

**Учение Лотце о духе человеческом и духе  
абсолютном  
профессор Дмитрий Павлович Миртов**

## Введение

Настоящее исследование посвящено одному из выдающихся германских философов после – Кантовской эпохи. Имя Германа Лотце пользуется заслуженною известностью и на его родине и за ее границей. Сочинения его доселе еще продолжают появляться в новых изданиях, а некоторые из них, особенно популярный «Микрокосм», переведены на многие иностранные языки, в том числе и на русский.<sup>1</sup> Философия Лотце до самого последнего времени не перестает быть предметом разностороннего внимания исследователей. Причина такого интереса к этому мыслителю заключается в некоторых преимуществах его философского мирозерцания, которыми оно характерно выделяется из ряда других. Предлагаемые вводные замечания и имеют в виду прежде всего отметить эти преимущественные стороны философской системы Лотце – с целью выяснить, с одной стороны, ее научно-философское значение и возбуждаемый ею интерес, а с другой, и те побуждения философского и богословского характера, которыми руководился автор этой книги, избирая предмет своего исследования учение Лотце о духе человеческом и Абсолютном. В дальнейших отделах «Введения» предполагается дать краткие сведения о жизни и научно-философской деятельности Лотце и общий обзор его отношений к предшествующим философам.

## I. Общая характеристика философии Лотце

а) *Основная тенденция философии Лотце – примирение рассудка и сердца, науки и веры.* Прежде всего привлекает к Лотце основная тенденция его философствования примирить и объединить в высшем синтезе рассудок и сердце; науку и веру. По убеждению Лотце, до каких бы размеров ни возросла сумма знаний, приобретенных человеческою любознательностью, до какой бы тонкости, далее, ни развилось прозрение в связь явлений, возвышаясь, при благоприятных обстоятельствах, до научного сознания их законов, – тем не менее, подлинно человеческий характер нашего миропонимания заключается не столько в широте и ясности его кругозора, сколько в теплоте того колорита, какой сообщает ему постоянное участие сердца при его образовании.<sup>2</sup> Если между потребностями сердца и выводами человеческой науки издавна существует разлад,<sup>3</sup> если, далее, не довольствуются уже тем, чтобы в начале научных изысканий оберечься от настойчивых вопросов, какими наши желания, мечты и чаяния могут запутать начинающееся дело, но, наряду с этим, прямо отрицают необходимость возвращаться когда-либо к этим вопросам в течение исследования, – на том основании, что науке, как чистому служению истине ради истины, нет дела до потребностей сердца, – если, наконец, доходят до того «ложного и убогого героизма, который хвастается отречением от того, от чего никогда нельзя отречься, и в безмерном доверии к вовсе не неоспоримым предположениям, ценить истинность своего нового мировоззрения по степени враждебности, с какою оно оскорбляет все, что живая душа, вне науки почитает неприкосновенным»,<sup>4</sup> – то, подобное положение вещей Лотце считает ненормальным и объясняет его тем, что наука, в гордом самомнении, угрожает заменить правильное отношение между сердцем и знанием отношением ложным.<sup>5</sup> На истину в целом мы не можем смотреть как на замкнутое в себе величие, стоящее вне всякого необходимого отношения к душевным движениям. Во-первых, из этих последних исходит первое

побуждение к самому открытию истины:<sup>6</sup> научные изыскания имеют в конце концов только то значение, что раскрывают пред нами такой образ мира, из которого мы могли бы уяснить себе, *что почитать за истинный смысл существования, что мы должны делать и на что подняться,*<sup>7</sup> и если мы решаемся, напр., признать разнообразие мировой жизни за многообразное проявление одной идеи, то для нас важно это единство идеи не столько потому, что оно дает нашей любознательности изъяснение связи явлений, сколько потому, что оно позволяет нам всякое счастье и всякую горечь существования свести на эту единую идею, как на основную причину.<sup>8</sup> Конечно, нельзя и преувеличивать такого значения человеческого сердца в научных изысканиях,<sup>9</sup> но и отрешать истину от потребностей души или противопоставлять ее последним несправедливо. Во-вторых, не только от этих потребностей получает наука первое побуждение к исследованию, но в соглашении с ними она только и достигает той действенной убедительности, которую постоянно имеет в виду, потому что и существовать-то она может только в убеждении людей, проникнутых ее истиною. «Но никогда не породить ей этого убеждения, если она забудет, что все сферы ее исследования, все области духовного и естественного мира, еще задолго до начала всяких правильных изысканий, покрыты и покорены нашими чаяниями и желаниями».<sup>10</sup> Поэтому как бы часто переворот в науке ни вытеснял старые воззрения, всегда новообразовавшиеся взгляды должны оправдывать себя тем удовлетворением, какое они могут доставить неотразимым потребностям нашего сердца.<sup>11</sup> Если бы при человеческом исследовании все дело сводилось только к тому, чтобы отражать в познании наличное состояние мира, то какую цену имел бы тогда этот труд пустого повторения, хотя и в отраженном виде, того, что существует вне души? К чему эта пустая игра в удвоение и почему мыслящий дух должен «быть зеркалом для того, что не мыслит, если обретение истины не было бы вместе с тем и порождением добра, ценность которого оправдывала бы труды по ее достижению».<sup>12</sup>

Признавая эту внутренне-необходимую связь между знанием и запросами сердца, Лотце вполне последовательно считает не только антагонизм между верою и наукою, но даже и мирное разделение их областей, за нечто ненормальное и неестественное. Запросы сердца устремлены в область сверхчувственную, составляющую предмет веры, научное знание имеет дело с миром фактической действительности. Снова готовы вступить в борьбу эти древние противники: «здесь – познание чувственного мира со своим ежедневно умножающимся богатством самого положительного знания и убедительною силою наглядных фактов, там чаяния сверхчувственного, не имеющие твердой гарантии для своего собственного содержания, неудободоказуемые, но еще менее доступные опровержению вследствие постоянно возвращающегося сознания их необходимой истинности».<sup>13</sup> Человек принадлежит к обоим этим стоящим в антогонизме мирам: не может он витать мечтою только в задушевном мире веры, не пользуясь на каждом шагу действительной жизни выгодами, представляемыми наукой, и тем, следовательно, в тихомолку не признавая ее истины; но нельзя ему жить и одной наукой, не ощущая удовольствия и тягости существования и не чувствуя себя со всех сторон охваченным миропорядком иного рода, о котором наука едва дает скудные пояснения.<sup>14</sup> Что же делать человеку, чтобы не впасть в мучительную раздвоенность? Не лучше ли всего поделить себя между обоими мирами: в науке следовать принципам знания до самых крайних их выводов, а в жизни идти в совершенном ином направлении, повинаясь голосу веры и установившимся привычкам деятельности? «Что такая раздвоенность убеждений, отвечает на это Лотце, часто бывает единственным исходом, какой находят, это не удивительно; но гораздо печальнее то, если этот исход рекомендуется как истинное понимание нашего отношения к миру». Несовершенство человеческого знания может, конечно, вынудить нас к сознанию, что выводы науки и веры несоединимы в одно целостное мировоззрение, но «никогда, заявляет наш философ, мы не можем безучастно смотреть на то, как знание своим противоречием подрывает

основы веры или как эта последняя холодно отклоняет в целом то, что наука ревностно установила в частностях. Всегда, напротив, мы должны снова и снова повторять прямые попытки к тому, чтобы отстоять за обеими их права и показать, как не неразрешимо противоречие, в каком, по-видимому, они безысходно заключены...<sup>15</sup> Что спор между этими двумя сторонами – ненужная мука, которую мы причиняем сами себе вследствие слишком раннего перерыва исследования, – вот убеждение, которое мы хотели бы утвердить».<sup>16</sup> Но указывая, как не право естествознание, совершенно отвращаясь от эстетических и религиозных сфер мысли, которым любят подчинять его, как высшему пониманию вещей,<sup>17</sup> указывая, с другой стороны, неосновательность опасений веры, с которыми она смотрит на прогресс науки, Лотце все же примирение между ними понимает не в смысле признания за обеими одинаковых прав в человеческом мирозерцании: они входят в последнее как две обособленные, но не как две равноправные части, и наука должна быть подчинена вере. Не только наука не может отвергнуть реальности того, чем живет вера, но, напротив, и ее собственные основы коренятся в той же области сверхчувственного, без которой она хочет обойтись: как ее представления о силах и естественных законах для проницательного взгляда возводятся к этой же области сверхчувственного,<sup>18</sup> так и самая основа всякой научной достоверности опирается не на теоретические убеждения, не на пресловутую естественнонаучную мудрость, но на очевидность религиозной веры: здесь ее во все времена не только ищут, но и находят.<sup>19</sup>

б) *Философия Лотце, как этико-телеологический идеализм.* На каком же пути может быть достигнуто объединение науки и веры? – Из трех различных начал, по Лотце, исходит всякое наше мирозерцание. Мы находим в себе знание всеобщих законов или необходимых в своей значимости истин, которые, не обосновывая сами какой-либо особой формы существования, неодолимо предстоят нашему сознанию, как непосредственно достоверные границы, внутри которых должна происходить всякая действительность. С другой

стороны, мы находим в себе веру, указывающую нам в идеях блага, прекрасного и святого единственную непреложную цель, которая дает ценность всякой действительности, а совесть наша свидетельствует о безусловном масштабе для всякого определения ценностей: но эта цель не определяет для нашего познания, какие именно средства должны вести к ее достижению. Между этими двумя крайними пунктами пред нами распростерта еще третья область – область опыта, с неизмеримой полнотой образов и событий неизвестного происхождения. Если в этой полноте мы можем проследить как те всеобщие законы, которым подчинены все явления, так и проявление идей, которые всему существующему и происходящему дают ценность,<sup>20</sup> то все же взаимное отношение этих трех областей составляет величайшую загадку для нашего познания. Может быть, между ними и действительно нет единства? «Что это не должно быть так, что только единое начало мира содержит в себе общую основу его законов, его явлений и его ценностей, что это начало состоит не в том, что само по себе бессмысленно, хотя и необходимо, но что самое полноценное есть вместе первое и последнее, – этого убеждения, заявляет Лотце, мы держимся твердо».<sup>21</sup> И в данном случае он открыто признает себя сторонником идеализма, соглашаясь с последним, что в мире существует только таковое и постольку, каковое и поскольку занимает свое необходимое место в содержании той полноценной идеи, которая образует существо мира,<sup>22</sup> и определяя свой идеализм как телеологический.<sup>23</sup> А если так, то, очевидно, задача философии будет состоять в том, чтобы вывести все бытие с его законами из этого полноценного начала: тогда только и может быть достигнуто надлежащее миропонимание. «Только уразумение того, что должно быть, откроет нам уразумение и того, что есть: ибо не может быть в мире никакого факта, никакого распорядка вещей, никакого течения судьбы, независимо от целей и смысла целого, откуда каждая часть получила не только свое существование, но и ту дееспособную природу, которую она гордится».<sup>24</sup> В чем же состоит это должное? Лотце решительно убежден, что всякое бытие, все,

что называется формой и видом, вещью и событием, вся эта совокупность природы может иметь значение только как предварительное условие для действительности блага, как высшей цели, может существовать так, как оно есть, только потому, что только так именно проявила себя в ней бесконечная ценность блага.<sup>25</sup> Как же понимать это благо? Благое и блага не существуют как благое и блага вне чувствующего, желающего и познающего духа: они имеют действительность только как его живые движения. Благо в себе есть вкушаемое блаженство. Но только живая любовь, которая хочет блаженства других и есть такое благо в себе, и поскольку она имеет действительность, как движение целого живого духа, само себя знающее, чувствующее и желающее, она представляет собою не только общее формальное условие, при котором чему-либо другому, его выполняющему, приличествует быть благим, хотя само по себе это условие еще не благо, но она есть единственное, что в собственном смысле имеет эту ценность или что собственно и есть эта ценность, а все другое только уже производным образом носит вместе с нею одно и тоже имя блага.<sup>26</sup> Так понимаемое самоценное благо или благо в себе Лотце отождествляет с личным Богом. Это, впрочем, не значит, что он вступает в конфликт с идеализмом: это значит только, что его идеализм носит этико-религиозный характер. Идея, по Лотце, существует не в мысли только, но и в действительности, как реальное самостоятельное и способное к действию бытие.<sup>27</sup> Абсолютная идея, далее, у Лотце, в противоположность, как увидим, Гегелю, понимается не как логическая, отвлеченная идея, но как конкретная с полноценным содержанием и если наш философ отождествляет ее с Богом, то потому, что только одно и есть содержание понятия высшего, которое в человеческом познании выступает как совокупность нравственных идей в связи с наслаждением их ценностью, как нераздельное понятие святости и блаженства, только одна и есть форма существования, приличествующая этому содержанию, – существование личного Бога.<sup>28</sup>

Но если так, если, с другой стороны, понимание фактической действительности следует основывать на



уразумении того, что должно быть, то, по-видимому, на долю философа выпадает прямая задача – объяснить существующую действительность как произведение высшего блага или высшей живой любви. «Каков бы ни был этот мир, в котором обнаруживает себя творящая Любовь, несомненно он предначертан ею в целом: от этого идеального образа в целом, предначертанного себе творящею Любовью, получают природа и история, как целое, совокупность своих задач и выполняют их посредством связного и планомерного способа осуществления». Задача философа сводится к тому, чтобы выяснить из того же начала вечной Любви и «существование всеобщего механизма в ходе вещей» и «определенную форму этого механизма, которая достаточна была для произведения всякого рода действительности с всегда одинаковою точностью и постоянною закономерностью»,<sup>29</sup> вывести из этого начала «не только различные нравственные идеи и формы действительности, но также и вечные истины – сумму всего, что кажется нам необходимо мыслимым и не могущим быть иначе». Лотце определенно представляет себе и детали этой задачи. «Прежде всего, надлежит показать» как тот факт, что существует вообще истина, непонятен сам по себе, и если постижим, то только в таком мире, которого вся природа зависит от начала блага, познаваемого нами в живой Любви», а, с тем вместе, необходимо подчеркнуть, как «существенно для этой Любви – основать, в виде как бы только первого из ее творений, общий порядок и законность, внутри которых разнообразные, но сравнимые между собою по существу, особи приводятся во внутренние взаимодействия». Ведь если мы называем механизмом связь тех всеобщих норм, по которым каждая особь в сотворенном мире действует на другую, то основание механизма нужно считать «первым этическим делом Абсолютного»; и, наоборот, тот факт, что существует царство таких законов, может быть понятен только в таком мире, коего последний принцип – этический.<sup>30</sup> Не лежи в основе мира это драгоценнейшее и святое начало Любви, и будь тогда, однако, все же еще мыслим какой-либо мир, последний мог бы «обойтись без истины и законности и быть таким, каким ему

случайно пришлось бы быть». Далее, надлежит напомнить, что содержание закона тождества – этой самой прочной опоры истины, – «есть только формальное отражение той полной содержания верности себе самому, непосредственную связь которой с высшею ценностью блага мы опять очень хорошо чувствуем, если предполагаем вечное тождество Бога с самим собою не только как логическое совершенство Его понятия, но и как нравственное совершенство Его существа».<sup>31</sup> Подобное же применимо к закону достаточного основания и причинности. Если, затем, от пересмотра метафизических основ всего нашего сознания перейти к математическим истинам и их значению в действительности, то «и здесь нам пришлось бы показать, что факт их мыслимости не есть голый беспричинный факт, а служит существенным предположением того порядка, который дан миру Благом, как высшим началом, и которого, если сделать ради ясности это излишнее замечание, не дало бы ему в подобном виде никакое другое начало». Может быть, наступит время, когда стоящие в тесной связи с математикой начала механики «ближе примкнут к высшему принципу и позволять истолковать себя в качестве последних формальных отпрысков блага, которое есть начало и цель всего мира».<sup>32</sup> Это царство законов, с одной стороны, и содержание реализуемого идеала, с другой, Лотце считает теми условиями, из соединения которых в виде необходимых следствий должны были явиться определенные формы действительности.<sup>33</sup>

Так представляет себе наш философ задачу своей философии и так рисует проект ее выполнения. Ни той ни другому нельзя отказать в грандиозности, как нельзя отрицать и высоты побуждений, одушевляющих этот замысел. Но выполнены ли были действительно эта задача и проект? На это сам Лотце дает отрицательный ответ: этот философский замысел не только не был им осуществлен, но, как идеал, и по существу не осуществим. «Ненаполнимая или, по крайней мере, доселе еще никогда не заполненная бездна разделяет для нашего человеческого разума мир ценностей от мира образов, и как живо наш восприимчивый дух может возвратным движением мысли выведывать из существующих форм природы ценность

их нравственного значения, так, напротив, мало можем мы поступательным движением мысли показать из сознания высших ценностей необходимость, с какою они должны воплотиться в эти, а ни в какие другие формы природы. С самым твердым убеждением в существовании этого неразрывного единства между обеими мы соединяем самую сознательную веру в невозможность познания этого единства».<sup>34</sup> «Если бы научное решение этой задачи было возможным, то», заявляет Лотце, «я дал бы полное доказательство для той моей веры, что полноточность механизма безгранична, но значение он имеет всюду подчиненное».<sup>35</sup> Так как выполнение этой задачи, по его мнению, невозможно, то хотя Лотце и решительно убежден, что цель научных исследований должна состоять именно в том, чтобы вывести все из блага, как единого высшего начала, и неоднократно исповедует эту свою веру,<sup>36</sup> однако, это решительное убеждение, говорит он, обозначает только последнюю и крайнюю цель, которая может дать свое направление нашей мысли, но не обозначает такого знания, которое, так как оно может быть осуществлено в виде доказательного учения, заслуживает имени науки».<sup>37</sup> Как бы то ни было, но сам Лотце, как видно из этих его слов и еще более из содержания его сочинений, все же ведет свои исследования в направлении указанной им последней цели и исходя из признаваемого им за высший принципа блага. Убеждение в том, что основа законов, фактов и ценностей заключается в едином полноценном начале, оживляло, по словам Лотце, все его изыскания, и в конце своего «Микрокосма» он хочет дать ему и более точное выражение и возможное обоснование. При этом он опять оговаривается, что ни выражение, ни обоснование не удовлетворяют вполне тем требованиям, какие справедливо предъявляются научному изложению, – ему приходится ограничиваться часто только пояснением того, что он думает и требует, без возможности показать, *как же именно может быть* то, что он думает и чего желает: не везде можно представить необходимость искомого и развить все содержание его с достоверностью полноточной дедукции из неопровержимых

посылок, но приходится удовлетворяться только отстранением трудностей, какие противостоят живой вере в существование этого искомого, и указанием на него как на последнюю цель, к которой мы должны приближаться, хотя и не можем, все-таки, ее достигнуть.<sup>38</sup>

Итак, признавая поставленную им задачу философии за идеал, который по существу недостижим, но к которому мы должны приближаться, Лотце указывает, вместе с тем, что его философские исследования, в которых отстаиваются, как видим, права и веры и науки, объединяемых в высшей цели, представляют собою один из опытов такого приближения к идеалу. На сколько же ценен этот опыт? Нам не суждено оценить его в той окончательной форме, в какой Лотце в последние годы своей жизни хотел систематически и во всей целостности представить свое учение. Его «Система философии», проектируемая в 3 частях, могла появиться в свет только в двух: 1) Логика и 2) Метафизика; 3-я же часть, которую нужно признать самой важной и самой характерной для философской системы Лотце, представляющей, как можно видеть уже из выше намеченной ее общей схемы, систему этико-телеологического идеализма, и которая должна была трактовать «о существенных задачах практической философии, эстетики и философии религии», за смертью автора, осталась лишь в проекте. Однако все же мы имеем две первые части «Системы», имеем «Микрокосм» и много других крупных и мелких сочинений Лотце и, следовательно, основа для суждения о его философской системе, с точки зрения его же идеала, есть. И из того, что нам осталось от Лотце, можно видеть прежде всего, что если кто, то именно он имел все данные для возможного приближения к выставленному им научно-философскому идеалу. Пред нами один из глубочайших и оригинальнейших мыслителей, одинаково компетентный и в области философии и в области положительной науки, ум, столь же сильный в спекулятивной разработке проблем гносеологии, логики, метафизики, эстетики, этики и философии религии, сколь осторожный и точный в наблюдении фактов опыта, с применением эмпирического метода, в области эмпирической

психологии, физиологии и медицины. Видим, затем, что если поставленную им задачу знания он не разрешил, по вышеуказанным причинам, то все же в представленном им опыте приближения к идеалу знания он наметил пути к ее решению и вместе высказал столько ценных мыслей и положений, и философских и положительно-научных, что не считаться с ним не могли. Не удивительно, отсюда, что и философы и ученые специалисты проявляют такой интерес к Лотце; не удивительно, что его содержательное и глубокое научно-философское учение, стремящееся широко охватить все запросы и мысли и сердца, проблемы и философской спекуляции, и эмпирической науки, давало толчок исследующей мысли в разных направлениях; не удивительно, что Лотце был одним из излюбленных в Германии философов для многообразных университетских «Inaugural-Dissertation».

## II. Значение философии Лотце

а) *Влияние Лотце на последующую философскую мысль и значение его системы для философии современной.* В наше время наблюдается особенный интерес к Лотце: за самые последние годы появляются посвященные ему статьи и цельные монографии<sup>39</sup> и делаются новые издания его крупных сочинений.<sup>40</sup> Причина этого лежит в том, что, как справедливо указывает один из новейших исследователей, далеко еще не исчерпано все то, что сделано Лотце в его неутомимой и глубоко-основательной жизненной работе, что создано его широко охватывающим и далеко прозревающим умом, который исследовал и сделал себе равно близкими как всю область человеческой духовной жизни в ее историческом проявлении и ее культурных стремлениях, так и область природы с ее законами. «Этот человек еще не принадлежит истории в смысле заверщенного, окончательно позади нас лежащего прошлого», и следовало бы только живейшим образом приветствовать, если бы «эта философия, но главное, строгий и благородный дух этого философствования пробудился еще раз среди нас к полной жизни и упрочил в полном объеме то богатейшее наследство, какое досталось человечеству в трудах Лотце».<sup>41</sup> На встречу такому желанию идет несомненно и новое издание сочинений Лотце. Издатель «Системы философии» проф. Misch заявляет, что он предпринял это издание не только в тех видах, чтобы сделать более доступным для изучения «исторический образ философии» Лотце, но и «в убеждении, которое начинает проникать со всех сторон: что вся эта работа над понятиями, которая проведена Лотце особенно в двух частях его «Системы философии», недостаточно воспринята в современный научный инвентарь, хотя, кажется, еще призвана проявить свое проясняющее и содействующее вмешательство в современные стремления мысли, теперь опять сделавшейся более интенсивною». Ибо эта работа образует мост к ним от «немецкого движения» (понимая под последним всю совокупность философской работы от Канта, Якоби и Гете до

Гегеля и Гербарта), труды и тенденции которого в переходное время преобладания эмпиризма могли исчезнуть с горизонта философского сознания. Лотце, как решительный систематик середины XIX столетия, продолжил эти тенденции и ввел их в новейшие постановки проблем.<sup>42</sup> Равным образом и Falckenberg, отметив, что Лотце, как автор «Системы философии», является соработником в решении тех проблем, которые ставятся в настоящее время, приветствует и новое издание другого важного труда Лотце «Истории эстетики», как знак того, что, наряду с возвращением к Гегелю, в наше время начинается «возрождение Лотце (Lotzerenaissance)».<sup>43</sup>

Проф. М. И. Каринский, который слушал Лотце в Геттингенском университете в 1871 г., заметив в своем отчете о заграничной командировке, что в то время «философия Лотце еще не образовала школы и между философскими писателями почти не заметно ее последователей», выражает надежду, что «не собравшая школы философия Лотце найдет себе серьезных представителей между теперешними и даже будущими его слушателями».<sup>44</sup> Однако этой надежде, по-видимому, не суждено было оправдаться. От одного из историков новейшей философии (именно, от Ибервега) мы слышим даже заявление, что «о школе Лотце в собственном смысле не может быть и речи» и, отмечая влияние философии Лотце, он указывает только «сродных» или «примыкающих» к нему мыслителей. Другой историк философии Siebert, хотя указывает и учеников Лотце (впрочем, немногих, из которых самый видный – профессор юрьевского университета Тейхмюллер, † 1888), однако также не говорит о школе Лотце и, отмечая философское влияние Лотце, перечисляет, кроме этих учеников, также, подобно Ибервегу, мыслителей, только «сродных» нашему философу.<sup>45</sup> Не о школе, а только о большей или меньшей зависимости различных мыслителей от Лотце говорит и Eisler в своем «Лексиконе».<sup>46</sup> Есть в литературе и объяснение такой исторической судьбы философии Лотце. Именно указывается на то, что «этой философии не достает систематической завершенности: руководящие принципы в ней не поддерживают и не обосновывают себя взаимно, – почему и

не трудно указать противоречия в них, как это делается Гартманом, хотя без всякого понимания своеобразного духа Лотце, – но объединяющею связью, которая все эти принципы объемлет, служит, как у Гердера, изначала гармоничное направление духа определенной личности», в котором «все рассеянные элементы во всякое время могут быть собраны в твердое единство и могут быть опять разделены, без утраты их: это – господствующая характерная черта у Лессинга и Лейбница, у Гердера и Гете, и не в меньшей мере у Лотце». И «значение мировоззрения Лотце покоится более на ясной постановке своей задачи, чем на том решении, которое он ей пытался дать, менее на догматическом утверждении положительных взглядов – в отношении к высшим принципам он это тщательно отклонял, чем на данных им духовных возбуждениях и всюду рассеянных щедрою рукою отдельных идеях. В этом отношении зерна, посеянные им в немецкую духовную жизнь, во всяком случае, не пропали».<sup>47</sup>

Нам думается, что в эти взгляды на влияние философии Лотце следует внести некоторые поправки. Так, о «недостатке систематической завершенности» его философии можно говорить разве только в том смысле, что ему не пришлось дать завершения своей «System d. Philosophie» выпуском самого важного III-го тома, в котором подведены были бы все итоги его этико-телеологического идеализма, но не в том, будто бы у нашего философа нет внутреннего единства в принципах его системы. Насколько можно судить об этой системе из дошедших до нас сочинений Лотце, о ней можно сказать не большее, чем и о всякой другой из важнейших философских систем: наряду, с непоследовательностью в частных пунктах, общие и основные мысли сводятся к единому началу и стоят в внутренней связи между собою, и внутренняя гармония личности философа нашла себе и внешнее выражение в его системе. Нельзя также ограничивать влияния Лотце на последующую мысль только частными идеями и «духовными возбуждениями»: несомненно влияние это производилось и всей его системой, в ее основной тенденции, ее руководящих принципах и ее существенных тезисах. Говорят, что Лотце не оставил после себя



философской школы. Но что понимать под философской школой? Это – слишком растяжимое понятие. Допустим однако, что такой школы не было, – все же никак нельзя отрицать, что было и есть лотцианское направление в философии. К этому направлению принадлежат все указываемые историками философии «сродные» Лотце и «примыкающие» к нему мыслители. Таких мыслителей – довольно значительное число; почти все они современны нам, некоторые здравствуют доселе. Можно, пожалуй, спорить о степени их близости к Лотце (вышеуказанные историки философии в этом случае действительно расходятся), но нельзя не видеть из самого содержания их систем, что на всех них наложил явственную печать этико-телеологический идеализм Лотце: из его принципов они исходят, его настроением они проникнуты, его основные тезисы они усваивают и развивают в своих концепциях. Все это – мыслители, главным образом, религиозно-философского типа (некоторые из них – профессора богословия в немецких университетах), мысль которых устремлена к идеальным – нравственным, эстетическим и религиозным ценностям; из числа их назовем: G. Thiele, G. Class'a, L. Busse, E. Pfleiderer'a, I. Baumann'a, G. Glogau, H. Siebeck'a, R. Falckenberg'a, M. Wentschcr'a, W. Windelband'a и ученика последнего G. Rickert'a. Через этих профессоров лотцианский образ мыслей, без сомнения, распространялся и распространяется на широкие круги их слушателей, и здесь, прежде всего, мы должны искать подпочву для современного «возрождения Лотце»<sup>48</sup>

Однако, справедливо указывают, что, благодаря разбросанным его щедрою рукою идейным семенам, влияние Лотце простирается не только на мыслителей, привлеченных его идеализмом, но и на все движение философии по разным отделам последней. В частности, имеют здесь в виду логические проблемы истины и предметности, которые в наше время, благодаря Гуссерлю, выдвинулись на первый план. Как справедливо отмечает Фалькенберг, всем философским учениям в данном случае (школам марбургской и баденской и ученикам Brentano) «Лотце сделал драгоценный подарок» различными положениями своей гносеологии, особенно же

выдвинутым им понятием «значимости» (Geltung). Сам Гуссерль, корень воззрений которого возводится к Brentano и Bolzano, замечает и о Lotze, что он последнему «многим обязан», но что, к сожалению, «великое логическое сочинение Lotze, столь богатое в высшей степени замечательными и достойными этого глубокого мыслителя идеями», смешивает «платоновскую и нормативную идеальность», а вследствие этого, и само оно является «дисгармонической помесью психологической и чистой логики».<sup>49</sup> Подобный же упрек обращает к Lotze и один из русских исследователей, г. Райнов. Отмечая, что «логический идеализм Lotze мощно отозвался в современных гносеологических учениях», именно, у «авторитетнейшего гносеолога современности» Гуссерля, г. Райнов также видит недостаток теории Lotze, а вместе и отличие ее от Гуссерля, в том, что Lotze смешивает объективно-логическую и нормативную значимость.<sup>50</sup> Фалькенберг, находя отзыв Гуссерля о Lotze односторонним, замечает, что Гуссерль «видит в несовершенном начале только несовершенное».<sup>51</sup> Однако можно поставить еще вопрос: действительно ли это «начало» было так несовершенно? Может быть, правильный путь в данном случае и был тот, на котором стоял Lotze. Влияние Lotze очень заметно отразилось и на воззрениях другого современного виднейшего гносеолога Т. Липпса, – впрочем не на логическом только его учении, но еще в большей степени на его метафизике и психологии, учении о ценностях и эстетике. Наконец, указывают влияние философии Lotze на позднейшую философию ценностей и на то течение современной мысли, которое известно под именем прагматизма: Lotze соприкасается с прагматизмом в признании не теоретического только, но и жизненного значения за истину, представляющую собою достояние живого и цельного знания. Но, ударяя на нормативности и общеобязательности истины, философия Lotze, далекая от прагматического релятивизма, может дать отправные точки для критики последнего. Если прагматизм, утверждая жизненный характер истины, утверждает вместе с тем ее относительность, то Lotze стремится показать, как и почему, при своей жизненной значимости, истина носит

абсолютный характер. Соприкосновение прагматизма с учением Лотце указывают и в проблеме об отношении ценностей к миру действительности.<sup>52</sup>

Общее значение философии Лотце в истории научно-философской мысли до настоящего времени, особенный интерес, пробудившийся к ней в наши дни, достаточно, мне кажется, оправдывают и появление настоящего исследования. Русская философская литература о Лотце слишком небогата, а психология его в полном виде и с идеально-телеологической точки зрения не обследована и в заграничной литературе. Это можно видеть отчасти уже из самого заглавия относящихся сюда сочинений Baerwald'a, Bartels'a, Belau, Владиславлева, Drobisch'a, Geyer'a, Haeger'a, Hieronymus'a, Hübener'a, Krestoff'a, Lange, Lichtenstein'a, Löwenstamm'a, Nath'a, Otto, Pol'a, Powers'a, Prosenc'a, Raub'a. Seibert'a, Th. Simon'a, Stier'a, Stratileseu. Если в числе этих сочинений есть и такие (напр. Nath'a, Prosenc'a, Владиславлева), заглавие которых имеет отношение ко всей психологии Лотце, то все же содержание их ограничивается общим и кратким обзором, притом не с намеченной нами точки зрения. Не требует, думается, особых оправдывающих разъяснений и то обстоятельство, что из философии автора «Микрокосма» предметом исследования избирается в настоящем случае именно его учение о духе человеческом и Духе Абсолютном: дух человеческий стоит в центре философских размышлений Лотце, но полное представление о существе духа человеческого, с точки зрения нашего философа, можно получить только чрез выяснение отношений его к Духу Абсолютному, который вообще образует первое и последнее звено в этико-телеологическом мировоззрении Лотце и в котором основа и специфической природы духа человеческого, и его предназначения, и высоких его потенций и самого их осуществления; кроме того, учение Лотце о Духе Абсолютном содержит само по себе мысли, ценные и с философской и с богословской точки зрения.

б) *Значение философии Лотце с христиански-богословской точки зрения.* Система Лотце вообще имеет не одно философское только значение. Уже то обстоятельство, что

мыслители, которых можно причислить к школе Лотце, относятся главным образом к типу религиозно-философскому, показывает, что философия Лотце имеет большое значение и для области религиозного ведения или для богословия. Действительно, уже при жизни Лотце шли споры «О применимости Лотцевой философии к теологии»,<sup>53</sup> с философией Лотце думает связать себя, хотя и не правомерно,<sup>54</sup> ричлианское богословие, в философии этой, наконец, есть пункты, которые действительно представляют собою ценный вклад в апологетический арсенал тех основных истин христианского вероисповедания, которые стоят вне вероисповедных различий и в апологии, а также разъяснении, которых обычно и полагается содействие философии богословию. Мы, конечно, далеки от того, чтобы подписаться под всеми религиозно-философскими утверждениями Лотце, – плод свободной философской спекуляции, хотя и проникнутой христианскими идеями, его религиозное учение, которое, впрочем, дошло до нас не в окончательном виде, не во всем соответствует христианской истине, – но ведь ценность философских изысканий для догматов веры всегда определялась, – разумеется не в идее, а фактически, – не сплошным совпадением первых с последними, а рациональным обоснованием и уяснением того, что является общим для откровения естественного и сверхъестественного. Рассматриваемая с этой именно точки зрения философия Лотце во многих отношениях оказывает и отрицательные и положительные услуги христианскому богословию. Отрицательные заключаются в опровержении мнений, противных христианскому мирозерцанию, именно, прежде всего и главным образом – материалистических, затем пантеистических, детерминистических и релятивистических как в области познания, так и в области морали. Положительные заслуги Лотце состоят в обосновании и уяснении таких кардинальных тезисов, как: а) душа есть независимое от тела начало особых имматериальных явлений; б) душа человеческая имеет, по специфической природе своей, моральное предназначение и обладает свободой воли; в) основную

способностью души является разум – способность познавать Бесконечное и направлять, соответственно этому познанию, всю душевную жизнь; г) Бог по существу своему есть Дух личный, благий и блаженный («Живая Любовь»): самосознание и личность столь же характерны для природы Божества, как благодать и блаженство; д) все в мире основу свою имеет в живой любви Божией, которая дала бытие отдельным конечным существам, установила необходимые законы их существования и направляет все миротечение к достижению высшей цели – блага; е) механизм и целесообразность не противоречат друг другу, но гармонически примиряются в мировой жизни, поскольку механические законы являются только средствами осуществления высших ценностей святого, прекрасного и благого, каковые служат их целью; ж) также не противоречат друг другу, но согласимы наука, имеющая своею задачею выяснение механических законов явлений, и вера, объектом которой служат высшие ценности, и, как телеология господствует над механизмом, так и вере принадлежит главенство над наукою. – В виду того, что и положительная аргументация таковых тезисов, и полемические выступления против тех, кто их отвергает, принадлежат перу не только глубокомысленного философа, но и компетентного в естественнонаучной сфере мыслителя, доводы его, устанавливаемые, притом, с чрезвычайной осторожностью и беспристрастием, являются особенно убедительными и имеют не временную только ценность, почему Лотце с благоприятной стороны всегда отмечался и в нашей богословско-философской литературе.<sup>55</sup>

Апология высших запросов человеческого духа и идеальных ценностей, проникающая все философствование Лотце, заявляет себя, в частности, и в его психологии. Здесь мы хотели бы отметить в ней три собственно пункта: во-первых, опровержение материалистических воззрений на душу; во-вторых, ударение на специфически высоком достоинстве человеческого духа, заключающемся в его этическом предназначении, и в-третьих, доминирующую роль в душевной жизни той способности, которая в исследованиях

психологических обычно отстраняется на задний план, – способности чувствований. Что касается первого пункта, то справедливо указывают, что полемике Лотце и его образцовой критике мы обязаны сравнительно краткостью господства материализма.<sup>56</sup> Когда материалистический образ мыслей распространился среди умов, когда «его приверженцы (гордясь и хвастаясь тем, что возвещаемое ими учение покоится на гранитном фундаменте естествознания, вместе с ним стоит и падает) терроризовали во всех областях науки умы, Лотце, замечает один из его биографов, способом, классическим как по содержанию, так и по словесной форме (именно в своем «Микрокосме») выяснил пред глазами не только специалистов, но и всего образованного мира, что материализм – не философия естествоиспытания, а только личный образ мыслей небольшого числа естествоиспытателей; что все предметы, которые суть *conditio sine qua non* всякого достойного человека образа жизни, без которых всякое религиозное, этическое, правовое обсуждение человеческой деятельности и существования теряет почву под собою, – существование души, бытие Бога, свобода воли – все это отнюдь не может быть почитаемо ни бабьими сказками и химерами, ни продуктами народной простоты и поповской хитрости. Лотце был противник – не обычный для апостолов материализма. Его они не могли по своей излюбленной манере пытаться дискредитировать отрицанием его компетентности: они сами с течением времени, довольно недалековидно, слишком часто ссылались на него, как на компетентного судью».<sup>57</sup> И это вполне понятно, потому что, замечает другой исследователь, Лотце в атмосфере своих медицинских занятий пережил новейший материализм, как немногие, и, скоро распознав и победоносно преодолев слабости материалистического учения, мог сильнее, чем кто-либо другой, поразить его в Ахиллесову пята и сбить с позиции. Все эти Бюхнеры, Мошотты и др., поэтому, никем другим не были опровергнуты, как Лотце. И «кто хочет исторически описать войну, которую в середине прошлого столетия различные идеалистические направления вели с материалистами, тот не может обойти Лотце, так как то обстоятельство, что после

великого поражения шеллинго-гегелевской философии и идеалистической школы, выдающиеся естествоиспытатели и эмпирики не примкнули к вакхическому триумфальному шествию материалистов, и такие люди, как Иоганн Мюллер, Гельмгольц и другие великие исследователи в области физиологии, подчинились влиянию Канта и Гербарта, мы должны в известной степени объяснить влиянием Лотцевых сочинений и доказательств». <sup>58</sup> Действительно, – как мы можем убедиться и ниже из соответствующего отдела психологии Лотце, <sup>59</sup> последний дает исчерпывающее опровержение современного ему материализма, причем доводы его, – что мы считаем необходимым здесь подчеркнуть – настолько принципиальны, основательны, существенны и метки, что в борьбе с материалистическими теориями они никогда не утратят своей силы.

Что касается второго пункта, то характерная особенность точки зрения Лотце – в том, что душа человеческая по своему существу признается у него за нечто специфически отличное от душ других существ. Есть взгляд что сущность душевная однородна во всех душах и что ее различное развитие зависит только от различия получаемых ею внешних и внутренних возбуждений. Есть, затем, взгляд, что душа человеческая отличается от души животных собственно только тем, что к способностям характеризующим первую, у человека привходит еще особая, высшая сила – разум или разумный дух, почему и рассуждение о существенных свойствах человека предваряется иногда, в видах якобы лучшего выяснения, далеким окольным путем естественно-исторического обзора царства животных. Ни с тем, ни с другим взглядом Лотце не согласен. Души по своей природе или по содержанию идеи своей разнородны, а то, в чем они сходятся, представляет собою только общие формы проявления специфически разнородных сущностей. Всякая вещь, затем, не терпит инородных прибавок к своей сущности, и если поэтому, кажется, будто к ней привходит новая способность, совершенно отсутствующая у других ей подобных, то это значит только, что таинственный ствол ее природы, к которому должна привиться эта способность, совершенно иной,

чем в тех сродных ей вещах: так и душа человека не могла бы отличаться от душ животных особою способностью, если бы не было к тому основания в ее специфической природе или в присущем идее ее специфическом содержании. Отсюда, вместо того, чтобы искать в человеке животную душу, к которой, как к низшего рода дичку, прививается высшая отличающая человека способность, следует с самого начала видеть в душе человека именно разумный дух, как своеобразное существо, характерная природа которого действительна во всей душевной жизни, даже в простейших и низших ее обнаружениях. Отсюда же и познание человеческой души вовсе нет надобности предварять изучением психики низших его существ: познание человеческой души есть познание ее идеального предназначения, средств, которые ей даны для достижения последнего, и препятствий, стоящих на пути к этому достижению; вся «статика и механика» душевной жизни должна быть выводима из идеи души, как существа нравственного. Конечно, Лотце не считает возможным сделать такое выведение априорно-синтетическим путем: для человеческого познания более доступен путь аналитико-эмпирического наблюдения душевных явлений и обратного заключения от них к существу души, однако априорная предпосылка о душе человека, как живодейственной этической идее, должна, по мысли нашего философа, всегда предноситься умственному взору эмпирика – наблюдателя душевных явлений, освещать их высшим смыслом и, в свою очередь, самой для себя находит в них проясняющую иллюстрацию.

Мне кажется, что подобная постановка изучения душевной жизни, свидетельствуя о высоком взгляде Лотце на душу человеческую, имеет и по существу своему полное право на внимание там, где на душу и ее жизнь смотрят, прежде всего, как на образ и подобие Божие, т. е. в школе христианской.

Третий пункт в психологии Лотце, обращающий на себя внимание, – признание доминирующего значения в душевной жизни за способностью чувствования. То, что делает душу живым самостоятельным и личным существом, полагается у Лотце не в мысли, не в воле, а в чувстве той способности,



которая в состояниях удовольствия и неудовольствия дает оценку всем испытываемым душою внешним и внутренним возбуждениям с точки зрения их соответствия нормальному ходу духовно-телесной жизни человека. Чувствования – не случайное и вторичное явление душевной жизни: они всецело проникают собою последнюю; в чувствовании имеет свою основу высшая способность человека – разум; чувствование лежит в основе и таких высших проявлений человеческой психики, как самосознание и нравственная деятельность. Философ, который и всю мировую жизнь и, в частности, жизнь человеческую считает предназначенною к осуществлению высших ценностей – благого, прекрасного и святого, вполне последовательно, конечно, придает такое важное значение чувствованию, как способности определения ценностей. Но вопрос в том, какова значимость этого определения? Чувствования, по-видимому, – самый субъективный элемент в психике человека, и потому всякая даваемая ими оценка также, по-видимому, должна иметь только субъективную значимость. Однако такой взгляд на чувствования не всеми разделяется. С Канта уже чувство вообще начинает занимать в психологии равноправное место, наряду с умом и волей, и вместе с тем начинает колебаться убеждение в его субъективности и относительности. В ряду психологов, утверждающих объективную значимость чувствований, здесь должен быть отмечен наш отечественный мыслитель – покойный профессор Московского университета Н. Я. Грот. В своей речи о «Значении чувства в познании и деятельности человека» Н. Я. Грот вопрос об объективной значимости чувствований, вопрос о том, что именно и как мы познаем посредством чувства, – «познаем ли нечто совершенно относительное, характеризующее только нашу личность, или также нечто независимое от личности – внутренние совершенства и несовершенства вещей» признает вопросом весьма важным и в теоретическом и в практическом отношениях. «В теоретическом он важен потому, что от решения его зависит признание или непризнание новой обширной области объективных знаний, знаний истинной внутренней цены и значения вещей и всего мира. В практическом отношении он

еще важнее, ибо в связи с ним находится вопрос о возможности установления твердых объективных начал деятельности человека, непоколебимых принципов и всеобщих идеалов ее, которых мы все жаждем хотя иногда и не знаем, как и где их найти».<sup>60</sup> В своей речи проф. Грот и доказывает, что «учение о полной относительности чувства есть печальный предрассудок, странное недоразумение», что «для нас, людей, вообще возможны чувства объективные, достоверные, имеющие такую же степень необходимости и всеобщности, какими обладают понятия ума», что «чувство, при известной переработке его нашим сознанием, приобретает значение не только важного, но и вполне необходимого, достоверного и всеобщего критерия познания внутренней стороны вещей, а именно степени гармонии и дисгармонии в их природе и развитии» и что, благодаря чувствованиям эстетическим, интеллектуальным, нравственным и религиозным, мы «познаем различные общие роды объективной гармонии, объективной цены вещей, а именно: 1) степень и законы гармонии во внутреннем существе вещей, в их воле или субъекте – в чувствах *нравственных*, в чувствах добра и зла, 2) степень гармонии между этим внутренним существом или субъектом вещей и его воплощением, его формой – в чувствах *эстетических*, в чувствах красоты и безобразия; 3) степень и законы гармонии между формами или феноменальными воплощениями субъектов – в чувствах *интеллектуальных*, в формальных чувствах истины и лжи, согласия и противоречия, и, наконец, 4) общую гармонию объекта и субъекта, природы и ее воли в мире – в чувствах *религиозных*». На почве «объективной переработки чувства человеческий род творит искусство, построает общие принципы нравственной деятельности и объективные идеалы личной и общественной жизни». «Поэтому логика есть проявление объективного чувства и принципа истины, этика – объективного чувства и принципа добра, эстетика – объективного чувства и принципа красоты».<sup>61</sup>

Тезисы своей речи проф. Грот обосновывает аргументами, к которым только можно присоединиться, тем более, что выраженное им убеждение есть плод того обстоятельного

рассмотрения психологических теорий, какое им дано в его обширном труде «Психология чувствований». Но для нас важнее отметить, что указанные положения Н. Я. Грота строятся именно на почве психологии Лотце. Сам Грот, впрочем, об этом не говорит ни в своей речи, ни в «Психологии чувствований». В последней Лотце поставлен только наряду с прочими психологами; хотя относительно его и замечается, что «на каких-нибудь пятидесяти страничках (разумеется отдел о чувствованиях в *Medizinische Psychologie*, 1852 г., 233–287) Лотце высказывает столько здравых и глубоких мыслей, сколько у другого писателя не найдешь в целом томе»,<sup>62</sup> но не видно, чтобы автор вообще выделял его теорию, как наиболее правильную. Равным образом не упоминается о Лотце и в речи. Между тем, содержание последней носит в себе следы несомненного влияния Лотце: и общее понятие о чувствованиях, и отношение их к различным классам ощущений и их объективная значимость – все это изъясняется совершенно в духе Лотцевой философии и психологии. Конечно, указывая это, мы не думаем предъявлять какие-либо обвинения автору: и в деталях своего понимания объективности чувствований различных категорий, и в самом обосновании мысли об их объективности и в общей планомерной структуре своей определенно и ясно развитой теории Грот самостоятелен, почему, может быть, и не находил нужным делать ссылки на других, но все же мы должны подчеркнуть, что основы этой теории даны у Лотце. И признавая вместе с русским психологом всю важность вопроса об объективной значимости чувствований, соглашаясь с ним в положительном его разрешении, мы вместе с тем должны признать все великое значение и за плодотворными мыслями о том же предмете, высказанными Лотце.

В учении Лотце о чувствовании есть одна деталь, на которую сам философ обращает особенное внимание, но которая не подчеркнута Гротом: это – мысль о специфическом содержании каждого чувствования. По учению Лотце нет чувствования вообще, т. е. удовольствия вообще или неудовольствия вообще, а есть определенные отдельные

чувствования, определенные по содержанию своему удовольствия и неудовольствия, возникающие по поводу определенных внешних или внутренних возбуждений. По Лотце, как невозможно ощущать вообще, не ощущая чего-нибудь или, правильнее, как-нибудь, т. е. красного или сладкого, твердого или теплого, как невозможно это ощущение мыслить слабейшим или сильнейшим только по степени, точно также нельзя говорить об удовольствии, которое было бы наслаждением вообще, а не наслаждением чем-либо, – было бы наслаждением только большим или меньшим, мимолетным или продолжительным, но качественно бессодержательным. Каждое удовольствие и неудовольствие, как специфическое чувство, является непосредственным и нераздельным переводом той ценности, какую содержит вот этот именно определенный случай его возбуждения на язык восприимчивости к удовольствию. Отсюда Лотце делает два вывода: во-первых, тот, что чувствования имеют объективную значимость: давая чему-либо оценку, чрез удовольствие или неудовольствие мы не произвольно делаем эту оценку, но вынуждаемся к тому ценностью самих вещей; во-вторых, тот, что есть соответствие между градацией ценностей и градацией чувствований: есть и высшие и низшие ценности, есть высшие и низшие чувствования. Важное значение первого вывода применительно к областям научной, эстетической, нравственной и религиозной хорошо выяснено проф. Гротом в своей речи. Но не менее важен для всех этих областей и второй вывод. Мы отметим здесь его значение для области нравственной. Издавна существуют в этике споры между эвдемонистическими теориями и теориями чистого долга. Исполнять ли веления нравственного закона побуждаясь мотивом удовольствия или же только повинуюсь долгу, без всякой мысли о каком-либо удовольствии, сопровождающем это исполнение, пусть даже это удовольствие будет иметь вид высшего духовного удовлетворения? Эвдемонисты стоят за первую половину этой дилеммы, Кант – за вторую. С точки зрения Лотце, такой дилеммы не существует: «или» должно быть заменено «и». Подобная дилемма, разъясняет нам философ, может иметь

место только тогда, когда под удовольствием понимают удовольствие вообще, некоторое неопределенное по своему содержанию состояние, одинаково возникающее при самых различных приятных для субъекта возбуждениях; но она не имеет места, если обратят внимание на то, что удовольствия вообще нет, а есть отдельные определенные удовольствия, специфически различные по своему качественному содержанию. На вопрос, исполнять ли нравственную заповедь только по чувству долга или же из-за сопровождающих исполнение приятных результатов, – с точки зрения Лотце должен быть дан такой ответ: и потому и по другому побуждению вместе, и не только в силу того, что оба побуждения в живом человеке нераздельны, но и в силу того, что удовольствие, испытываемое от исполнения нравственного долга, есть удовольствие высшего порядка, свидетельствующее нам о высшей духовной ценности и по своему качеству или содержанию совершенно отличное от удовольствий порядка низшего. Иллюстрируя это примером, можно сказать: и исполнитель нравственного закона и его нарушитель могут испытывать от дел своих удовольствие, но, очевидно, удовольствие это не одного и того же рода: иная сладость греха и иная сладость добродетели, и совершающий первый, конечно, не будет наслаждаться тем, т. е. таким же по качественному содержанию удовольствием, какое сопровождает осуществление второй. Естественно, если такой взгляд на дело дает Лотце право выступить красноречивым и горячим апологетом христианского учения о загробном блаженстве. Он иронизирует над тем «героизмом чистого разума, который считает свое стремление чуть не опозоренным, если ему в качестве награды предлагается царство небесное и вечное блаженство». Он указывает, во-первых, на то, что и христианство требует для достижения блаженства не меньших жертв от человеческого сердца, чем какие возлагаются на последнее и этим самодовольным героизмом, и, во-вторых, на то, что и автономная ревность к добродетели в сущности стремится также к своему высшему благу, которое оно видит в самоуважении или в удовольствии от благородной гордости:

разница только в том, что здесь «чопорный и гордый эвдемонизм самоуважения, которое довольствуется само собою», а там «эвдемонизм смирения, которое, не удовлетворяясь собою, ищет своего высшего блага в том, чтобы оказаться состоятельным не пред самим собою, а пред Богом и снискать Его благоволение».<sup>63</sup> Разумеется, было бы заблуждением считать удовольствие само по себе высшей целью человеческих стремлений и основой нравственной деятельности, а моральным законам приписывать только производную ценность, как условиям удовольствия: напротив, стремление к удовольствию само по себе лишено моральной ценности и если получает таковую, то только по суду совести.<sup>64</sup> Но если и так, если, с другой стороны, нельзя отрицать, что человеческое сердце, даже и не питая надежд на блаженство, способно к величайшему самопожертвованию, то все же мировоззрение, допускающее, чтобы добродетель исчезла без возмездия, оказывается, как невольно соглашаются и сами автономисты, неполным. И действительно, без высшего блага нравственное деяние, направленное только к созданию определенного внешнего положения или определенного внутреннего состояния, ничем не отличалось бы от всякого слепого действия силы природы, кроме сопровождающего его чувства долга: для кого и для чего производится эта работа на безличные законы, это голое производство фактов, остается непонятным, а чрез это подрывается всякая энергия. Если основой христианской нравственности служит «любовь к живому Богу, жажда получить одобрение не от себя самих, а от Него», то следует сказать что «никогда наука не найдет основы более ясной, а жизнь более прочной». Конечно, у тех, кто ратует против всякого эвдемонизма, нельзя оспаривать формального права подвести под упрек в эвдемонизме также и христианское учение, но, разъясняет Лотце, есть эвдемонизм и эвдемонизм, как есть удовольствие и удовольствие. Ригористы автономной морали в том и погрешают, по убеждению нашего философа, что не различают удовольствия по их качественному содержанию, говоря только об удовольствии вообще.<sup>65</sup>

Нельзя отрицать, что в изложенном пункте учения Лотце о чувствовании действительно, если не дается полного разрешения проблемы соединимости бескорыстного осуществления добродетели по сознанию долга с надеждою на блаженную награду за ее осуществление, то указывается путь к ее разрешению.

Не будем касаться других пунктов учения Лотце, благоприятствующих христианскому веросознанию (рассмотрение их войдет в предполагаемое изложение учения нашего философа об Абсолютном и его этики): полагаем, что и сказанного достаточно, чтобы видеть не философское только, но и богословское значение системы этого мыслителя, и, в частности, тех отделов ее, которые подлежат рассмотрению в предлагаемом сочинении.

### III. Краткие сведения о жизни и деятельности Лотце

Рудольф Герман Лотце, сын военного врача, родился в 1817 г. в Баутцене. Среднее образование он получил в гимназии г. Циттау, а высшее в Лейпцигском университете, куда поступил в 1834 г. с намерением посвятить себя, подобно отцу, медицине. Занятия медициной стояли в необходимой связи с изучением естественных наук. Лотце не только приобрел основательные познания и в первой и в последних, но, имея среди профессоров таких выдающихся ученых своего времени, как Вебер, Фолькман и Фехнер, он настолько вообще ориентировался в установленном ими новом курсе научного движения, что и сам впоследствии успешно выступает новатором по различным вопросам; в частности же теперь именно в нем возникает и крепнет убеждение, что истинный прогресс в этих науках возможен на почве только точного метода, а не натурфилософских спекуляций. Наряду с этим, в нем заявляет себя столь же интенсивный интерес к философии. По собственному признанию Лотце,<sup>66</sup> первое, что влекло его к философии, это – присущая ему живая склонность к поэзии и искусству, фактическим выражением которой служит изданный им (в 1840 г.) сборник стихотворений. Отсюда, прежде всего, его особенная любовь к той области философского ведения, которая называется эстетикой или философией прекрасного и которая не только служит предметом специальных исследований нашего философа, но и кладет сильный специфический отпечаток на все его мирозерцание. Новейший биограф Лотце подчеркивает еще другую личную черту будущего философа, несомненно также отразившуюся на направлении его мысли, это – «религиозное самоуглубление», которое проявилось и в содержании его поэзии и в самом взгляде на поэтическое творчество: «всякое поэтическое искусство, говорит он устами одного героя своей поэмы, приходит от Бога, им живет и движется; поэтому не только неправильно изгонять из него направление к сверхчувственному, но и невозможно».<sup>67</sup> Все это делает



понятным, почему и из направлений философии для него наиболее симпатичным оказалось идеалистическое, представленное в великих системах Фихте, Шеллинга и Гегеля, – впрочем, не со всеми его крайностями (несостоятельность которых обнаруживалась для Лотце уже по несоответствию их с данными естественных наук), а в его общих тенденциях. Профессором философии в Лейпциге в то время был Г. Вейссе. Преподаванию этого «превосходного друга и учителя» Лотце приписывает «решительное и в своих результатах навсегда оставшееся для него дорогим влияние» на свое философское развитие.<sup>68</sup> По окончании университетского курса, в 1838 г. Лотце получает степень доктора сначала философии, а потом – медицины, с осени же следующего 1839 г., в звании приват-доцента, преподает медицинские и философские науки в Лейпцигском университете. В 1842 г. Лотце – уже экстраординарный профессор философии, а в 1844 году приглашается на философскую кафедру в Гёттинген, на место умершего (в 1841 г.) Гербарта, каковую занимает до апреля 1881 года, когда переходит в Берлинский университет. В Берлине, впрочем, Лотце прожил только около трех месяцев: 1 июля 1881 г. он скончался от болезни сердца.

Сорок лет профессорской деятельности Лотце посвящено было не только преподаванию, но и неустанному литературному труду. В течение этого времени почти ежегодно (с перерывами от 2 до 6 лет, когда готовились *Mikrokosmos*, *Geschichte d. Aesthetik in Deutschland* и *System d. Philosophie*) философ или издает целое исследование, или пишет статью для журнала или словаря.<sup>69</sup>

Можно, вместе с проф. Pfeiderer'ом,<sup>70</sup> различать три фазы в писательской деятельности Лотце, которая, как и естественно ожидать, шла по двум направлениям: естественнонаучному, частнее, медицинскому и философскому. Первая фаза относится к сороковым и началу пятидесятих годов прошлого столетия. В это время появились (мы отмечаем здесь только главнейшие произведения): «*Metaphysik*» в 1841, «*Allgemeine Pathologie u. Therapie als mechanischen Wissenschaften*», в 1842 г., «*Logik*» в 1843 г., «*Allgemeine Physiologie d. körperlichen Lebens*»

в 1851 г., «Medizinische Psychologie oder Physiologie d. Seele» в 1852 г. К этому же периоду времени относятся статьи, помещенные в Handwörterbuch d. Physiologie, изд. R. Wagner'ом («Leben, Lebenskraft», «Instinkt» «Seele и Seelenleben») и в некоторых журналах: «Bemerkungen über Begriff d. Raumes» (Zeitschrift f. Philosophie u. spekulative Theologie, 1841 г) «Herbarts Ontologie» (ibid. 1843), «Psychologische Untersuchungen. lieber d. Stärke d. Vorstellungen (Ztschr. f. Philos. u. ph Krit. 1853)» «Ueber d. Begriff d. Schönheit» (в Göttinger Studien. 1845 г.), «Leber Bedingungen d. Kunstschönheit» (ibid. 1847 г.).

В этих уже работах, которые в известном смысле могут быть названы предуготовительными, ясно выражена главная тенденция философии Лотце: определить и в равной мере охранить надлежащие права как этико-религиозного идеализма, так и естественнонаучного реализма. Из этих работ наибольшее значение имеет «Medizinische Psychologie», по справедливому замечанию того же Pfeiderera,<sup>71</sup> еще доселе «в высшей степени достойная внимания книга, в которой некоторые главные вопросы психологии обстоятельнее и, может быть, яснее разработаны, чем в позднейших сочинениях».

Если в произведениях первого периода естественнонаучные и философские (этико-религиозного характера) тенденции выступают параллельно, как одинаково сильные и правомерные, то в произведениях второго периода, относящихся к половине пятидесятих и шестидесятым годам XIX ст., Лотце стремится связать их в одно целое, подвести под один высший принцип. В это время им написан знаменитый «Mikrokosmos... Versuch einer Antropologie», в 3-х томах, 1856–1864 г., полемическое (прот. Фихте-Мл.) «Streitschriften», 1857, и «Geschichte d. Aesthetik in Deutschland», 1868 г. Последнее сочинение, представляющее собою обширный и основательный историко-критический труд написано по поручению Мюнхенской академии наук для предпринятого ею большого издания – «История наук в Германии», и для характеристики, основных воззрений Лотце имеет, хотя и немаловажное, однако все же, по особенностям своей задачи, меньшее значение, чем первый труд, в полноте излагающий в его существенных положениях

все мировоззрение Лотце. По своим внутренним и внешним достоинствам – по глубине и возвышенности мыслей, по основательности трактации, по всюду проникающему его благородному одушевлению к защите идеальных ценностей и, наконец, по изяществу изложения, «Микрокосм» Лотце представляет образцовое произведение, составляющее, по отзыву Rehnisch'a, украшение не только в специально-философской, но и во всей немецко-национальной литературе: оно может быть поставлено наравне с «Космосом» Гумбольдта и с «Идеями к философии истории человечества» Гердера.<sup>72</sup> «Ни в каком другом его сочинении все стороны таланта Лотце не проявились столь полно и целостно, как в этом».<sup>73</sup> Внешним поводом к появлению Mikrokosmus'a было предложение, сделанное нашему философу со стороны книгопродавца Hirzel'a – написать «антропологию и естественную историю человеческого рода»; однако к этому присоединились и особые внутренние побуждения самого Лотце, которыми собственно и обусловлены были план и содержание нового труда, можно думать, не вполне совпадавшие с намерениями книгопродавца – издателя. Лотце озабочен был, говорит М. Wentcher в своем обстоятельном обзоре истории появления и содержания трудов Лотце, тем, чтобы «своим исследованиям, которые доселе почти исключительно были посвящены естественнонаучным основам жизни, дать некоторое восполнение, в котором должно быть обращено внимание на нравственно-религиозную сторону человеческой жизни и ее проявление в истории. Такое восполнение должно было представляться тем необходимее, что собственная позиция Лотце в его прежних сочинениях, именно его выступления против жизненной силы и за «механическое природопонимание», существенным образом (хотя и вопреки намерениям автора) содействовали тому, чтобы усилить материалистические наклонности и предрассудки века. Теперь материализм необычайно распространился и прямо сделался силою».<sup>74</sup> Действительно, как констатирует сам Лотце, теперь «большую часть наших современников одушевляет глубокая ненависть ко всему, что называется духом, и далее там, где ссылка на какой-нибудь принцип, который ему (духу)

подобен, не противоречит никакому их научному постулату, они, тем не менее, с негодованием отвращаются от него, чтобы с удовольствием пожирать пыль и с восторгом считать себя произведением слепейшей и неразумнейшей необходимости».<sup>75</sup> Если это замечание высказано было Лотце в *Metaphysik*, т. е. 23 года спустя по выходе в свет I т. «Микрокосма», то не менее, конечно, оно было приложимо и ко времени появления этого труда, когда, как отмечается в предисловии к последнему, дальнейшие успехи механической науки грозили «микрокосму человеческого существа», вследствие «широкого распространения материалистических взглядов, которым хотелось бы свести всю духовную жизнь к слепому действию телесного механизма».<sup>76</sup> Лотце и ранее выступал против материализма и против крайностей применения механической точки зрения ко всей области действительного мира, тогда как она применима только к *одной* стороне последнего, каковая, притом, не включает еще в себе истинной действительности; и ранее Лотце указывал, что только в идеалистическом мировоззрении дается истинный образ мира; но все такие его выступления и указания носили характер частных, попутно брошенных мнений, внутренняя связь которых с проводимым тем же Лотце «механическим природопониманием», еще оставалась не выясненной, и которые, поэтому, могли казаться беспочвенными. Сам философ признает, что его средняя между двумя противоположными взглядами позиция казалась столь неопределенною, что мнения его каждою из крайних сторон истолковывались в свою пользу. Теперь, издавая свой «*Mikrokosmos*», он ясно и определенно заявляет, что вовсе не хотел своим посредничеством делать уступки то тому, то другому из крайних взглядов, почему задачей своего нового труда ставит выяснить, что, хотя механизм безъизъятно распространен во вселенной, однако роль, какую он должен выполнить в мироздании, имеет подчиненное значение. Но выясняя это подчиненное значение, Лотце, конечно, должен был выяснить и те начала, которым подчинен механизм, т. е. высшие идеальные ценности, объединяемые в Боге. Поэтому полная задача *Mikrokosmos*'а состояла в раскрытии

обосновании идеалистического мировоззрения этико-религиозного характера: излюбленным от юности мыслям и убеждениям, ранее только фрагментарно и перспективно высказываемым, философ, имея в виду и данные новейшего естествознания, хочет дать систематическое выражение и завершение. Задача же эта осуществляется Лотце не с теоретической целью, а с жизненной – с тем, чтобы дать ответ на вопросы: какое значение имеет человек и человеческая жизнь, как с постоянными ее явлениями, так и с изменчивым ходом ее истории, в великом целом природы, постоянные влияния которой мы, благодаря результатам новейшей науки, чувствуем на себе теперь более, чем когда-либо,<sup>77</sup> – что, конечно, стоит в соответствии с заглавием сочинения.

К последнему – третьему периоду литературной деятельности Лотце принадлежит его «System d. Philosophie», первая часть которой – Logik (в трех книгах) вышла в свет в 1874 г., а вторая – Metaphysik (тоже в трех книгах) – в 1879 г. В этом труде Лотце имел в виду представить в надлежащей полноте, научной обоснованности и стройной системе мысли, составляющие итог его научно-философской деятельности, и тем дать своему мировоззрению окончательный вид. Но, к сожалению, за смертью философа, труд этот остался незаконченным, именно, как уже отмечалось выше, мы не имеем от Лотце третьей части его «Системы философии», части самой интересной и самой важной, которую он, как видно из предисловия ко 2-й части Метафизике, намерен был посвятить вопросам этики, эстетики и философии религии, т. е. тем именно вопросам, которые имеют кардинальное значение в его философии.

Своею профессорскою и литературною деятельностью Лотце выполнил миссию, за которой справедливо признается историческое значение. Начало этой деятельности падает на те годы прошлого столетия, когда в направлении умов произошла реакция. Звезда идеализма, нашедшего свое блестящее и завершительное выражение в системе Гегеля, начала меркнуть, и на смену ему смело поднял свою голову материализм, под водительством Бюхнера разрешавший все мировые загадки

учением о силе и материи и выступавший под знаменем импонирующего всем своими успехами естествознания, которое противопоставляло себя философии. Естественно, если, вместе с отвращением к идеализму, начало распространяться отвращение к философии вообще, и не только в обществе, но и в университетах.<sup>78</sup> Такое антифилософское настроение было сильно еще в 70-х годах прошлого века, как о том свидетельствует Фалькенберг. Свою последнюю статью о Лотце он начинает личным воспоминанием о годах своего студенчества. Когда Фалькенберг, прослушав в течение летнего семестра 1874 г. курсы философии у профессоров университета в Галле, в октябре приехал в Эрланген и там записался также как «studiosus philosophiae», то вносящему его в список проректору, химику по специальности было совершенно непонятно, чтобы кто-нибудь мог посвятить себя философии. «Что я вижу? Философии?» вскричал он с ужасом и негодованием. «Спекулятивной философии. Да это невозможно: ведь она уже давно умерла». Действительно, замечает Фалькенберг, и тогда еще господствовал материализм, которому «новая вера» Штрауса прибавляла новых верующих.<sup>79</sup> Тем более преобладало такое антифилософское и материалистическое направление в начале ученой деятельности Лотце. Поэтому ему справедливо и ставится в заслугу, что, когда с падением престижа гегелевской системы пошатнулся престиж и философии, а вокруг бушевал прилив материалистических волн, – в это-то «худшее время упадка и робкого отступления» Лотце явился вождем в борьбе за права и честь философии среди своих современников: он «мужественно и решительно поднял валявшееся, можно сказать, в пыли знамя царицы наук», бодро понес его и столь высоко его поставил, что за ним также и другие философы «снова почувствовали мужество и доверие к себе».<sup>80</sup> Едва ли кто другой, кроме Лотце, и мог с таким успехом восстановить престиж философии и в академических кругах и в обществе. Для выполнения такой задачи требовалась не только философская, но и естественнонаучная компетентность: нужно было не только положительно выяснить значение философии и ее права, но и

опровергнуть нападки на нее со стороны представителей естественнонаучного материализма, а с последним борьба тогда только могла быть успешна, если борющийся был в курсе дела и в области естественнонаучной, мог располагать тем же оружием и теми же методами, какие были в руках противников. Этим условиям борьбы за философию против материализма и мог более, чем кто-либо другой, удовлетворять Лотце, равномерно получивший философское и естественнонаучное образование и в своей научно-философской деятельности заявивший одинаковую компетентность в той и другой области ведения. Неудивительно, если, при такой компетентности, а вместе при силе его ума и таланта, Лотце, по заявлению одного ученика его, в течение многих годов, «и устно и особенно письменно – далеко за пределами тесного круга учеников и знакомых – был для весьма многих превосходнейшим учителем и вождем в философской области», «для нас и между нами современниками был великим в философии». <sup>81</sup> И если философия более, чем какая другая наука, нуждается в авторитетных вождях, в которых концентрируется широкий поток мыслей, принадлежащей философствующим умам, причем партийная борьба, благодаря таким людям, проходит более мирно, так как разные стороны сходятся в общем признании их трудов и заслуг и более правильно происходит обмен противоположных взглядов, благодаря которому совершается развитие науки, – то таким философским вождем в течение многих лет, говорит другой ученик, был Герман Лотце, который, вместе с тем, после Гегеля, Шеллинга, Гербарта и Шопенгауэра, был единственным выдающимся профессором, сумевшим собрать около себя большой круг воодушевленных и горячих приверженцев и почитателей. <sup>82</sup>

О достоинствах и успехе его устного преподавания нам свидетельствуют его бывшие и доселе еще здравствующие слушатели. Слушавший его в 1871 г. наш отечественный философ проф. М. И. Каринский отмечает в своем «Критическом обзоре и последнего периода германской философии», что «Лотце всеми признается одним из самых замечательных (если не самым замечательным) мыслителей

нашего времени в Германии; он и поныне состоит профессором Гёттингенского университета и собирает в своей аудитории едва ли не столько же слушателей, сколько имеет в Иене Куно-Фишер, хотя Лотце и не отличается теми особенностями таланта преподавания, которые производят такой сильный эффект при чтениях Куно-Фишера».<sup>83</sup> Равным образом и слушавший его двумя годами позже известный историк философии проф. Фалькенберг свидетельствует о том «искреннем почтении, какое оказывали Лотце и многочисленные слушатели и весь Гёттинген». Сам он считает за «высокое счастье», что ему пришлось прослушать два семестра этого «выдающегося систематика», который «умел нас приковывать к себе тихим течением речи, наполнять уважением к точности исследования и доводить до высшего понимания».<sup>84</sup> «Мягкими, но строго-научно, даже до педантизма обстоятельно взвешенными и со всех сторон критически проясненными были его суждения», свидетельствует о Лотце третий слушатель – проф. Каспари: «рельефное выражение этого благородного и честного образа мыслей мы находим в композиции и изложении его сочинений», – изложении, которое обычно умеют достаточно ценить только знатоки и специалисты. Познания Лотце, соответственно ходу его занятий, были чрезвычайно обширны. Он был всюду «дома», а в своем тесном кругу одинаково интересно и поучительно беседовал и по вопросам филологии и искусства, и по вопросам преподавания и воспитания и о трудных проблемах философии. «Его благородная, возбуждающая, скромная и располагающая к себе личность останется незабвенною для всех, кто входил в какие-либо сношения с этим превосходным мужем. Лотце не хотел блеснуть внешностью и выступать с важностью; никогда не ставил он своей личности выше дела; ничто не было так далеко от него, как честолюбие и ученое высокомерие».<sup>85</sup>

Таков он был как профессор и в личных отношениях с учениками. Но влияние Лотце, как уже было сказано, распространялось и за пределы круга его непосредственных слушателей и собеседников, именно благодаря его писательской деятельности. Фалькенберг заявляет, что во



время его студенчества Лотце «был один из немногих философов, которые читались и читались с жаром и радостным сочувствием. Хотя у кого была жажда до трагических потрясений, тот хватался за Шопенгауера, однако в широких кругах как образованная, так и ученого мира приветствовалось как спасение, что Лотце в естественных науках исследователь-специалист, а не случайный только любитель, воздвиг, не вопреки результатам точной науки, но восходя от них, идеалистическое мировоззрение, которое приводило новых друзей долгое время пренебрегаемой философии. Он завоевал сердца современников своим трехтомным «Микрокосмом», этим странствованием чрез область антропологии (в самом широком омысле), начинающимся с души и тела и их взаимоотношения, продолжающимся глубокомысленной философией истории и заканчивающимся высотами метафизики и философии религии». Немногие сочинения нашли такое широкое распространение, как эта прекрасная книга».<sup>86</sup> Других исследователей привлекает к сочинениям Лотце не только изумительная полнота знаний в разнообразнейших областях науки, находчивость в доказательствах и прямо классический стиль его речи, по которому он стоит «в ряду корифеев нашей умственной аристократии», но и «спокойная чисто фактическая метода его полемики, его тонкочувствующая, привлекающая личность, которая всегда заботится только о разъяснении спорных точек зрения».<sup>87</sup> Сопоставляя Лотце с Гердером, находят, что, если первый не ставит, на место спокойно идущих, связанных рассуждений, полных чувства восклицаний, как это часто случается у второго, то, тем не менее, он стремится к тому, чтобы выяснить, защитить и часто даже с помощью тонких метафизических дедукций оправдать точку зрения чувствующего сердца, которая вместе с тем есть большею частью и точка зрения беспристрастного наблюдателя. Отсюда Лотце далек от того чтобы всюду с чисто логическою остротою отграничивать мысли, по возможности антитетически противопоставлять их, располагать их в правильные, следующие только одному направлению ряды, но, подобно поэту, дает им мягкие очертания и старается прежде всего о том, чтобы изменения во

взгляде на предметы обозначить посредством тех нежных изменений чувства, какие отсюда вытекают.<sup>88</sup> В своем «Микрокосме» он прямо заявляет, что более всего озабочен тем, чтобы установить личное отношение к сердцу читателя и «чрез разъяснение какой-нибудь темноты, решение какого-нибудь сомнения, открытие какого-нибудь нового горизонта, успокоить, облегчить и утешить чье-либо удрученное сердце».<sup>89</sup> Отсюда, именно в «Микрокосме» изложение у Лотце, по общему признанию, получает особенную прелесть, почему это образцовое произведение читается с постоянным интересом и наслаждением. Но с этою привлекательною стороною в изложении Лотце неизбежно связана и сторона невыгодная – с точки зрения логической точности, систематичности, расчлененности и планомерности. Как вообще у философов идеалистически-созерцательного типа, с поэтическим складом, у Лотце в его изложении – и это нужно сказать не об одном только «Микрокосме» – синтез преобладает над анализом, полные идеального смысла и проникнутые чувством образы не легко укладываются в сухие рамки логических определений, расположенных по строгому плану. Полносодержательность идей и трудность представить ее в логически расчлененном виде имеют своим последствием то, что, во-первых, мысли свои Лотце излагает обычно в периодической речи, в которой старается охватить по возможности полнее все признаки и все отношения трактуемого предмета и в которой, кстати сказать, он является образцовым стилистом, и, во-вторых, так как охватить таковые ему не всегда удастся, он об одном и том же предмете говорит неоднократно, раскрывая последний, при этом, почти всякий раз с новой стороны; и это мы видим не только в его различных сочинениях, но и в одном и том же, иногда даже на одной странице. На ясности и последовательности трактации такие свойства изложения отражаются столь невыгодно, что иногда требуется особенная сосредоточенность и осведомленность в основах мирозерцания Лотце для того, чтобы установить нить, связующую ход мыслей философа.

Отметить особенности Лотцева изложения мы считаем необходимым потому, что они неизбежно отражаются и на

излагателях его учения. Конечно, излагающий учение Лотце ставит себе задачу воспроизвести в связном виде все мысли философа, касающиеся известного предмета, а для этого он должен иметь в виду все вариации его рассуждений об этом предмете. Но так как оригинальная, одушевленная речь и классический стиль автора не может не затронуть в положительную сторону читателя и излагателя его учения и так как, с другой стороны, фразеологии Лотце, по справедливому замечанию Рибо,<sup>90</sup> нельзя изменить, не искажая смысла его доктрины, то естественно, если излагающие учение Лотце не ограничиваются сухим перечнем его научно-философских положений, а желают воспроизвести последние по возможности ближе к указанным особенностям трактации Лотце; тем более, что не всякому нравится, – да это и довольно трудно, – вкладывать живую, проникнутую чувством и ярко отражающую личность писателя, речь в Прокрустово ложе сухих, бесцветных и безличных тезисов. Автор настоящей книги, заботясь о полноте изложения учения Лотце по существу его содержания, также позволил себе сохранить по возможности и форму, в какой это содержание представлено у Лотце и которая столь характерна для философско-литературной физиогномии последнего.

#### IV. Отношение Лотце к предшественникам философов

а) *Лотце о своем отношении к предшественникам.* О своем отношении к предшественникам сам Лотце, как уже отмечено, говорит, что первое побуждение к философии дала ему отличавшая его живая склонность к поэзии и искусству, причем влечение это нашло свое удовлетворенье не в системе Гербарта, в зависимость от которого нередко ставили нашего философа, но в великом кругу тех воззрений, которые, благодаря Фихте, Шелленгу и Гегелю, в развитии своем представляли собою скорее характерный род умонастроения образованных классов, чем одну систематически завершенную дисциплину, почему и давали Лотце необходимую свободу для сомнения. Если чье-либо влияние в данном отношении было для него решительным и навсегда оставившим свои следы, то, как также уже было упомянуто выше, – влияние его учителя Вейссе: ему, говорит он, я обязан многим, – «как бы мало заметно ни было это отношение из моей позднейшей деятельности», – обязан не только возбуждениями к более широким сферам исследования, но и положительным приобретением – в виде определенного «круга мыслей», которому Лотце остался верен во всю последующую жизнь. Занятия медициною ставили Лотце в необходимость изучать и естественные науки, а это, с одной стороны, дало ему возможность проникнуть в несостоятельность философских взглядов Гегеля, а с другой, придти к тем мыслям, которые и дали повод ставить его философию в особенную зависимость от Гербарта. Такую зависимость сам Лотце решительно отвергает. Те мысли, говорит он, которые считаются гербартовскими, на самом деле получили свой генезис не столько от Гербарта, сколько из физики.<sup>91</sup>

Приведенное собственное заявление Лотце, соответствуя действительному положению вещей, как оно представляется из самого содержания его сочинений, дает и прямой ключ к уяснению генезиса его философии, Философия его – плод

вполне оригинального творчества, изнесенный из глубин духа этого выдающегося мыслителя. Подобно тому, как душевная жизнь во всех ее проявлениях представляет собою, по учению нашего философа, только многообразную и специфическую реакцию самой души, взятой в целом, на многочисленные внешние и внутренние воздействия, причем воздействия эти не только не входят в готовом виде в душу, но по природе своей диспаратны с реакцией, так и философское мирозерцание Лотце является только оригинальной реакцией его проникнутого благородным идеализмом духа, всегда не с одной только пронизательностью мысли, но и со всею глубиною чувства и с неослабевающе интенсивностью нравственной тенденции, реагирующего на те воздействия, какие он встречал в окружающей его научно-философской атмосфере и из которых ни одно, можно сказать, не входило неизменным, как готовый вклад, в его философское мирозерцание. Трудно, поэтому, генезис его философии выяснять чрез историческое предположение ей предшествующих мыслителей, оказавших влияние на Лотце. Далее и признаваемое самим Лотце влияние учителя его Вейссе выступает, по собственным словам, Лотце, слишком мало заметно в позднейшей деятельности последнего; тем более это нужно сказать о других философах. Внешним показателем этих внутренних отношений может служить то обстоятельство, что Лотце при систематическом изложении своих взглядов редко делает прямые и точные ссылки на своих предшественников: он имеет дело со взглядами, а не с лицами, – притом, более со взглядами, характерными для целого круга лиц известного направления, чем принадлежащими одному лицу; да и самые взгляды эти интересны для него лишь в видах выяснения собственных мыслей, а не в качестве готового материала для построения своей системы. Естественно, если исследователи разных отделов философии Лотце, когда, хотят выяснить его отношение к другим мыслителям вынуждаются делать только сопоставление его с последними, констатируя, притом несогласно, сходство или различие его по отношению к ним, но не отваживаясь утверждать зависимость. Естественно также, что при установке этой связи Лотце с предшествующими

ему философами прежде всего должны быть приняты во внимание те места из его сочинений, где он сам ставит себя в положительное или отрицательное отношение к своим предшественникам.

б) *Отношение Лотце к Канту.* Трудно с полной определенностью установить зависимость Лотце от Канта, в учении которого имеют свой корень системы Фихте, Шеллинга и Гегеля и к которому, поэтому, и наш философ должен был стать в то или иное отношение. Одни утверждают, что Лотце «никогда в познавательном-критическом методе не удалялся очень от Канта»,<sup>92</sup> что « в вопросе о самом происхождении метафизического знания Лотце ближе, чем кто-либо другой из наиболее замечательных мыслителей после-кантовского периода, стоит к Канту».<sup>93</sup> Другие, напротив, считают его «предкантианцем после Канта» и «архидогматиком».<sup>94</sup> Нужно сказать, что и для того и для другого взгляда есть основания. Если взять отдельные пункты философии Канта, то у Лотце можно найти достаточно соприкосновения с последним. Так, подобно Канту, Лотце необходимым условием истинного знания считает раскрытие необходимых предположений о бытии, заложенных в самой природе нашей мысли и признаваемых априорными, утверждает примат практического разума перед теоретическим; разделяет он также и некоторые другие мысли Канта из его «Критики чистого разума», «Критики силы суждения» и «Религии в границах одного только разума». Однако, за всем этим согласием в одних частных пунктах, не менее явственно выступает разногласие в других, детально и указываемых исследователями.<sup>95</sup> Не входя в подробности, мы в настоящем случае отметим только *принципиальное* расхождение Лотце с Кантом в двух основных пунктах. Во-первых, если Кант считает безусловно необходимым предварять всякое метафизическое исследование гносеологией или, точнее, критикой разума, то Лотце, как мы будем иметь случай говорить подробнее ниже, держится совершенно противоположного взгляда. Во-вторых, Лотце не разделяет взгляда Канта на невозможность метафизики: подобно великим представителям после-кантовского идеализма, и он создает

целую метафизическую систему. При этом, среди других метафизических опытов после Канта, его система характерно отличается тем, что он, строя ее, хочет дать завершение «коперниковской» точке зрения Канта. Так как при обычном предположении, что наши познания должны сообразоваться с предметами, задача метафизики не разрешается, то Кант пробует разрешить ее при допущении обратного предположения, что предметы должны сообразоваться со свойствами нашей способности познания. Это приводит его к учению об априорных формах чувственного и рассудочного познания, о познаваемости для нас и во внешнем и во внутреннем мире только явлений, а не вещей в себе, и о всеобщности и необходимости как синонимах объективности наших познаний: все, что за пределами мира явлений, недоступно нашему познанию, как напр., даже наша душа сама по себе, и все, что в области познаваемого не носит черты всеобщности и необходимости – субъективно, как напр., содержание наших ощущений. Разделяя этот взгляд в некоторой его части, Лотце не согласен, однако, признавать непознаваемость нашей души по ее существу, невозможность вообще метафизического знания и субъективность чувственных представлений. В этом случае он основывается на таких положениях, которые представляют собою вышеупомянутое завершение «коперниковской» точки зрения Канта. Проблема метафизического познания не потому только не поддается решению, что, как говорит Кант, ставится требование согласовать наши познания с предметами, а не наоборот, но и потому, что держатся ложного предубеждения, будто бы наше познание существует только для того, чтобы отражать в нашем сознании вещи, так, как они существуют в действительности. Почему не перевернуть этого отношения между познанием и внешним бытием? Не познание наше есть средство – отображать с возможною точностью мир внешних объектов, а последний является средством путем разнообразных воздействий вызывать в нас самоценный мир представлений и связанных с ними внутренних состояний. Этот внутренний мир не только представляет собою часть истинной

действительности, но по нему мы можем судить о свойствах истинной действительности вообще. Истинное бытие и есть мир субъективности, бытие внутри духа, и реальны только духовные существа; что же касается мира объективного, то его назначение – возбуждать только в духовных существах означенные субъективные процессы. Если Кант, отнеся на долю субъекта все квалификации объективного, видел, однако, в таких квалификациях только средство доступного человеку постижения объекта, то автор «Микрокосма» идет далее: он видит в них уже не средства, а цель, к которой направлено воздействие объектов, только в мире субъективных процессов превращающееся из простого бывания «в явление истинно сущего».

Но характернее всего различие между Кантом и Лотце в вопросах гносеологии. Здесь мы должны войти в некоторые подробности гносеологии последнего, именно выяснить его учение **об основных предположениях разума**.

Кант в основу философского исследования ставит гносеологию – «Критику чистого разума». Предварение гносеологическими изысканиями метафизических, логических, этических и проч. рассуждений стало после Канта обычным, можно сказать, даже обязательным, делом в области философии. Лотце уже в первом своем философском труде – Метафизике 1841 года становится на совершенно противоположную точку зрения. «Может казаться, говорит он, будто бы всякому применению познания в отношении к вещам должно предшествовать знание ценности такого познания и способности к нему, будто бы требуется критика разума, которая чрез простое наблюдение того, что в нас происходит, обнаруживала бы действительные движения мысли и указывала бы им границы их значимости... Но в действительности весь вопрос об истине вещей, или критика разума, есть вопрос, не предшествующий метафизике, а имманентный ей: нельзя сперва говорить об отношении духа к вещам, чтобы потом сказать о вещах то, что им, соответственно этому отношению, может быть приложено; но должно сначала говорить об отношении объективного друг к другу так, как определяется это



чрез закономерность познания, и этому положению подчинить отношение между нами и вещами уже как специальный случай».<sup>96</sup> Этому же взгляду Лотце остается верен и в своих позднейших трудах, именно в своей «Системе философии». И здѣсь он отказывается от предварительных изысканий по теории познания, потому, что, как говорит он, «слишком много, по моему убеждению, теперь в этом направлении столь же бесплодно, сколь с неосновательными претензиями, наработано... Полное претензий занятие теориями познания, напротив, очень редко приводило к действительному приобретению, и даже не само изобретало методы, с какими поддерживала себя беспредметная спекуляция; напротив, именно задачи вынуждали находить методы решения их: ведь скучно постоянно точить нож, если им ничего не думают резать... Каждый должен допустить в конце концов, что об истине и способности к истине нашего познания мы не можем достигнуть никакого независимого от самого нашего же познания приговора: само оно должно определить границы своей компетенции... Чтобы решить, как далеко оно может доверять себе в своем суждении о природе действительного, оно должно выяснить себе, что собственно оно должно утверждать, в постоянном согласии с самим собою, об этой действительности. Только содержание этих необходимых предположений, которыми определяется понятие действительного, служащее проблемою, может уполномочить нас судить о дальнейшем отношении разума к этому его предмету, т. е. или утверждать непознаваемость конкретной природы предмета, или также, по связи всех мыслей, показать полную беспредметность произведенного разумом понятия вещи, или, наконец, с верою, не требующею дальнейшего доказательства, утвердиться на этом понятии в определенном самим разумом смысле».<sup>97</sup> Вот почему Лотце и находит в действительности совершенно невыполнимою задачу «Критики чистого разума» Канта: «совершенно невозможно, говорит наш философ, определить границы, внутри которых разум может иметь знание о вещах, если для решения этого вопроса не предположить заранее как уже готовых: известного

представления о природе познающей души, известного представления о природе представляемой вещи и, наконец, известного представления об отношении, в котором вещь стоит к душе, т. е. если не видеть уже осуществленную, по крайней мере, часть действительной метафизики, чтобы на ней основать ту критику разума. Мы должны идти обратным путем: прежде всего, мы должны рассудить, что мы должны думать о вещах и связи между ними, и найденный результат мы должны потом применить к взаимоотношению между вещами и нами и определить, как далеко может простираться наше познание, – потому что взаимодействие между нами и представляемыми объектами есть только единичный случай тех отношений, которые мы признали бы существующими в действительности вообще между двумя элементами или вещами».<sup>98</sup>

Из всего этого, Лотце устанавливает два главных вывода: 1) «Происхождение нашего познания и его отношения к объектам мы должны, – хотим это или нет, – подчинить тем утверждениям, которые наш разум в силу необходимости своей природы ставит о каждом действительном происхождении и о действии каждого элемента действительности на другой».<sup>99</sup>

2) «Каждый волею-неволею должен в последней инстанции всякое предлежащее ему утверждение и всякий представляемый опытом факт обсудить по основаниям, принудительная сила которых навязывается его мысли с непосредственной очевидностью; – говорим: в последней инстанции; ибо даже тогда, когда он предпринял бы право этой очевидности подвергнуть испытанию, он должен бы все-таки свое окончательное утверждение или отрицание этого права всегда опять основывать на такой же очевидности приведенных для этого решающих оснований».<sup>100</sup>

В виду этого, при изложении гносеологических рассуждений Лотце удобнее всего распределить излагаемый материал по двум рубрикам: А) основные предположения разума и Б) основы достоверности этих предположений.

## **А) Основные предположения разума**

а) *Виды основных предположений.* Лотце различает несколько видов таких предположений: прежде всего метафизические, затем логические и, наконец, связываемые им в одну группу: этические, эстетические и религиозные.

Под метафизическими разумеются те всеобщие и необходимый «предположения, которые, не мы одни только, по нашему индивидуальному образу мыслей, но общий дух вынужден делать о природе сущего, как такового».<sup>101</sup> Главное из таких предположений состоит в том, что в связи вещей существует закономерный порядок.<sup>102</sup>

Соответственно этому основному метафизическому предположению, основное логическое предположение состоит в «общей тенденции логического духа – показывать сосуществующее как сопринадлежащее», иначе говоря, в независимой от опыта тенденции – предполагать «связь оснований и следствий».<sup>103</sup> Это непосредственно достоверное положение Лотце называет «душою мысли».<sup>104</sup> Тоже нужно сказать о принципе тождества: «дух так устроен, что в том случае, если на него действуют разнообразные впечатления, природа его необходимо реагирует на эти впечатления так, что он с каждым таким впечатлением оперирует как с саморавным».<sup>105</sup>

К предположениям религиозно-нравственно-эстетическим принадлежит предположение, что мир имеет полноценное содержание<sup>106</sup> и смысл,<sup>107</sup> представляя собою осуществление полноценной идеи.<sup>108</sup> Это содержание и смысл – в идее доброго, прекрасного и святого: в нашем духе заложена вера, побуждающая нас видеть в идее доброго, прекрасного и святого единственную непреходящую цель, которая только и дает ценность каждой действительности.<sup>109</sup> По этой вере, «безусловно полноценное, долженствующее быть, одно только и должно быть действительным, если какая-либо действительность имеет смысл».<sup>110</sup> Для осуществления этой высшей цели, обычно сводимой у Лотце к одной идее – идее

блага, вся природа служит лишь средством, подготовительным условием.<sup>111</sup>

Какое взаимоотношение между этими троякого рода предположениями? Уже из того, что в основе гносеологии у Лотце лежит метафизика, можно ожидать, что логические предположения должны стоять в зависимости от метафизических. Действительно, по Лотце, логические предположения суть отобразы метафизических: «тот порядок, который между объективными вещами поддерживают метафизические законы, чрез отображение последних, т. е. чрез – логические формы, представляется также и в мысли – этом отображении вещей»,<sup>112</sup> Лотце сравнивает отношение между этими двоякого рода предположениями с отношением между категориями и схемами у Канта,<sup>113</sup> причем, метафизические категории делаются логическими формами, поскольку они относятся к только мыслимому, как таковому.<sup>114</sup>

«Как начало метафизики, так и начало логики лежит в этике, и именно – чрез посредство метафизики».<sup>115</sup> Отсюда логические предположения стоят в зависимости от религиозно-этически-эстетических.<sup>116</sup> Эстетические и нравственные движения нашего духа побуждают нас считать те отношения, которые соответствуют нашему идеалу совершенного мира, за необходимо мыслимые законы всякого действительного мира. Таковые отношения разделяются на три группы, и во всех них непререкаемые предположения почти нигде не диктуются чистою интеллигенциею, называть ли ее рассудком или разумом, но «всюду целый, одновременно мыслящий, эстетически чувствующий и нравственно судящий дух из совокупности полной своей природы» выносит эти высшие положения.<sup>117</sup> Этот молчаливо действующий целый дух «всегда имеет пред глазами то, что должно быть»... В существе духа деятельно проявляет себя субстанция блага, и эта этическая природа его «не только повелевает ему вообще совершать процесс познания, но предписывает и то, под какими формами он должен познавать и постигать истинную действительность» в воспринимаемом. В метафизике дух развивает для себя «общие основы связи, обособления и отношения»... Логическая

дедукция категорий показывает при этом, что метафизика не есть обособленно стоящая и независимая «группа фатальных понятий», но что свое существование и содержание она выводит из того, чему может быть приписана «аподиктичность бытия». Истина не есть нечто первоначальное, но и в своем бытии и в своей качественной определенности зависит от царства блага, как своего необходимого предположения.<sup>118</sup>

б) *Врожденность основных предположений.* Все эти основные предположения науки Лотце называет предположениями априорными, потому что они «не возникают чрез индукцию или суммацию из отдельных примеров, но искони мыслятся общезначащими и в таком виде предшествуют этим примерам, как определяющие правила».<sup>119</sup> На этом основании Лотце называет их также «общими истинами», «общими основными положениями», которыми мы руководимся в познании существующего мира.<sup>120</sup> Как же мыслить эту априорность? Лотце прямо и определенно понимает ее в смысле врожденности этих истин нашему духу<sup>121</sup> и выступает решительным защитником теории врожденности.<sup>122</sup> Также как допускаем мы, что «ряд представлений, привсозданных или прирожденных, наполняет души животных без всякой их заслуги и что только под влиянием этих господствующих идей животные пользуются своими душевными способностями для выполнения известных действий, так есть также и в нашей душе нечто, что вовсе не мы сами и что подобным же образом, как данное и привсозданное, оказывает могущественное влияние на все наше развитие. Только, вместо определенных отдельных представлений, выступают в нас формы познания, привычки – отыскивать ко всему происходящему причины, в случайности явлений предполагать цели, – вообще вводить данное в высшую идеальную связь, подобно тому, как у некоторых животных влечение к искусству побуждает их связывать физический материал в определенные формы». Таким образом, инстинкто-образное есть в человеческой душе.<sup>123</sup>

Защищая теорию прирожденных идей, Лотце так выясняет смысл прирожденности. «Когда говорит о прирожденных истинах, на которых покоится наше теоретическое знание, то

высказывают убеждение, которое всегда лучше, чем само это неподходящее выражение. Не ту мысль выражают этим, будто бы столь абстрактный истины, как та, что все равно себе самому или что каждое изменение нуждается в обуславливающей причине, – что эти истины от начала жизни и прежде всякого опыта непрестанно предстоят нашему сознанию как ясные представления. Нет, этим выражают только ту мысль, что дух наш так устроен, что когда на него действуют разнообразные впечатления, то необходимые реакции его особенной природы выражаются в том, что над каждым содержанием такого впечатления он оперирует как над саморавным и к каждому изменению наблюдаемого отыскивает обуславливающую причину. Различные пункты этого положения должен я разъяснить в отдельности. Не без намерения сказал я сперва о том, как дух *оперирует* над своими собственными впечатлениями и какое дополнение он будет *искать* к ним, ибо действительно эта реакция духа выступает сначала как действие, которое совершается инстинктивно, еще без сознания своих оснований. Не в момент первого впечатления выскакивает в духе, в готовом вполне виде, сознательное представление принципа тождества, не в момент первого наблюдаемого изменения является также общее основоположение, которое повелевает всюду предполагать причину; лишь тогда, когда многие операции проделаны по таким основоположениям, позднейшая рефлексия, обращающаяся на эти различные акты, может уже, сравнивая их, открыть в них также и правила, по которым доселе они совершались; уже тогда то, что ранее было только необходимым образом действия духа, делается сознательным основоположением, которому отселе он и следует, как таковому. Локк бесплодно тратил, поэтому, свои усилия, когда он учение о врожденных идеях старался опровергнуть указанием на то, что ни в душе дитяти, ни в душе дикаря нет сознания положения тождества или тех элементарных математических истин, которые считаются достоянием первоначального созерцания. Конечно, дитя не занимается спокойным повторением положения  $a = a$ , но точно также наверно не считает оно сладкое не сладким, а делает

практически различие между тем и другим; наверно и индеец скажет, что он никогда не думал о положении: «две стороны треугольника, взятые вместе, длиннее, чем третье»; но точно также наверно и Локк не убедит нас, что когда-нибудь проворный индеец поступит на практике иначе, чем это должно случиться при знании этого положения: никогда он не сделает бесполезного крюка, если для него свободен путь по диагонали. Нельзя, поэтому, отрицать права за теми, кто такие идеи, которые практически в нас действительны, хотя и не образуют предметов нашего сознания, обозначает как скрытые в духе; возражение же, что не находящееся в сознании не существует и в духе, во всяком случае не состоятельно». <sup>124</sup> По аналогии с прирожденностью теоретических идей, Лотце выясняет и прирожденность нравственных. <sup>125</sup>

Итак, в душе есть прирожденные идеи, и нельзя, вместе с эмпириками, все содержание душевной жизни, в частности, все знание сводить к опыту, понимая дух как *tabula rasa*. «Где, спрашивает Лотце, наблюдение показывало бы нам нечто такое, что, как простая восприимчивость, исключительно получало бы впечатления извне, не определяя вместе с тем и их самих и их результатов собственной своею природою?... Не всюду ли формы результата, который производит действующая причина, зависят во многом, даже в весьма многом, от обратного действия объекта, который только казался страдательным? И это отношение, которое нам опыт всюду ставит пред глазами, не должны ли мы также предположить, и для того, чтобы только понять те сравнения, которыми хотят сделать наглядною пресловутую голую восприимчивость духа? Можно ли было бы что написать на листе бумаги, если бы ее плотность и особое физическое свойство ее мельчайших волокон не делали для нее возможным – с одной стороны, всасывать чернила, а с другой, удерживать их в пунктах, на которые они попали, и препятствовать им равномерно разойтись на все части листа... Нигде впечатление в мире не может просто восприниматься, но тем, что оно есть, оно всегда делается чрез воздействующую реакцию того существа, на которое это впечатление произведено. Отсюда нет основания предпочитать учению о

врожденных идеях теорию, выводящую происхождение всех наших познаний из впечатлений опыта; напротив, кто так думает, тот должен сказать себе, что он отрекается от всяких аналогий опыта».<sup>126</sup>

в) *Значение опыта для сознания основных предположений.* Но с другой стороны, подчеркивает Лотце, нельзя отрицать и значения опыта. Опыт необходим даже для познания самих прирожденных идей: наш «всецелый дух, вместе и мыслящий и эстетически-чувствующий и нравственно-судящий», который из своей природы выносит высшие предпосылки, делает это «не как чистый дух, не затронутый опытом, так чтобы мы обязаны были ему этими предположениями в нашем суждении о вещах как в готовом виде данными орудиями, будто бы установленными им как результат некоторого конкордата между всеми требованиями своей интеллектуальной, эстетической и нравственной природы: напротив, действительные-то опыты и возбуждают дух постепенно раскрывать свое существо и в борьбе с вещами вырабатывать необходимые приемы борьбы. Все системы, которые были уверены, будто бы содержание мысленно необходимой истины можно представить как заверченный и полный ряд равно первоначальных познаний, в действительности собрали скорее рефлексии об очень разнообразных данных, рефлексии, которые человеческий дух в историческом ходе своего образования научился присоединять к материалу внешнего восприятия и к житейским судьбам и между которыми находятся только немногие основоположения, которые могут быть обозначены как изначально присущие духу истины, т. е. как такие, которые, независимо от определенного содержания опыта, согласно и столь рано развиваются в каждой душе, что приобретение всех других знаний совершается под их влиянием и с их помощью».<sup>127</sup> Впрочем, и эти последние основоположения делаются достоянием сознания тоже только при содействии опыта. Благодаря опытам только сознаются нами и «те самые общие истины, которые служат нам как высшие основоположения всякого познания»,<sup>128</sup> – и вообще все принципы и мысли, и деятельности, коим дух сначала следует бессознательно.<sup>129</sup> Лотце так выясняет эту мысль



применительно к врожденности нравственных идей: «само собою понятно, что никто многообразных специальных заповедей, которые должны управлять нашими поступками в различных положениях жизни, не представляет в виде знания, которое искони было предметом нашего сознания. Можно полагать только, что природа духа так устроена, что, когда обстоятельства жизни вызывают его к поступкам, тогда прежде всего, в качестве реакции его существа, следует известный образ его действия, а тогда, когда рефлексия направляется на эти происшедшие акты, в сознание уже входят правила, по которым доселе поступок совершался бессознательно... Следовательно, нужно признать, что нравственные законы, которые относятся к определенным положениям, в какие ставит нас жизнь, могут в нашем сознании обнаружиться не прежде, чем путем опыта возникнет знание таковых положений, требующее применения этих законов».<sup>130</sup> Таким образом «имя прирожденных идей может обозначать собою только привычки действия, которые развиваются из природы духа необходимо, хотя и без сознания своей цели и своего собственного значения, и уже позднейшая рефлексия над своею собственною деятельностью дает рассудку знание об этих побуждениях, которыми он в бесчисленных случаях уже подчинялся».<sup>131</sup>

Но «если никакое познание действительно не происходит без опытов, которые тем основоположениям доставляют содержание их суждений», то, с другой стороны, «никогда один только опыт не может произвести высших основоположений, по которым он должен быть обсуждаем».<sup>132</sup> «Я никогда не мог убедить себя, говорит Лотце, чтобы наши логические и метафизические мысленно необходимые основоположения о природе вещей, чтобы наши эстетические чувства и сознание этических обязанностей покоились на чем-либо другом, а не на этой непосредственной глубине нашей духовной природы, откуда они, возбужденные опытами, вступают в наше сознание как изначальные принадлежности ее; если они не прирождены нам как готовые, как искони сознательно представляемые образы, то все же так в нас заложены, что, хотя и нуждаются в возбуждении со стороны опыта, однако никогда нам не даются

последним».<sup>133</sup> И содержание этих истин и убеждение в их достоверности независимо от опыта, которыми обуславливается их сознание.<sup>134</sup>

Против устанавливаемого взгляда возражают: «если мы предполагаем истины, которые в ранее указанном смысле прирождены нашему духу, то откуда получаем мы знание их, как не тем же путем, что мы их *находим* в нас, т. е. чрез внутренний же опыт? Но если так, то в конце концов *опыт* –единственный источник всякого нашего знания». Лотце считает это возражение столь же неопровержимым, сколь бесплодным. «Это верно: если мы должны знать истину, то должны и сознавать ее, и если мы ранее ее не сознавали, то переход к знанию ее есть событие, которое мы можем только опытно переживать или испытывать: в этом смысле и все наше существование – факт, который мы находим как уже данный. Но в таком случае против априоризма прирожденных идей это возражение уже не будет иметь значения; более того: даже если бы эти прирожденные идеи прирождены были в том смысле, что образовали бы постоянное содержание нашего сознания, даже и тогда направленная на них рефлексия испытывала бы и переживала бы их наличность ближе всего всегда только как данный факт. В этом широком смысле взятое, понятие опыта уже не может больше служить поводом к различию мнений; но здесь важно то, *в качестве, чего* мы те мысли опытно познаем, в качестве ли прирожденных истин или же в качестве опытов в более ограниченном смысле, в котором они, в противоположность первым, указывают на внешнее для самого духа происхождение». Ведь не в этом их свойстве – быть прирожденными духу опытно познаются рассматриваемые истины, но нам бросается в глаза прежде всего фактическая самопонятность их содержания и делает их, после того, как какой-нибудь пример побудил нас их мыслить, независимыми от всякого подтверждения дальнейшими примерами, а вместе с тем и от опыта, который мог бы доставить такие примеры. Общезначимость и необходимость, отсюда, всегда суть те два свойства, которые приписываются априорным познаниям.<sup>135</sup>

г) *Содержание основных предположений и их логическая формулировка.* Основные предположения являются, по Лотце, независимыми от опыта и по содержанию и по основам своей достоверности.

В чем же, прежде всего, выражается содержание их? Уже из предыдущего ясно, что вопрос этот распадается на два, потому что прирожденные основоположения проявляются пред нами с двух сторон: в своей бессознательной основе и в своем рассудочно раскрытом выражении. Что касается последней стороны, то, как выше было выяснено,<sup>136</sup> существует, по Лотце, целый ряд метафизических, логических и этико-эстетически-религиозных основных предположений, предваряющих всякое наше знание и всю нашу деятельность.<sup>137</sup> Что же касается первой, то она, по Лотце, представляет нечто привсозданное в нашу природу, оказывающее могущественное влияние на все наше развитие, нечто инстинкто-образное, выражающееся в известных формах и навыках мысли и деятельности. Если, напр., иметь в виду наше познание поскольку оно выражается в философских спекуляциях, то основа последних лежит в «непосредственной жизни духа»,<sup>138</sup> именно «в тех побуждениях, которые нудят его выйти за пределы обычного течения своих мыслей», признавая его недостаточность.<sup>139</sup> «Но, говорит Лотце, что мы вообще когда-нибудь сознаем недостаточность содержания наших мыслей, это возможно только потому, что мы имеем внутри себя самих меру, именно истину, с которой сравниваем неудовлетворительность наших восприятий». Однако, эта служащая масштабом, истина «содержится в духе не предметно, подобно остальному данному содержанию его познаний, но как *естественная деятельность*, которая доводит до сознания не себя самое в своей собственной определенности, а только соответствующее ей единичное. *Делать законы этой деятельности из средства познания его предметом, из естественной деятельности духа содержанием его сознания – вот что можно назвать задачей философии.*<sup>140</sup> Познание истины состоит только в отыскивании законов, по которым всегда и без исключения направляется внутренняя связь нашего мира представлений, как бы

бесконечно ни продолжалось его изменчивое течение,<sup>141</sup> и сама истина состоит в этих общих законах связи представлений.<sup>142</sup> То же применимо и ко всем другим основоположениям.

Каким же средством пользуется дух для того, чтобы сделать свои законы и принципы достоянием сознания и формулировать их? Тем средством, каким вообще достигается научное знание, выражающееся в понятиях, т. е. логической мыслью. Значение мысли чисто посредствующее и формальное. Мысль всюду – посредствующая деятельность, которая первоначальные созерцания внешнего и внутреннего восприятия ставит в отношения, предопределяемые основными представлениями и законами недоказуемого происхождения.<sup>143</sup> Ее действия выражаются «только в отношениях, сравнениях, разделениях и соединениях содержания, которое, однако, она не может сама себе дать, и если его не дают другие деятельности духа, то собственные старания мысли беспредметны и невозможны».<sup>144</sup> Такое чисто формальное значение логического или посредственного знания объясняется взглядом Лотце на знание вообще. По его учению наше знание о вещах бывает вообще двоякого рода: оно отчасти касается существенной природы самого предмета, отчасти же разнообразия внешних отношений, с которыми ему приходится встречаться. О том первом знании, о *cognitio rei* может быть речь только там, где нашему восприятию объект противостоит не только в своих внешних отношениях, но дан в столь непосредственном созерцании, что мы средоточный пункт его собственной природы можем воспринимать в нашем чувстве также, как и в наших представлениях, и находим возможным поместить себя внутрь этой природы и проникнуться теми состояниями, которые он должен переживать в силу внутренних специфических особенностей его природы. Другое – внешнее знание о вещах, *cognitio circa rem*, напротив, состоит преимущественно в ясном и отчетливом знании тех условий, под которыми вообще доступно нам явление предмета и под которыми оно изменяется закономерно в своем взаимодействии с другими. Оба рода познания не всюду бывают соединены; между прочим, разделяются они и применительно к предметам:

дух познается первым родом знания, материя – вторым.<sup>145</sup> Одно знание, поясняет также Лотце, желает постигнуть исключительно предполагаемое содержание предмета, другое же ищет определить форму существования его и его отношения к другим элементам. Как мало совпадают они, показывает сравнение поэтического и научного понимания вещей. Так, напр., «ту творческую, движущую и содержащую мир силу, которая лежит в основе всех явлений и одухотворяет их, поэзия, равно как и религиозная вера, думают постигнуть во всей глубине ее священного значения, и обе не ожидают от науки никакого обогащения в том, чем они в интеллектуальном созерцании владеют со всею интенсивностью; но обе, напротив, тотчас же видят себя запутавшимися в трудности, как скоро станут пытаться приискивать этому содержанию соответствующую форму и решать, понимать ли это божественное как субстанцию, как личность, как единое и т. д., и еще более, когда они стремятся определить форму разнообразного взаимодействия, которое должно быть предполагаемо между всеобъемлющей основой мира и отдельными, из нее происходящими, явлениями».<sup>146</sup>

д) *Идеи и основоположения.* При всем его формальном значении, рассудочному знанию принадлежит в истории развития человеческого духа весьма видное место каковы бы ни были своеобразные корни, из которых выходят творческие порывы искусства, нравственные убеждения, религиозная вера, – все они в богатстве и прочности своего развития зависят частью от объема, в каком знание подчиняет действительность своему господственному влиянию, частью же от ясности, с какою оно понимает себя само, свои задачи и свои средства; в знании, как в общей форме, все деятельности духа взаимно проверяют и осмысливают себя и сводят воедино свои результаты для дальнейшей передачи.<sup>147</sup> Необходима рассудочная мысль и в деле приведения в ясный и отчетливый вид основных предположений знания и деятельности: она придает предметность и твердость вообще содержанию нашего предчувствия высшей действительности.<sup>148</sup> Достигается это, по Лотце, тем, что все переживаемое в духе содержание выступает

пред нашею мыслью в виде *идей*. Платоновское выражение «идея» переводится чрез «общее понятие»: перевод правильный постольку, поскольку идеи по Платону могут быть обо всем, что, будучи отрешено от отдельных восприятий, в которых оно делается предметом чувственного познания, может быть мыслимо в общем образе. Но существенное значение здесь имеет не столько отрешенность этого общего от отдельных примеров, в которых оно содержится, сколько «различение его как в себе нечто означающего *содержания*, которое мы *представляем*, от простой *аффекции*, которую мы *испытываем*». В этом случае «наша аффектация объективируется в самостоятельное содержание, которое всегда означает то, что оно означает, и которого отношения к другим даже и тогда обладают вечною всегда самой себе равною значимостью, если ни оно само, ни другие содержания не должны будут возобновиться в нашем действительном восприятии».<sup>149</sup> Объективность в данном случае не совпадает с действительностью, какая присуща вещам. Чрез логическое объективирование, которого выражением служит создание имени предмета, указанное содержание не поставляется в сферу внешней действительности: общий здесь для нас и для других мир есть вообще только мир мыслимого; ему приписывается здесь и свое собственное существование и внутренняя законность, одинаковая для всех мыслящих существ и от них независимая, причем в данном случае совершенно безразлично, обозначают ли отдельные части этого мыслимого мира нечто такое, что, сверх того, обладает самостоятельною действительностью вне мыслящих духов, или же все содержание их существует только в мысли мыслящих, с одинаковою значимостью для всех.<sup>150</sup> Логическая объективность равносильна действительности, но понимаемой только в особом смысле. Есть действительность бытия, присущая вещам, действительность бывания, присущая явлениям, действительность состояния, присущая отношениям, и действительность значимости, присущая логическим положениям: «действительно истинным мы называем положение, которое имеет значение, в противоположность тому,

которого значение еще спорно». Такая действительность и присуща идеям.<sup>151</sup> Учение Платона об идеях представляет первый и очень своеобразный опыт указать ценность той истины, которая принадлежит нашему миру представлений внутри него самого и независимо от его согласия с предполагаемым потусторонним существом вещей.<sup>152</sup> Этой Платоновой теории, в толковании которой он, однако, не чужд односторонностей,<sup>153</sup> Лотце держится и в своей философии: мы, говорит он, в начале последней главы своей «Логике» 1874 г., видим себя возвращенными к Платонову царству идей: в твердых и неизменных отношениях стоят все представляемые содержания и с какими бы произвольными или случайными движениями наше внимание ни переходило от одного к другому, или в каком бы порядке неизвестные нам побуждения ни вызывали их одно за другим в наше сознание, – всегда мы будем находить между ними те же отношения, какие раз навсегда даны в этом многостороннем расчленения мира идей.<sup>154</sup>

Необходимо здесь прибавить еще и другие разъяснения понятия идеи, какие делаются у Лотце. Слово «идея», говорит он в «Микрокосме», имеет двоякое значение, именно оно, во-первых, означает «содержание вещей», а во-вторых, форму мысленного образа, в котором «мы это содержание снова воспроизводим для нашего понимания»,<sup>155</sup> причем между различными формами понимания предметов этим именем мы означаем ту, которая характеризует свой предмет не определенной наличностью постоянных признаков и не какою-либо определенной формой соединения между изменчивыми признаками, но единственно тем всегда себе равным смыслом, который может выражаться как в неизмеримом разнообразии признаков, так и в способах их сочетания. Непосредственное созерцание человека дает пространственный образ; представление о нем прибавляет к этому образу и связанному с ним воспоминанию о его остальных признаках побочную мысль, что все это разнообразие образует целое; понятие человека мы получаем тогда, когда во множество его особенных признаков мы внесем, как объясняющее их средоточие, более общую и

главенствующую формулу рода; но идею человека мы имеем уже тогда, когда постигнем мысль (Gedanke), к реализации которой он призван, мысль, которая не привязана ни к какому определенному ряду признаков, но содержит основу, почему человек должен быть пространственным явлением, связным в себе организмом, вершиною животного царства. Это значение, какое идея имеет для нас как форма мысли, мы чрез употребление того же самого имени переносим на ее предмет: дело в том, что сущность вещи нельзя понимать как исчерпывающуюся покоящимся качеством, или определенным действием и определенным рядом многих действий, но ее полное содержание нужно видеть только в смысле, который она осуществляет самым различным образом и в разнообразнейших формах развития.<sup>156</sup>

Элементы открытого им умопостигаемого мира Платон понимал в форме только изолированного понятия или идеи; общие положения, хотя и не отсутствуют в его рассуждениях, однако Платон не проникся мыслью, что они, именно как *положения*, должны быть существенными составными частями идеального мира. Между тем, истина может находить свое однозначное выражение только в положениях, а не в отдельных понятиях, из которых ни одно само по себе не содержит никакого утверждения. Такое утверждение предполагает связь двух понятий, выражающих известное содержание. Но «основы для необходимой связи двух содержаний всегда должны иметь логическую форму суждения». Законы, отсюда, т. е. положения, которые выражают отношение различных элементов, употребляются, поэтому, в качестве примеров, на которых можно выяснить, что такое «иметь значение» и что такое «иметь бытие»; только на половину такую роль могут сыграть понятия: о них мы можем только сказать, что они что-то означают, но означают это только благодаря тому, что о них существуют имеющие значение положения, напр., что каждое содержание понятия само себе равно и находится в неизменном сродстве или противоположности с другими. Впрочем, склонность представлять в недостаточной форме понятий истину, однозначным выражением которой может быть



только положение, кажется естественна всякому человеческому воображению, а не только пластически настроенному воображению древнего грека. Даже Кант, когда он отыскивал априорные формы, которые должны дать единство внутренней связи эмпирическому содержанию наших восприятий, сперва напал на мысль – развить их в виде отдельных понятий или категорий и именно из форм суждений; но когда он установил уже их, ему тем более стало ясно, что с ними ничего нельзя начать, и тогда последовал новый труд – из них снова получить суждения, т. е. осново-положения рассудка, из которых, как высших положений, могло быть сделано действительное применение ко вторичным предпосылкам, которые доставляются опытом.<sup>157</sup> Что касается самого Лотце, то, по его взгляду, «истина и ее познание состоит только в общих законах связи, которые на определенном множестве представлений столь же часто без всяких исключений подтверждаются, сколько раз повторяется появление этих представлений в нашем сознании»,<sup>158</sup> иначе говоря, она состоит в основных предположениях знания и деятельности.

## **Б) Основы достоверности предположений разума**

1) *Достоверность эта не основывается на опыте.* Много есть побуждений сделать *предметом исследования* то, что и в живой мысли и в отдельных науках имеет значение *принципа исследования*. Философия всех времен имела в виду эту великую задачу, но не достигла окончательных результатов в ее разрешении. Лотце берет данную задачу не во всем ее объеме, т. е. чтобы представить связный круг высших и вместе полносодержательных истин, из которых могли бы быть выведены все основоположения нашего исследования с точным изъяснением их истинного смысла и с определенным указанием границ их значимости, а ограничивается только исследованием основ, на которых покоится для нас субъективная достоверность этих принципиальных положений. Так он определяет сам свое отношение к данному вопросу в «Логике», 1874 г.;<sup>159</sup> в таком же виде выступает его отношение к последнему и в других сочинениях.

На чем же покоится субъективная достоверность основных предположений? Есть взгляд, что она основывается на опыте. Но этот взгляд не объясняет характерных свойств этих основоположений – всеобщности и необходимости. Первую мы понимаем в том смысле, что всюду, как скоро мыслится субъект такого положения, является и принадлежащий ему предикат как самопонятно с ним связанный; и ни в чем другом, как в самопонятности, состоит, с другой стороны, также и необходимость значения, которая всеобщим истинам принадлежит, очевидно, совсем в другом смысле, чем сочетаниям тех различных содержаний, которые нам доставляются изменчивым опытом: в последних нет той самопонятности внутреннего соединения, которая нам не позволяет мыслить одну из составных частей содержания без другой.<sup>160</sup> Указывают на то, что эту общезначимость положений я научаюсь узнавать только чрез опыт: с каждым новым опытом увеличивается вероятность их общезначимости, – и такую возрастающую эмпирическую вероятностью собственно и

должно ограничиваться наше познание и везде и в данном случае. Но и с этим мнением нельзя согласиться: «в то мгновение, в которое мы сознаем в первый раз положение тождества »а равно а«, в то же самое мгновение оно познается нами как вечная, общезначущая и необходимая истина; для признания его истинности мы не ожидаем того времени, пока оно подтвердится множеством специальных наблюдений: напротив, по нему мы судим и исправляем все будущие наблюдения и считаем за ложное каждое, которое кажется ему противоречащим. Как это происходит, что мы становимся причастны этой непосредственной уверенности, которая возникает в нас вроде откровения, по поводу единственного какого-либо опыта, мы этого не знаем, но мы знаем, что посредственно – из какого-либо суммирования многих опытов познание истины не может так возникнуть, как утверждает приведенное мнение. Ведь даже и в том случае, если будет признано, что это основанное на опыте познание может достигнуть только высшей вероятности, а не достоверности и необходимости, и в этом случае те основоположения, чрез применение которых мы думаем определить большую или меньшую вероятность поставленного в данном вопросе отношения, мы все же должны всегда считать за непосредственно достоверные.<sup>161</sup> Тоже применимо и к основоположениям из области нравственной: как в познании нашем простейшие мысли сопровождаются непосредственно уверенностью в их правильности или ложности, точно также непосредственная уверенность в похвальности или предосудительности сопровождает и наши представления об общих образах деятельности, о которых наш внутренний опыт дает нам знать как о фактических последствиях правил нашего поведения.<sup>162</sup> Притом, положение, что каждая истина нуждается для своей общезначимости в подтверждении из опыта, противоречит само себе; так как, с одной стороны, оно должно бы подчиниться само своему собственному приговору и, следовательно, не могло бы иметь значения общего основоположения, а с другой, мы уже ранее видели, что без предположения безусловной значимости некоторых

независимых от опыта основоположений, ни одно и из опыта получаемых познаний не могло бы быть более вероятным, чем другое». <sup>163</sup>

2) *Непосредственная очевидность общезначущих истин.* Общезуачущие истины познаются непосредственно, и нет другого средства для того, чтобы утвердить их общезначимость, кроме *очевидности*, с которою содержание их, раз оно сделалось предметом мысли, приписывает себе самому, предваряя опыт, вечную значимость<sup>164</sup> и с которою они необходимо навязываются сознанию, – требуют признания, не вынуждая последнего особым доказательством своей правильности.<sup>165</sup> Как не может быть установлена достоверность этих основоположений путем эмпирическим, так не могут быть здесь применимы и рациональные доказательства. Напр., основное предположение о внутренней сопринадлежности наших мыслей по содержанию не может быть доказываемо, как допустимое и основательное, потому, что каждый опыт такого доказательства, очевидно, должен бы, со своей стороны, предполагать само доказываемое: ведь нельзя и показать, что позволительно и необходимо понимать данное как связь оснований и следствий, если не выводить опять этого утверждения как следствия из основания. Остается, отсюда, указанную мысль о внутренней сопринадлежности мыслимого или, как душу всякого мышления, усвоить с непосредственною уверенностью, или же отказаться вместе с нею и от всего, что на ней покоится.<sup>166</sup>

Итак, имеющие общую значимость истины принадлежат к тем положениям, которых значение утверждается для нас непосредственно, которые, поэтому, и не нуждаются в доказательстве и не способны к нему, а, напротив, сами служат теми последними основами решения, по которым может быть обсуждаема основательность или неосновательность каждого отдельного вывода из его посылок.<sup>167</sup>

Каким же способом постигаются эти очевидные истины? Не будучи доступны познанию демонстративному или посредственному, они составляют предмет познания интуитивного или непосредственного, – иначе предмет

созерцания, которое понимается у Лотце в виде единичного внутреннего факта, «единичного внезапного откровения» необходимой истины, недоступного дальнейшему психологическому анализу: созерцание противостоит своему предмету как пассивная восприимчивость и происходит сразу, так что нельзя различить никаких шагов, которые давали бы почву для его описания. Если геометрическое созерцание учит нас, что две непараллельных прямых могут иметь только одну общую точку пересечения, то при этом, без сомнения, имеет место и течение представлений как психический факт, который мы могли бы описать, раз он нам точно известен в деталях: мы могли бы показать, как мы прежде всего мыслим для себя каждую из этих прямых линий, как представляем их в плоскости, ставим в непараллельное отношение друг к Другу, продолжаем каждую из них до пункта пересечения и далее, – но все же это, однако, не само геометрическое созерцание: доселе входили в сознание только все сопринадлежащие пункты отношений; тоже, что утверждается созерцанием, т. е. что *только одна* точка пересечения может быть общою для обеих линий, является уже после и сверх этих пунктов как единичное внезапное откровение. Каким образом совершился этот последний акт – непосредственное познание необходимой истины, которая лежит в наличных членах, входящих в отношение, касательно этого, «несомненно теперь, а для меня несомненно и никогда в будущем, никакой дальнейший психологический анализ невозможен». Только в этом смысле «совершенно непосредственного познания» Лотце употребляет термин «созерцание».<sup>168</sup>

Однако, как это ни кажется парадоксальным, говорит Лотце, мир самопонятного не лежит самопонятно пред нами, как легко овладеваемая истина: даже то, что имеет общую значимость и к разумению чего дух нуждается только в себе самом, должно сначала быть отыскано в неизмеримом море представлений, которые фактически пополняют сознание, и обособлено. И вовсе нельзя ожидать, что в этом случае до сознания прежде всего дойдут простейшие из всех прирожденных истин высшие основоположения. Напротив, здесь возникает трудная задача

познания – чрез устранение всех препятствий, которые идут со стороны навязывающегося эмпирического сочетания наших представлений, дойти до прозрения в самопонятное.<sup>169</sup> Это с одной стороны. А с другой, каждый свободен верить или не верить той очевидности, с какою определенное содержание познания представляется его сознанию. Каждый может даже софистически настаивать на том, что никакая очевидность в мире не дает доказательства для истины очевидного, – только в этом последнем случае он должен допустить, что значение очевидности также и его собственного утверждения должно быть на этом же придирчивом основании оспариваемо. Что же касается честного недоверия к очевидности, то оно, конечно, имеет для себя основание: ведь спокойствие и безмятежное равновесие души, в котором в конце концов состоит очевидность познания, как психический факт, конечно, может быть вызвано и сочетаниями представлений вовсе не общего значения. Подобные ложные очевидности, конечно, существуют, но есть, говорит Лотце, и логические способы освободиться от них, и все они сводятся к тому, что мы различными, путями в процессе нашего рассуждения о субъекте *S*, которому желаем приписать предикат *P*, выделяем все, не содержащиеся в нем самом, но внутри нас скрытые содействующие побочные представления *X*. благодаря которым нам может показаться, будто этому *S* единственно и вообще принадлежит то *P*, которое является собственно предикатом *S+X*. Определенной формы доказательства эти рассуждения достигают не всегда: что прямая линия может быть продолжена в бесконечность, это слишком просто, чтобы об этом могло быть разъяснение, не сводящееся тавтологически к непосредственному созерцанию; для других основоположений доказательства принимают апагогическую форму сведения к абсурду, – причем они не выводят истины из предшествующего другого положения, но подтверждают только невозможность ее непризнания. Где это удается, там мы смотрим на спорное положение, как на имеющее общую значимость и не только не нуждающееся в эмпирическом подтверждении примерами, а, наоборот, твердо противостоящее им *a priori*. Мы не отрицаем возможности, что

это доверие разума в отдельных случаях может, тем не менее, обманывать, но в благосклонном признании права на истину мы не можем отказать так найденному положению только потому, что недоверие возможно. Тогда только отказываем мы в таком праве, когда или выводы из его предположенной правильности запутывают нас в противоречия, или же когда положительно можно доказать истину другого положения, из которой, вместе с тем, делается понятным возникновение мнимой очевидности положения ложного.<sup>170</sup>

3) *Самодоверие разума.* Итак, существуют мысли, содержание которых, раз оно вошло в наше сознание, вызывает у нас непосредственное доверие к их притязанию на всеобщую значимость,<sup>171</sup> причем основа этого доверия заключается в очевидности, с какою они предстоят нашему сознанию. Повидимому, в этом случае Лотце воспроизводит учение Декарта о непосредственной очевидности (ясности и раздельности), как критерии истинности. Действительно, он соглашается с Декартом, что неотразимо очевидное следует признать, причем находит, что в Декартовом положении выражается только самодоверие разума к своей способности вообще постигать истину.<sup>172</sup> Это самодоверие разума несомненно весьма важно, потому что без него не имела бы значения и очевидность основоположений. Поэтому, возражая против скептицизма в различных его формах, и сам Лотце всегда выдвигает этот принцип самодоверия, без которого в жизни не могут обойтись и которому не стыдятся следовать и сами скептики.<sup>173</sup> Фактически в каждом случае мы ограничены мысленно-необходимым: самодоверие разума, его убеждение, что истина вообще может быть найдена при посредстве мысли, есть неизбежное предположение всякого исследования; в чем состоит содержание истины, всегда может быть найдено только чрез самососредоточение мысли, которая свои собственные порождения постоянно измеряет и оценивает по масштабу общих законов своей деятельности.<sup>174</sup> Общие положения, что каждая мысль равна себе самой, что всякому изменению предшествует причина и др., безусловно покоятся на вере, какую им дарит научное сознание, но эта вера есть не что иное,

как самодоверие разума: положения эти в основе своей суть только выражающаяся в форме принципов своей деятельности собственная природа познающего разума, и понятно, что разум, бессильный убежать от своего собственного существа, побеждается очевидностью этих неизбежных для него правил своего мышления. Здесь пункт соприкосновения и вместе пункт различия веры научной и веры религиозной. Если указывают, что всякая наука в конце своих исследований приходит к тому, чтобы высшие истины, составляющие основу доказательств других наших познаний, постигать верою, достоверность которой и не доказуема, но и не опровержима, и видят в этом совпадение веры научной с религиозною, то справедливости этой мысли отрицать нельзя. Однако все же есть существенное различие между тою и другою верою. Общие положения, которые предугадывают в бесчисленных мыслимых случаях наступающие при определенных условиях соотношения многообразного, – вот единственный предмет научной веры; причем все эти положения суть такие *общие* истины, которые, хотя и говорят о том, что должно необходимо произойти или иметь место, если будет случай их применения, но ничего не говорят о том действительном, которое фактически существует. Существенные же истины религии, наоборот, удостоверяют действительность существа, или события или ряда событий, содержание которой, после того, как оно признано, может, конечно, посредственным образом сделаться также источником общих законов, но само по себе не закон, а *факт*. Момент, сближающий, по Лотце, более всего веру научную и религиозную, есть, по теоретической стороне, вышеуказанный момент научного созерцания.<sup>175</sup> а по стороне практической – нравственно-эмоциональные основы той и другой веры. В чем же состоят эти основы для веры научной?

Самодоверие разума в том виде, как оно представлено в учении Декарта, по Лотце, не может еще быть основой для критерия истины и для научных исследований. Дело в том, что «наряду с прямой положительной очевидностью, чрез которую известное положение с большею силою убедительности навязывается нам в качестве истины, всегда должна стоять



косвенная отрицательная очевидность, которая показывает нам невозможность или абсурдность противоположного. Декарт, не выражая этого, хорошо, однако, это чувствовал, чем и объясняется то его, с теоретической стороны, конечно, представляющее круг, доказательство истины нашего познания, которое состоит в абсурдности с этической точки зрения мысли о Боге, желающем нас обманывать. Так как простая положительная очевидность состоит в фактической достоверности суждения, которая может удовлетворить только рассудок, но не целый дух, то, как мы видим, Декарт свою искреннюю веру в истину разума усиливает тем, что это, прежде всего теоретическое предположение, связывает с этической, достоверностью истины вообще».<sup>176</sup> Выражая в данном случае свой взгляд на теорию Декарта, Лотце вместе с тем указывает и на то восполнение критерия очевидности, какое дается в его собственном учении. Это восполнение заключается в двух мыслях: 1) очевидность положительная должна быть дополнена отрицательною, показывающею невозможность или абсурдность противоположного утверждения, и 2) положительная очевидность должна удовлетворять не один только рассудок, но целый дух человека. Как увидим, эти две мысли представляют собою собственно отрицательную и положительную сторону одной.

Прежде всего, что такое абсурдность? Абсурдное нельзя смешивать с логически себе противоречащим, или невозможным для мысли. «Абсурдно или нелепо собственно не то, что известно как невозможное для мысли, но то, что противоречит всем вероятным предположениям, общему чувству истины и множеству содержащихся в последнем, хотя, может быть, доказуемых, но в действительности еще не доказанных истин. Что  $2=8$ , это более чем абсурдно: это невозможно; но что весь мир – бессмысленная шутка, что родители должны повиноваться детям, что преступников должно награждать, а грехи щадить, – это абсурдные утверждения. *Deductio ad absurdum* можно бы, поэтому, назвать только косвенное прогрессивное доказательство, развивающее из посылок не невозможные для мысли, но такие следствия,

которые противоречат бесчисленным почитаемым за истины и достаточно обоснованным убеждениям». <sup>177</sup> «Не все возможное для мысли, раскрывает еще яснее приведенные соображения Лотце, требует за свою очевидность от нашего духа веры, что таковое существует и в действительности: для духа, взятого в целом, кроме противоречащего, т. е. мысленно невозможного, невозможно также и *абсурдное*, т. е. то, что, не заключая в себе логических противоречий, однако не может быть согласовано с эстетическими и этическими предположениями. Для мысли возможно, что не Бог, но дьявол создал мир, возможно, что мир – вообще только глупая шутка, в которой нет никаких абсолютных определений ценности, возможно, наконец, что наши представления не стоят ни в каком разумном отношении к сущему... Но все эти взгляды вместе с тем абсурдны, и потому целым духом они всегда отвергаются, – хотя познание, отрешенное от связи с остальным существом духа, может находить удовольствие в последовательном раскрытии этих абсурдных мысленных возможностей». <sup>178</sup> Философия должна избегать не только противоречащего в логическом смысле, но также и абсурдного, и потому положения ее представляют собою не логические в строгом смысле, т. е. основывающиеся всецело только на соответствии логическим законам, но так называемые у Лотце эстетические суждения. Какая бы система ни связывала навсегда метафизику и этику, говорит он, основой ее убеждения без сомнения, будет вовсе не силлогизм логического типа, но непосредственное эстетическое суждение, которое отвергает известную мысль потому, что она кажется абсурдной, – напр, гербартианскую мысль о таком реалистическом основоположении, которое само в себе ограничивается только формальными понятиями, без участия эстетических и нравственных. <sup>179</sup> Таким образом, абсурдное характеризуется еще как то, что должно быть отвергнуто положениями эстетического рода. Эти положения, разъясняются в Logik, 1874 г., суть, по способу своего образования, положения синтетические: есть простейшие синтетические истины, которые имеют не только фактическое значение, но и самопонятность, но которых очевидность, если основывать все логическое на

законе тождества, уже можно назвать не логической, а эстетической, потому что она имеет свой пробный камень, не в возможности для мысли, а в очевидной абсурдности противоположного утверждения.<sup>180</sup>

Так характеризуется у Лотце абсурдность, т. е. то средство, которым восполняется с отрицательной стороны декартовская теоретическая очевидность. Но в этой характеристике уже намечено и положительное восполнение таковой очевидности. Не чистая интеллигенция, называть ли ее рассудком или разумом, признает высшие предположения за непреложные, но всюду целый, вместе и мыслящий, и эстетически-чувствующий и нравственно-судящий дух выносит их из глубины своей природы.<sup>181</sup> И если эти очевидные истины или необходимые предположения вызывают в нас к себе веру, то мы должны прежде всего спросить себя, весь ли наш дух может иметь веру и доверие к тому, что признается нашей интеллигенцией.<sup>182</sup> Итак, теоретическая очевидность известного положения должна быть дополнена его согласием с эстетическими и нравственными убеждениями, иначе говоря, очевидность вообще должна гармонировать со всеми высшими запросами духа человеческого в его целом.

Но где же и как находят свое выражение эти высшие запросы? Органом их служит высшая специфическая способность человеческого духа – разум.<sup>183</sup> Природа этой высшей способности, по Лотце, многогранна. По теоретической стороне разум представляет высшую функцию мысли, направленную к тому, чтобы дать единство нашему миропониманию, охватить мир как единое и связное целое путем установки его общих основ, вытекающих из одного начала.<sup>184</sup> Но в разуме есть и элемент нравственно-практический, поскольку его теоретическая деятельность вытекает из убеждения, что «мир имеет смысл и разум И по существу предназначен к достижению высшего нравственного блага».<sup>185</sup> Есть в нем, наконец, и элемент эмоциональный, поскольку способность чувствования, проникающая собою всю душевную жизнь, служит основой и разума, который, поэтому, и характеризуется у Лотце как воспринимающий и определяющий

ценность.<sup>186</sup> Так как разум, по Лотце, служит регулирующим началом всей жизни духа, то естественно, что соответствие со всеми потребностями духа, признаваемое за основу достоверности последних основоположений, является ничем иным, как соответствием со всеми функциями высшей его способности – разума: теоретической, нравственной и эмоциональной. Если же поставить вопрос, какая же из этих функций является в данном случае основной, то должно ответить, по Лотце, что последняя или, точнее, нужно ответить так, что теоретическая функция основывается на моральной, а эта последняя, в свою очередь, на эмоциональной.

Что касается последних основоположений, которым мы следуем в критике наших мыслей, говорит Лотце в *Metaphysik*, 1879 г., то окончательною основой их очевидности остается только доверие разума к себе самому, или непоколебимость веры, что «в мире вообще есть смысл и что природа той действительности, которая также и нас самих в себя включает, даровала нашему духу только такие мысленные необходимости, которые с нею согласны».<sup>187</sup> Но это доверие – не теоретического рода: это – уверенность моральная. Что мир не может быть нелепостью без смысла, это убеждение – нравственной веры, и оно-то собственно и служить последним основанием нашей уверенности в способности нашего познания к истине и в возможности знания вообще,<sup>188</sup> в том, что мы не заблуждаемся постоянно и что все не иначе существует, чем это необходимо должно казаться для нашей внимательной и осторожной мысли.<sup>189</sup> Вот почему Лотце согласен с Кантом в признании примата за практическим разумом.<sup>190</sup> Вот почему также, кроме вышеуказанной причины, он сочувственно относится и к декартовским мыслям о критерии истины. Отвечая на вопрос о последних основах доверия к истине того, что для нас очевидно, Декарт указывал на то, что с мыслью о Боге, в понятии которого заключается признак святости, не соединимо предположение, будто бы он создал духов так, что им кажется очевидным неистинное. В этом доводе Лотце находит ту мысль достойною общего признания, что доверие к способности нашего духа познавать истину основывается на вере в

разумный смысл мира и в его нравственные цели.<sup>191</sup> Особенно Лотце подчеркивает применительно к Декарту последнее, т. е. что в непосредственной доверии к значению нравственной идеи лежит в конце концов ручательство за истину нашего познания.<sup>192</sup> Против сомнения Декарт, таким образом, уже не нашел никакой теоретической помощи. Прибегнув к вере в благодать Бога, который не может создать неистинного, он, может быть, ошибался в своих выводах, но если «он всю свою веру в истину знания вообще основывал на непоколебимом доверии к реальности блага в мире, это – мысль, заявляет Лотце, которую я с ним разделяю и теперь, хотя она звучит для нашего времени слишком просто, слишком наивно и слишком не спекулятивно».<sup>193</sup> И действительно в данном случае мы имеем дело с основным взглядом Лотце, который и первую свою «Метафизику» заканчивает выражением «что начало метафизики лежит в этике»,<sup>194</sup> и в конце второй говорит, что хотя он и сознает недостаточность этого выражения, однако «всегда был в убеждении, что стоит на правильном пути, если в том, что должно быть, он ищет основу того, что есть».<sup>195</sup> Если поставить дальнейший вопрос, почему же благу или тому, что должно быть, следует приписать реальность, то в ответ на это следует сказать: потому, что благо есть нечто полноценное, а о таковом мы непосредственно уверены, что оно «должно быть не мыслью только, но и действительностью».<sup>196</sup> «достоверность полноценного является для нас большею, чем достоверность безразличного, только фактического».<sup>197</sup> И Лотце вполне соглашается с идеалистическим воззрением, ставящим себе задачей выяснить во всем его богатстве истинно-полноценное содержание или ту идею, которая за свою безусловную ценность должна быть положена в основу мира и которая придает смысл последнему, и выводящим из нее разнообразие первоначальных отношений и законов в ходе жизни природы.<sup>198</sup> Нас охватывает справедливый ужас при мысли, что не полноценное, а какое-либо безразличное бытие, какой-либо закон, какая-либо холодная мысль – одно только есть первое и последнее, что лежит в основе мира и осуществляется в нем.<sup>199</sup> Вот почему, с другой стороны, разум требует для

действительности, взятой в целом, только таких форм существования, в которых он находит гарантию для ценности действительного.<sup>200</sup> Таким образом, теоретическое мировоззрение не может быть, по Лотце, отрешено от нравственной области, и истина мысленно необходимого является для нас более всего понятною, если ее предположить основой такого мира, который должен служить осуществлению блага и полноценного.<sup>201</sup> Если спросить, наконец, об основах веры в реальность этого этического идеала, то, прежде всего, нужно опять сказать, что она отнюдь не покоится на мысленной необходимости: «этическое суждение явно говорит о том, что для мысли только возможно, но не необходимо. Поэтому мы должны совершенно отвергнуть требование оправдать эту веру каким-нибудь доказательством: она точно также основной факт нашей духовной жизни, как и сама мысленная необходимость».<sup>202</sup> Как сущность вещей не состоите в мысли, и мысль не в состоянии ее понять, но целый дух, может быть, в других формах своей деятельности и возбудимости, переживает существенный смысл всякого бытия и действия, мысль же служит ему только в качестве средства – привести пережитое в связь, требуемую его природой,<sup>203</sup> – так и уверенность в праве полноценного на действительность не теоретически может быть обоснована, но принадлежит скорее к внутренним переживаниям, к которым посредствующая, делающая выводы и определяющая деятельность нашего познания относится потом уже как к данному предмету своей работы.<sup>204</sup> Полноценное потому и имеет право на реальное бытие, что оно полноценно; в споре же о ценности и неценности, никакое решение путем теоретического доказательства невозможно. Кто непосредственно не *чувствует* достоинства и собственного величия нравственной идеи, того естественно не может научить никакое доказательство, что он их собственно должен *чувствовать*.<sup>205</sup> Таким образом, основа всякой достоверности сводится в конце концов к чувству, как способности, воспринимающей и определяющей ценность, или, говоря иначе, последняя основа самодоверия разума – в его эмоциональной стороне.

4) *Учение о ценности.* Здесь заявляет себя учение Лотце о ценности, имеющее в его философии существенное значение.<sup>206</sup> Выражение «ценность» (Wert), эстетическая, моральная, религиозная ценность, как справедливо отмечается в литературе, принадлежит к наиболее часто встречающимся в сочинениях Лотце, и от него главным образом этот термин получил право гражданства, каковым пользуется и доселе в научном словоупотреблении.<sup>207</sup> Главным органом для восприятия ценности служит чувство. Всюду, где требуется установить эстетическое или моральное определение ценности известного содержания, там не только должно заявлять себя абстрактное сознание, раскрывающееся в равнодушном знании этой ценности, – «но вместе с тем и отзывчивое чувство должно воспринять это определение, как затрагивающее собственное я субъекта и имеющее для него полную значимость».<sup>208</sup> Именем чувствований обозначаются состояния удовольствия и неудовольствия,<sup>209</sup> и к первоначальным особенностям духа принадлежит – не только представлять происходящие в нем изменения, но и постигать в чувстве удовольствия или неудовольствия ту ценность, какую они для него имеют, поскольку производит в нем возбуждение то соответствующее его природе, то противоречащее ей.<sup>210</sup> И ценности и чувства, ими вызываемые, бывают различны по своему достоинству: «менее ценно то, что отвечает только минутному и случайному состоянию или какой-нибудь индивидуальной особенности души; более ценно то, что гармонирует с общими и нормальными чертами организации, чрез которую дух делается способным к выполнению своего предназначения; высшая же ценность могла бы принадлежать только тому, что приятно для постоянного настроения такой идеальной души, во внутренних состояниях которой нет и следа какого-либо отклонения от цели ее развития; выше же этого нет решительно ничего».<sup>211</sup> Соответственно этому высшую и безусловную ценность представляет собою только благо.<sup>212</sup>

Если ценность определяется чувством субъекта и вне этого чувства она и не существует, так что мысль о чем-то безусловно полноценном, что доказывало бы свою ценность не

способностью производить соответствующее удовольствие в субъекте, а чем-либо другим, – мысль явно несообразная,<sup>213</sup> то возникает дальнейший, для рассматриваемой проблемы о критерии истинности весьма важный, вопрос: имеет ли какую-нибудь объективную значимость подобное определение ценностей?

У Лотце указываются два пути к положительному решению этого вопроса. По одному он стоит близко к кантовской точке зрения, считая объективно-ценным то, что является соответствующим «общей субъективности», общему нравственному идеалу человеческой души или, точнее, тем «формам существования и деятельности, каких вообще требует для своего выполнения идеальное предназначение духовной жизни», и потому общезначущим, тогда как соответствие объекта с «случайной организацией отдельного человеческого субъекта» уже не может служить основой для объективной оценки.<sup>214</sup> Другой же путь, не противоречащий, впрочем, первому, а только его восполняющий, состоит в том, что возникновение в субъекте оценивающих чувств признается обусловленным объективно – воздействием оцениваемых предметов. Хотя все ценности имеют свою действительность в чувствах субъекта, однако эти чувства не находятся в его свободном распоряжении: напротив, они противостоят ему «как система разнообразных членов, из коих каждый имеет свой особый характер и свою особенную ценность», причем не во власти духа изменить это распределение.<sup>215</sup> И объясняется это тем, что «мы вынуждаемся собственной ценностью вещей», которая только признается посредством нашего удовольствия,<sup>216</sup> а не создается, что наши чувствования соответствуют некоторым объективным отношениям вещей и явлений.<sup>217</sup> Разум вселенной, должно верить, устроил так отношения вещей, что ими производятся все характерные виды ценностей, и все эстетические предикаты служат обозначениями того, чем должны быть вещи сами по себе.<sup>218</sup>

Вследствие таких соображений познание у Лотце «из числа *только* мысленно необходимых фактов косвенно отодвинуто в разряд ценностей, которым мы *вместе с тем* должны



верить»,<sup>219</sup> и, прежде всего, идеи, как составные элементы основных предположений, получают у него смысл, далеко выходящий за пределы их теоретического значения. Самое слово «идея» Лотце хочет перевести немецким словом «Gedanke» – мысль: «этим именем немецкий язык лучше, чем заимствованным с чужого языка словом «идея», обозначает то *содержание*, коего единственное связующее зерно состоит в *смысле*, – значении или ценности, – который может выражаться в бесконечно различных, никаким равенством по внешнему виду или по возникновению не объединенных явлениях, сам оставаясь во всех них по существу равным. Мысль (Gedanke) о Боге мы можем отделить от понятия (Begriff) о Боге, тем, что в первом мы объединяем смысл, ценность и значение движущих оснований, которые побуждают дух наш воспарять к высшему, и постигаем само это высшее в его всепроникающем присутствии и в ценности его значения, а в последнем обосновываем это содержание при посредстве познания так, что отсюда вытекает род его действительности и устойчивая целостность его неизменных свойств».<sup>220</sup> Но и суждения, в которых выражаются основные предпосылки нашего знания, являются, как состоящие из таковых идей собственно суждениями ценности. Наука, отсюда, по Лотце должна представлять собою «не что иное, как беспристрастное разъяснение нашего мыслящего чувства о себе самом и о тех мыслях, которые вырастают именно из него, а не из какой-нибудь другой основы: что иное должна она делать, как не превращать эти чувства в познание, чтобы они, не будучи уже более ограниченным достоянием отдельного сердца, но возвышающимися над всякой сменой строения истинами, могли лучше противостоять тому натиску, с которым обычай, предание художественной истории, вкус века и многоцветные виды лицемерия стремятся подчинить себе наше непредубежденное суждение»?<sup>221</sup> Дух научился понимать себя как дух; но сердце еще не умеет постигать себя как сердце: его интересы, его особенные воспоминания забыты и подавлены; самодовольство считающего себя свободным знания не признает нежных нитей, которыми сердце так охотно видит себя связанным с небом и землею, этих таинственных отношений,

которые, чтобы быть осязательно видимыми, нуждаются в нежном и осмысленном освещении.<sup>222</sup>

Итак, если достоверность высших основоположений зиждется на соответствии со всеми запросами духа, как начала, не только мыслящего, но и нравственно-деятельного и эстетически-чувствующего, то главное значение из этих функций принадлежит, по Лотце, последней. Мысль, при всем ее значении для выяснения, формулирования и обоснования духовных запросов носит всецело формальный характер: она – только узда, которая сдерживает и направляет деятельность живой фантазии, но узда не может породить того движения, которым она должна управлять. И если это упускают из виду, то лишь потому, что «тьнь древности, зловредная переоценка ею логоса, широко еще лежит над нами и не позволяет ни в реальном, ни в идеальном заметить того, чрез что то и другое больше всякого разума».<sup>223</sup>

5) *Последняя основа всякой достоверности – в религиозной вере.* Но, вместе с тем, уже в изложенном намечается связь, какая существует, по взгляду нашего философа, между знанием и верою, и важное значение последней в его системе. Если основой доверия разума к себе самому служит проявляемая всем нашим духом, во всей полноте его высших запросов, вера в нравственное благо или безусловно ценное, то как мы должны представлять себе это безусловно ценное, это самое высшее? По Лотце, если мы хотим содержание этого безусловно ценного и высшего выразить в форме нашего человеческого познания, то должны мыслить его «как сумму нравственных идей в связи с наслаждением их ценности, как понятие, в котором нераздельно слиты святость и блаженство. Только одну форму существования, говорит далее Лотце, я знаю, которая приличествует этому содержанию, – существование личного Бога... Из этого одного только содержания, я думаю также, должна быть выведена формальная необходимость общего и абсолютно-значимого круга законов, господствующих над миром», как «им самим избранная вечная основа всякого проявления того содержания в конечных формах».<sup>224</sup> Вера в

действительное бытие так мыслимого Бога основывается на той «непосредственной уверенности, что величайшее, прекраснейшее и полноценнейшее должно быть не мыслью только, но действительностью, потому что по существу невыносимо было бы полагать об идеале, что он – только представление, которое, хотя и порождается работой мысли, но в действительности не имеет никакого существования, никакой силы и никакого значения».<sup>225</sup> Таким образом, по Лотце, основа всякой уверенности и достоверности и лежит не в теоретических убеждениях, «менее же всего там, где его ищет наше просвещение, т. е. в *πολυθρύλλητων* естественно научной мудрости, но только там в конце концов, где ее во всякое время не только искали, но и находили, – в очевидности религиозной веры».<sup>226</sup> И если верить, что «Божественное Существо пожелало даровать человеку истинное знание вещей и правильную оценку добра и зла, то этим даром он мог быть наделен не иначе, как в том смысле, что в его натуре лежит способность и необходимость – под возбуждениями извне порождать из себя, в силу этой своей природы, такие представления, которые и в области познания и в области нравственного суждения имеют действительное значение применительно к объектам».<sup>227</sup>

Вот почему, наряду с эстетическими и этическими, для ручательства в истине нашего познания имеют важное значение и религиозные потребности духа,<sup>228</sup> и философия религии является той завершительной областью, в которой чрез присоединение к тому миру, коего часть мы составляем, другого мира, не подлежащего опытному наблюдению, первый получает образ завершенного в себе, разумного, не только свободного от противоречий, но и соответствующего эстетическому и этическому идеалу целого.<sup>229</sup> Вот почему и разум у Лотце является религиозною способностью,<sup>230</sup> вот почему и вся его философия носит религиозный характер.

6) *Лотце и Фихте*. Из идеалистических систем, возникших на основе Кантовой философии, к Лотце в близком отношении, по его собственному заявлению, стоит система *Фихте*. Он охотно присоединяется к мысли Фихте, что все говорящее нам о

существовании внешнего мира, состоит в конце концов только в аффектах нашего собственного я, иначе говоря, в образах, предносящихся нашему сознанию, потому что, безотносительно взятое, это положение не отрицает еще существования внешнего мира: существуют или нет внешние вещи, всегда наше знание о них может заключаться только в состояниях и деятельности *нашего собственного существа*.<sup>231</sup> Более того: Лотце связан с Фихте и основным убеждением, с одинаково настойчивостью защищаемым обоими философами, именно убеждением, что только в содержании идеи блага может лежать достаточная основа для содержания всякого бытия и бывания, или, что мир ценностей служит ключом для мира форм.<sup>232</sup> Если Фихте думал видеть основную черту духа в его предназначении быть существом действующим, так как из этой черты, по его взгляду, может быть понято и познание со всеми его формами, как необходимое средство к главной цели, то Лотце не отрицает высокого нравственного значения и этой мысли.<sup>233</sup> Можно добавить к этому, что с Фихте сближает нашего философа и взгляд на человеческую душу, как на существо специфически нравственной природы, и мысль, что бессмертие заслуживается нравственною высотой, и признание существенного значения чувствования для я в его представляющей деятельности и в его стремлении. В способе и деталях раскрытия этих общих убеждений Лотце, однако, расходится с Фихте. Отметим здесь то, что указывается самим философом. Так, он не разделяет ни субъективного идеализма Фихте, ни той односторонности, с какою последний выдвигает деятельность, как исключительную форму, в которой только и может находить осуществление долженствующее быть. Особенно ударяет Лотце на этот последний пункт.

Нельзя считать удачною, говорит он, попытку Фихте видеть то, что для серьезного взгляда предносится как высшее в нравственном смысле, в формальном только понятии деятельности, свободного самоопределения, самополагания и самоосуществления, не думая, вместе с тем, о той цели, которая одна только может облагородить все труды и заботы деятельности: ведь само по себе слепое бытие не ниже, чем

сознательное, самоопределение не лучше определения со стороны другого, свобода не ценнее зависимости, и если мы предпочитаем один из членов этой противоположности, то лишь ради полносодержательного блага или счастья, которому, в качестве условий реализации, могут служить только сознание, самость и свобода, но не слепое и обусловленное бытие и действие. Фихте должен был бы сделать еще один шаг: ведь и самое предназначена к деятельности есть только формальная сторона природы духа, объясняемая опять выводным образом из того, что содержанием и целью существа его служит благо. Отсюда идеализм Фихте, хотя и отверг существование вечно чуждой всему духовному вещественности и разрешил ее в призрак, который только является к услугам мира духов, однако не указал содержания идеи, для представления, понимания и осуществления которой это явление должно действовать совместно с деятельностью духа.<sup>234</sup> Итак, нельзя в формальном понятии деятельности видеть нечто самоценное и долженствующее быть, – в отношении к чему весь миропорядок должен представлять только совокупность необходимых условий ее реализации. По убеждению Лотце, «спокойное блаженство, святость бесстрастного и пассивного настроения, даже внутренняя последовательность того, что истинно, сопровождающаяся чувством мира от его гармонического согласия с самим собою, столь существенно принадлежат к кругу того долженствующего быть идеального мира», что на деятельность скорее следует смотреть только как на средство для реализации этой высшей цели.<sup>235</sup> На место деятельности нужно поставить совокупность всего полноценнейшего, к осуществлению чего должен служить мир, развить из этой совокупности все те задачи, какие природа, как целое, должна выполнить, – притом выполнить самостоятельно, как некоторая единая и всеобъемлющая хозяйственная система, предназначенная для осуществления определенного круга идеалов, а не так, чтобы отдельные части ее порознь и по мере частных потребностей деятельности являлись, в качестве необходимого подспорья, к услугам последней: подчеркивая эту

последнюю мысль, Лотце также отмечает один из пунктов своего несогласия с Фихте.

Если Фихте утверждает, что «вся природа имеет смысл только как предварительная ступень или предварительное условие духовной и именно моральной жизни», то Лотце считает эту мысль в общем заслуживающею признания; однако принять ее в том понимании, какое она получает у Фихте, он не находит возможным. Природа у Фихте образует только собрание средств для человеческой деятельности, но не имеет никаких собственных задач, и при таком ее понимании ни закономерность естественного бытия, ни расчленение созданий природы в некоторое целое (организм) не находит для себя естественных исходных пунктов; природа вообще служит только постоянно противостоящею границею, и задача наша состоит не в том, чтобы ей следовать, но в том, чтобы ей противодействовать: в этом именно смысле она является «олицетворенным материалом нашего долга».<sup>236</sup> Лотце, напротив, понимает природу в виде единой хозяйственной системы, в виде некоторого целого, которое получает всю совокупность своих задач от совокупности идеалов в их целом, и вместо того, чтобы быть собранием отдельных средств на случай удовлетворения частных потребностей, является великолепно упорядоченным строем реализации указанных идеалов, – строем, имманентные законы которого имеют такую же независимость от частных целей, с какою всякое большое хозяйство ведется независимо от ряда надобностей минуты.<sup>237</sup>

Фихте, наконец, на место личного Бога ставит абстрактный нравственный миропорядок. Лотце со всею решительностью отвергает и этот взгляд: принять последний препятствует уже та простая мысль, что никакой порядок не отделим от того, что упорядочено, и еще менее может предшествовать ему как обуславливающая или творящая сила: он всегда остается отношением существующего после того, как оно уже есть или пока оно есть; раз он – порядок, то уже не может быть упорядочивающим, чего именно мы ищем в Боге, и обыкновенное понятие о Боге, как бы оно иногда ни было

недостаточно, правильно, по крайней мере, в том отношении, что видит в нем существо, а не отношение.<sup>238</sup>

7) *Лотце и Шеллинг*. Выдвинуть собственную внутреннюю закономерность природы, – закономерность, в силу которой природа образует собою особое царство и которая не нашла признания у Фихте, составляет, по взгляду Лотце, заслугу другого великого представителя немецкого идеализма – *Шеллинга*.<sup>239</sup> Последний не считает природу явлением, не имеющим собственного существования; и если позже природа все явственнее выступает у него в качестве предварительной ступени духовного бытия, то в начале, это подчинение природы духу заменялось у него равноправием обоих, причем для них предполагается один общий корень, из которого они выходили как равно реальные и равноценные ростки.<sup>240</sup> Это превращение телеологического подчинения реального идеальному, природы духовному миру, в тождество обоих Лотце считает неправильным.<sup>241</sup> Такой опыт превышает границы нашей силы воображения. Образы природы мы считаем еще за выражения, за средства и за предуказания того, что по своему полному содержанию может быть осуществлено только духовною жизнью, но выше духа мы не знаем ничего. Стремление мыслить то, что не было бы ни духом, ни природою, и однако содержало бы в существе своем живое зерно обоих, переходит, поэтому, в пустое томление, которое именами бесконечного, безусловного, абсолютного, может только обозначать то, о чем оно думает, но не может указать никакого содержания, соответствующего тому, что оно ищет.<sup>242</sup> Затем, всепроникающее единство природы, из-за которого выработалось все это мировоззрение, имеет для нас серьезную ценность только потому, что оно одно лишь делает возможным полное подчинение всякой действительности власти того истинно духовного идеального мира, из содержания которого нам сияет блеск безусловной ценности нравственных идей; но для этой цели не удовлетворительно предположение о мировой душе, в которой внутреннее производит внешнее и наоборот, причем нигде не проявляется что-либо, способное освятить безусловною и бесконечною ценностью всю эту игру.<sup>243</sup> С другой

стороны, и систематизация природы получает у Шеллинга такой вид, что отдельные явления выступают «как рапсодии абсолютного» друг за другом, и если чрез их ряд еще может быть с некоторою поэтической правомерностью проведена идея постепенного совершенствования, то понятие экономии природы, в которой отдельные элементы, стоя наряду друг с другом, переплетены в неизмеримые взаимодействия, не находит у Шеллинга должного внимания.<sup>244</sup> Таким образом, детальное раскрытие Шеллингова взгляда на природу не дает Лотце возможности всецело примкнуть к этому, одобряемому им в принципе, взгляду.

То же мы видим применительно и к некоторым другим пунктам Шеллинговой философии. Так, Лотце одобряет мысль Шеллинга, посредством которой он хотел устранить то принижение всего конкретного и особенного, какое имело место в системе Гегеля, именно мысль, – «систему необходимости заменить системою свободы»; однако, эта, в принципе одобряемая Лотце, мысль получила у Шеллинга опять такое раскрытие, что наш философ должен был стать и здесь с ним в антагонизм.<sup>245</sup> В упрек Шеллингу Лотце ставит и «те несчастные взгляды в натурфилософии, по которым абстракции, свойства, силы и отношения считаются за нечто действительное»: такими взглядами «мы обязаны Шеллинговой натурфилософии, которая никогда не имела ясного понятия о действительном отношении законодательной идеи к исполнительным средствам».<sup>246</sup> Шеллингову натурфилософию, разумеет Лотце, когда делает возражения против пантеизма.<sup>247</sup>

Однако есть, как мы видели, и такие мысли, в которых Лотце и согласен с Шеллингом. К таким пунктам согласия нужно добавить и следующее. Прежде всего, положение Лотце, что абсолютное начало не есть только мысль, а цельный дух, мыслящий, чувствующий и волящий, ставят в связь с проводимым Шеллингом убеждением, что «единственно правильный путь состоит в том, чтобы при посредстве мысли возвыситься над предположением, что сама мысль есть единственно абсолютное».<sup>248</sup> Шеллинг согласен с Фихте в том, отмечает, затем Лотце, что не мертвое бытие существует как



субстанция, на которую мысль потом только наталкивается: для *такого* бытия и Шеллинг не находит места, полагая истинно действительное только в постоянной живой деятельности. Но если Фихте не разъясняет содержания мысли, как таковой деятельности, то Шеллинг, напротив, полагает, что это содержание отнюдь не есть что-либо чужеродное для я, но собственная его природа, которая заявляет себя деятельною в форме самополагания и, поскольку она противопоставляет себе *не-я*, она представляет в образе и роде этого *не-я* только то *explicite*, что *implicite* составляет его собственную природу. Этим, однако, утверждается не двойственность принципа, но полное его тождество: форма «самообъективирования» и тенденция к определенным образованиям, в которых этот процесс выполняется, образуют обе вместе понятие «действительного абсолютного», которое не может быть ни бессодержательною деятельностью, ни одним только содержанием, к каковому уже потом привходит деятельность. В чем теперь это содержание абсолютного, мы, конечно, не знаем: мы можем приписать себе вместе с Фихте только знание формы его деятельности, которую оно стремится осуществить это содержание и чрез то объективировать себя в нем. Если, однако, Шеллинг пытается вывести из этого принципа действительную природу, формы ее созданий и явлений, то уже заранее видно, говорит Лотце, что эта попытка должна оказаться неудачною.<sup>249</sup> Впрочем, Шеллинг, по Лотце, не ставил себе в этом случае задач, которые физика считает и должна считать за свои собственные, и его несправедливо обвиняют в неудаче, когда приписывают ему такие попытки, которых он и не отваживался делать. Согласно своему принципу, он хочет только созерцать вещи в абсолютном *sub specie aeternitatis*, иначе говоря, стремится открыть идеальное содержание, которое предназначено выразить собою отдельные явления, как части единой воплощенной идеи; но путем каких средств и какой механической связи при взаимодействии им удастся это предназначение выполнить, показать это Шеллинг считает обязанностью не философии, а физики. Все эти средства реализации в общей связи конечного мира кажутся ему менее значительными объектами

исследования, ибо они ни увеличивают идеальной ценности порождаемого, ни обосновывают его. Как эстетическое содержание драмы не было бы для нас более понятным от того, что мы могли бы проследить движения голосовых мускулов в говорящих актерах, так и проникновение в духовную связь вещей, в котором собственно только и заключается здесь дело, не может повыситься, думает Шеллинг, благодаря исследованию способа возникновения отдельных явлений друг из друга. Хотя Лотце и замечает при этом, что он не разделяет подобного взгляда, однако нельзя отрицать, что в указанном основном пункте учения Шеллинга есть несомненное соприкосновение и с основными положениями нашего философа, который также ищет прежде всего идеального содержания, никогда не удовлетворяясь только формой, и который сам, выдвигая идеальную ценность субъективного мира, ставит на второй план механически-внешние средства к возбуждению его явлений, употребляя даже аналогичные примеры.<sup>250</sup> Впрочем, яснее это будет при сопоставлении его учения с Гегелевым.

8) *Лотце и Гегель.* Характерная и существенная особенность философии *Гегеля* заключается, по Лотце, в ее методе: не столько понимание высшего принципа разделяет Гегеля от Шеллинга, сколько научный метод первого, благодаря которому содержание по существу общего им обоим мировоззрения находит свое детальное развитие.<sup>251</sup> Полемике с Гегелем Лотце посвящает, пожалуй, не меньше внимания, чем полемике с материализмом, и в раскрытии слабых сторон гегельянства в то время, когда философия Гегеля еще не утратила своего обаяния над умами, Лотце принадлежит выдающееся место.<sup>252</sup> Прежде всего, следует сказать, что отношение Лотце к методу Гегеля не было всецело отрицательным. Вполне убежденный в том, что Гегелева диалектика слишком далека от того, чтобы быть «философским методом развития», Лотце видит в ней только вспомогательное средство делать мнимые выводы из ранее уже узнанных групп понятий.<sup>253</sup> В этом последнем отношении он признавал в ней и справедливую сторону,<sup>254</sup> которую в 2-й своей «Логике»

понимает так. В своих частных исследованиях мы находим такие истины, которые очевидны сами по себе и не нуждаются в обосновании их другими; ничто не препятствует все их, как принадлежащие к одной и той же области, поставить в связь друг с другом и искать для них высшую объединяющую точку зрения. Такая задача синтетического и, однако, необходимого развития синтетических истин из одного высшего принципа неопределенно предносилась уже Платону в его диалектике; она же является целью диалектики Гегеля. Хотя в его время, одностороннее преобладание эмпиризма сменило собою прежнее увлечение идеализмом, тем не менее сам Лотце признает эту, подвергшуюся столь многократному поруганию, форму спекулятивного созерцания за высшую и не абсолютно недостижимую цель науки и надеется, что с большей умеренностью и осторожностью, но не с меньшим одушевлением, немецкая философия всегда будет возвращаться к попыткам *понять* мир, не ограничиваясь только его опытным *расчислением*.<sup>255</sup> Лотце признает, таким образом, за диалектикой Гегеля значение вспомогательного средства для группировки понятий.<sup>256</sup> При этом, ему представляется особенно симпатичным то, что Гегель отвергает, как бесплодное, только *рассудочное* познание, направленное к тому, чтобы в понятиях фиксировать существо вещей, но ценит, напротив, познание *разумное*, которое, в сознании того, что имеет в виду осуществить в мире высшая идея, обследует вещи по необходимым противоречиям их природы.<sup>257</sup> Но так как эта группировка в основе своей имеет мысль о движении этих понятий (или раскрывающейся в них абсолютной идеи) к известной цели, то наш философ должен был ценить метод Гегеля и как ступень к своему собственному телеологическому методу, признаваемому им за единственно правильный. Рассуждая о систематических формах логики, Лотце выше всех ставит форму, называемую им «спекулятивная мысль», отличающуюся от двух других («классификации» и «изъясняющие теории») тем, что в ней есть «высшие посылки, сами собою требующие известных низших, хотя последние аналитически еще в них не содержатся»; причем, если в основе

«классификации лежит понятие основания, которое порождает из себя самого свои следствия, а в основе «изъясняющих наук» лежит понятие причин, по общим законам в своем взаимодействии производящих отдельное, то в основе «спекулятивной мысли» лежит понятие цели, которое, как аподиктическая высшая посылка, требует для своего выполнения существования некоторых определенных низших посылок и содержание которой определяет собою вообще все движение нашего познания. И если только эта цель дана, то мы, благодаря ей, уже видим предначертанным тот план которому должен следовать мысленный распорядок явлений в системе. Всякий другой диалектический метод есть метод того разрастания, по которому мысли, вроде дикого мяса на теле, растут, хотя и живо, но бесцельно и только внешним образом. – благодаря вне философскому сознанию диалектика, насильственно направляются к тому, чтобы быть в некоторой степени соответственными свойствам предметов. Все, что такой метод делает хорошего, основывается на том, что он прикровенно был методом телеологическим, и всякое достигнутое, благодаря ему, развитие понятий покоится собственно на следующей связи мыслей: наши понятия должны обозначать то-то и то-то; но так как они не соответствуют этому значению, то мы должны их улучшить.<sup>258</sup> Это «улучшение» понятий в метафизике Гегеля представляется как постепенное развитие абсолютной идеи, причем самосознание этой идеи в духе является тою цѣлью, к какой направлено это развитие.<sup>259</sup> Лотце отмечает, затем, и ту положительную сторону Гегелевой диалектики, что в ней признается большое значение за субъективностью: вещи сами по себе не были бы тем, чем они *должны* быть, а должны быть они тем, чем они являются для духа; вся объективность признается чем-то темным и бессильным, что, хотя само по себе и есть в потенции то, чем оно делается в духе, т. е. мысль, понятие, – однако неспособно, без помощи духа, который видит ее существо, выполнить это свое назначение.<sup>260</sup> Наконец, если Лотце прямо заявляет себя сторонником идеализма, разделяя предположение последнего, что в мире существует только таковое и постольку, каковое и

поскольку занимает свое необходимое место в содержании полноценной идеи, образующей существо мира,<sup>261</sup> то, конечно, ближе всего в этом случае наш философ стоит к идеализму в гегелевской форме: исходя из той твердой основы, что мир есть целое, части которого являются в виде согласованных между собою членов, и в уверенности, что в его понятии идеи найдено нечто в себе самом полноценное, не нуждающееся ни в каком дальнейшем доказательстве и абсолютно существующее, Гегель озабочен только тем, чтобы «созерцать все факты в абсолютном, т. е. отыскивать значение, какое они имеют для реализации означенной идеи и ради которого только и может она требовать и обосновать их существование».<sup>262</sup>

Но, вместе с тем, Лотце указывает и важные пункты различия между учением Гегеля и своим. Прежде всего, диалектический метод Гегеля представляет собою только метафизическое гипостасирование субъективных процессов мысли,<sup>263</sup> в силу которого движение наших мыслей, направленное к разъяснению, может быть, недоступной для нас природы мировой основы, понимается как собственное внутреннее развитие абсолюта, постепенно раскрывающегося в содержании мира.<sup>264</sup> Затем, по существу своему это даже не метод, а только задача – сопринадлежащие группы понятий расположить в прогрессивном ряду триадических циклов, при том средствами, далеко не соответствующими строго научной рефлексии.<sup>265</sup> необходимость, с которою одно понятие преодолевает ограниченность другого, представляется собственно только в виде «поэтической справедливости», а не выводится путем логической демонстрации.<sup>266</sup> Как другие идеалистические системы, так и гегелевская исходит, далее, из мысли о высшей мировой основе, о которой мы ничего не знаем, кроме того, что в ней, по нашему убеждению, концентрируется все истинно великое, полноценное и действительное и из нее происходит всякая действительность.<sup>267</sup> Вывести все отдельные части мировой жизни из этого единого всеобщего принципа в виде его следствий ставила себе задачей философия Гегеля и его школы и полагала, что она в совершенстве таковую задачу

выполнила. Между тем, по моему мнению, говорит Лотце, только дух, стоящий в центре сотворенной им же самим вселенной, мог бы, в сознании последней цели, которую он предназначил сам своему творению, представить пред собою все свои части в величественной последовательности непрерывного развития. Мы же, конечные существа, существуем не в живом корне всякого бытия, но в каких-нибудь из него выросших ветвях, и только разнообразными окольными путями и при тщательном пользовании всякими вспомогательными средствами, доступными нашему положению, можем мы надеяться получить некоторое приблизительное знание о почве, на которой мы стоим, о системе, к которой мы принадлежим, и о направлении, в котором идет движение великого целого. Человеческий дух, конечно, не заслуживает никакого порицания за то, что на всяком уровне своего знания он стремится воссоздать полный образ целого, который с логической строгостью вытекал бы из установленной им основы. Но та задача развития, по которой разнообразие мира должно быть прогрессивно выведено из единого основного принципа, по существу невыполнима: «необходимая и великая работа философии, по моему взгляду, должна, напротив, носить вид регрессивного исследования, которое старается открыть и твердо установить, что именно может быть познано и применено в качестве живого начала в строе и ходе мира»,<sup>268</sup> – впрочем, на основе вышеуказанных у Лотце предпосылок,<sup>269</sup> которые на таковом регрессивном пути получают свое разъяснение, применение и подтверждение.<sup>270</sup> Трудности, затем, заключающиеся в учении Гегеля, сразу заявляют себя при конструировании развития мира из абсолютной идеи. Так как здесь в основу мира поставлено самое абстрактное, то, во-первых, этим дается почва только для выведения общих постоянных форм явлений природы и духовной жизни, поскольку это в крупном масштабе кажется соответствующим развитию идеи и ее моментам.<sup>271</sup> Что же касается частных вещей, то, с одной стороны, они имеют значение только как экземпляры общего:<sup>272</sup> их задача осуществлять только общие формы бытия, занимать место в

какой-нибудь классификации и снабжать обилием явлений логические постепенности общего, частного и единичного; живые деятельности и взаимодействия выступают только для празднования мистерий различия, противоположности, полярности, единства и т. д.<sup>273</sup> А с другой, остается без объяснения взаимная обусловленность реальных вещей, благодаря которой собственно и сами общие формы достигают в каждом случае своего полного или неполного осуществления.<sup>274</sup> Философия Гегеля вообще не заботится ни в целом, ни в частностях о способе осуществления реальности, идеальный смысл которой она рассматривает: отношения у него вырастают из отношений, хотя нет того, что представляло бы собою устойчивый пункт, от которого исходит или к которому направляются эти отношения. Все это, по Лотце, объясняется тем, что Гегель устраняет от себя исследование причинных связей.<sup>275</sup> А между тем, эстетическая или диалектическая связь, которая постулируется между определенно сменяющимися фазами действительности смыслом идеи, должна переходить в кавзальную связь, в которой содержание и расчленение каждого данного момента мира зависит от содержания и расчленения предшествующего.<sup>276</sup> Выяснить отношение кавзального происхождения к диалектической конструкции Гегелю препятствовали, по Лотце, два обстоятельства; во-первых, вследствие внутренней пустоты абсолютной идеи, переход от последней к действительной природе вообще не может быть представлен с ясностью; а во-вторых, отзвук тех взглядов, которые идеальному приписывают некоторую реальную преизобилующую творческую силу, – что не позволяло Гегелю прийти до убеждения, что из идеи, прежде чем может быть речь о разнообразии явлений, должны быть сначала развиты общие абстрактные законы, на которых первое должно покоиться, и хотя «его логика прибегает к таким законам, но она очень скоро делается фантазмагорией феноменов». И так, как Гегель приступает к натурфилософии, прежде чем он вывел из своей идеи всю совокупность механических законов, как необходимую основу ее творчества, так как он отвращается от всяких эмпирических изысканий, не стоит в курсе естественно научных

знаний и, однако, сразу принимается, притом без помощи механики, за выяснение отдельных форм явлений природы, то естественно, если все это сопровождается столь ужасными последствиями в его фантастической натурфилософии.<sup>277</sup>

Но важнейший недостаток Гегелевой системы Лотце видит в том, что самое развитие идеи представляется у Гегеля как факт окончательный, подлежащий только почтительному признанию. Однако всякое так понимаемое движение высшей мировой основы – принцип неудовлетворительный: оно является как врожденная предопределенность природы абсолюта, как немотивированная какая-то неусидчивость. Отсюда возникает задача составить такое понятие о содержании абсолютного, чтобы эта подвижность была необходимым и самопонятным следствием его природы, а это может быть при том лишь условии, если абсолютное понимается как высшее полноценное. Во всяком же другом случае имеют дело с фатумом, который только потому кажется всеобъемлющим, что мы а posteriori вынуждены допустить его, а не потому, что мы и без всякого опыта, ради полноценности этого начала самого по себе, должны поставить его на высшее место абсолютного принципа.<sup>278</sup> Нужно сказать, что и Гегель, проводя свою теорию диалектического развития, исходит из мысли о полноценности абсолютного начала. Но недостаток его взгляда, по Лотце, в том, что полноценность эта полагается в таком свойстве абсолюта, которое не может претендовать на это: как цвет и ценность человеческой жизни Гегель видит «в гностическом созерцании самое себя мыслящей, но ничего не чувствующей и не действующей мысли», так и высшую объективную цель мира он находит только в самосознании, самомышлении, самоотражении логической деятельности абсолютного, а не в сердце или воле.<sup>279</sup> Между тем, полноценности абсолюта нельзя полагать ни в его сознании, ни в его воле; ни то, ни другая не являются в себе полноценными, и отсюда не могут служить самодостаточною основой для развития абсолютного в мире. На самом деле, какое можно бы указать внутреннее определение в существе обладающего сознанием или волею Бога, которое, устраняя всякие дальнейшие вопросы об основе



своей абсолютной необходимости, делало бы необходимым творение мира? Абсолютное, которое есть знающий сам себя дух или содержанием идеи которого служит воля к истинной объективности, ничем не достойнее почтения, чем всякое другое, и происхождение из него мира не понятно само по себе, без некоторого добавочного условия: воля к творчеству, напр., в нем может быть столь же безразлично появившемуся прихотью, как и воля – оставаться лучше в самозаключенном единстве. Если же, однако, оно не остается в таковом единстве, а творит, то это объяснить можно только тем, что абсолютное, сознавая себя единым, не находит никакого удовлетворения для своего чувства и стремления в этом одиночестве. Бог не только потому, что он вообще самосознающий дух, но и потому, что сознаваемое им содержание своего собственного существа состоит в любви и тяготении распространить счастье и блаженство, хочет не только имманентных мыслей, но и истинного объективного мира, который на его любовь отвечает любовью и чувствует себя блаженным от любви божественной. В этой этической природе Бога, выражающейся именно в его чувстве, и можно только полагать полноценность абсолюта и вместе самоочевидную основу для происхождения от него мира.<sup>280</sup> Отсюда, Лотце всегда готов противостать той мысли, будто бы в самораскрытии идеи заключается не служебное средство, а последняя цель и лучшее из благ. Неразъяснимая тайна может, пожалуй, покрывать в ходе мировой жизни *средства*, ведущие к цели, или *законы*, по которым действуют эти средства, но было бы бессмысленнейшею формою мистицизма предполагать, будто бы могут быть в мироздании *и цели*, о содержании и исполнении которых никто не знал бы и которые, однако, продолжали бы быть целями, или будто бы могут быть такие тайнодействующие блага, что их никто не замечал бы, никто ими не наслаждался бы, и которые, однако, продолжали бы оставаться благами, притом тем большими и священнейшими, чем они непостижимее. Что должно быть благом, тому единственное и необходимое место его существования в живом чувстве какого-либо духовного существа. Пока в нас остается дыхание, мы не перестанем

спорить против того ужасного суеверия, которое, в преклонении пред фактами и формами, даже и зная не хочет полных смысла целей действительной, теплосердечной жизни или проглядывает их с непонятным равнодушием, чтобы искать глубочайший смысл мира в наблюдении какого-то сокровенного этикета развития.<sup>281</sup>

Этот главный недостаток Гегелева идеализма имеет своим последствием другие, которые также подчеркиваются критикой Лотце.

Прежде всего, отсюда вытекает формализм гегелевского воззрения на бытие. Хотя для Гегеля идея есть единственное, чему приличествует предикат абсолютной реальности, и форма реальности у него, как и во всякой здоровой философии, не гипостасируется, как у Гербарта, в реальное само в себе, однако он сначала совершенно упускает из виду, а потом и настойчиво отрицает, другую мысль, что ведь и идеальность также есть только форма некоторого содержания, из которой одной последнее далеко не объяснимо, и, вследствие этого, впадает равным образом в формализм. Тот процесс очищения мысли, который сначала «уничтожал абсурдную мысль о незыблемой первичной вещи или вещественности и показывал, что могут быть не вещи в себе, а только идеи вещей, зашел так далеко, что из идеи уже исчезло всякое конкретное содержание и осталась одна только идея вообще»; причем упущено из виду, что как не может быть вещи в себе, так не может быть и идеи в себе. И этот недостаток не возмещен, а, напротив, увеличен тем, что к пустой скорлупе идеи очень естественным образом привязывается незаметно понятие известной реальности: чтобы понять власть, проявляемую бессодержательною идеею над миром, мысль склоняется к тому, чтобы помочь этой бессодержательности придатком действующей силы, которая собственно могла бы вытекать только из природы конкретной идеи.<sup>282</sup> Вот почему сам Лотце, вопреки Гегелю, заявляет, что «не идея вообще, но конкретная идея, содержанием которой служит высшая и абсолютная ценность, образует для нас самое последнее и невыводимое»;<sup>283</sup> что таковая идея представляет

собою самостоятельное реальное *существо*, способное к действию и страданию.<sup>284</sup>

Во-вторых, Гегель сближается с метафизикой тех, которые смотрят на абсолютные и непреложные законы, которым должен подчиняться ход вещей, как на слепую необходимость, как на чуждый, данный безусловною судьбою, круг условий, неотвратимой силе которого должно подчиняться высшее конкретное содержание творческой идеи. Сам Лотце на место этого взгляда ставит другой: не эти необходимые условия существуют сначала, так чтобы потом уже на них полносодержательною идеею созидалось сущее, но, напротив, сама идея, чтобы быть тем, что она есть, производит из своего существа и самые абстрактные законы и необходимые формы, как незыблемый базис, на котором только она может оправдать свое понятие. Все полноценное, доброе и прекрасное имеет свое существование только в отношениях, действиях, в развитии, но, конечно, все это – только необходимые формы для содержания, но не само это содержание.<sup>285</sup> Между тем Гегель думает иначе, и отсюда именно происходит его сближение с учениями, признающими в мире господство слепой необходимости. Своим диалектическим методом его философия хочет объяснить мировое целое, как развитие абсолютного, совершающееся с логическою необходимостью. И, во-первых, царство логических истин является у него в виде фатума, покоящегося на своей собственной мысленной необходимости предшествующего мировому содержанию и творящей деятельности самого высшего начала как законодательная сила,<sup>286</sup> во-вторых, его абсолютная идея не обладает, как уже было указано, самоочевидною и полною ценностью и, в-третьих, конкретная обособленность и самостоятельность каждой вещи, представляющей собою у Гегеля только один из примеров немногих абстрактных и общих мыслей, приносится в жертву последним. Даже Шеллинг хотел заменить эту систему необходимости системою свободы.<sup>287</sup>

Отношению Лотце к философии Гегеля вообще соответствует, в частности, и его отношение к психологии последнего, о чем будет речь и ниже. Признавая, что психология

Гегеля дает множество гениальных концепций касательно того ограниченного круга задач, какие он себе ставит, почему, не смотря на очень чувствительные недостатки в научной стороне разработки, оказывает большое влияние на образованное общество, и примыкая к общей идеалистической тенденции этой психологии, Лотце энергично восстает против тех ее односторонностей, которые неразрывно связаны с составляющей ее основу метафизикой Гегеля. Особенно считает нужным отметить Лотце два пункта. Во-первых, психология Гегеля говорит не о душе, как особом субстрате особых явлений, но об общих формах душевной жизни, каковые в частных психических фактах находят себе только иллюстрацию и подтверждение и каковые не ограничиваются рамками индивидуальной психики или духа субъективного, но захватывают сферу духа объективного (общество) и абсолютного; причем *a priori* изъясняется собственно смысл душевных явлений, но не казальные, опытно познаваемые, связи. Во-вторых, нет в психологии Гегеля ясных и удовлетворительных разъяснений относительно общей связи духовной жизни с конкретным миропорядком или, частнее, связи души с телом. Гегель смотрит на природу вообще только как на внешнюю сторону идеи, в связи с чем стоит его взгляд и на человеческие душу и тело не как на два самостоятельные и могущие вступать во взаимодействие существа, но как на идеальную и реальную сторону одного и того же проявления единого абсолютного начала: взаимоотношение как между идеею и природою вообще, так и между душою и телом человека в частности, при таком взгляде не получает никакого разъяснения.<sup>288</sup>

9) *Лотце и Вейссе*. Можно в известной степени согласиться с Гартманом, что Лотце смотрит на гегелевскую диалектику и гегелевский идеализм и панлогизм чрез очки своего учителя и друга *Вейссе*.<sup>289</sup> О своей зависимости от последнего Лотце, как уже было сказано, решительно заявляет: Вейссе он обязан не только многосторонними научными возбуждениями, но и положительным научно-философским достоянием – в виде некоторого более определенного круга мыслей, в котором

Лотце, наставленный своим учителем, настолько утвердился, что и впоследствии не чувствовал ни внешнего, ни внутреннего побуждения от него отказаться. Если с внешней стороны последнее в позднейшей деятельности Лотце не выступает с особенною рельефностью, то зависело это, по словам нашего философа, от того, что «внешние обстоятельства, определившие направления моих позднейших работ, мало давали мне повода изъясниться касательно этого, сделавшегося общим, зерна наших убеждений».<sup>290</sup> Означенный круг мыслей состоял не только, как предполагает Rehnisch, в «комплексе эстетических и религиозно-философских убеждений»,<sup>291</sup> но и в других не менее существенных пунктах этико-телеологического идеализма Лотце.

Вейссе был высоко спекулятивный ум, который «остроумною силою комбинирования мог помериться с Гегелем, а в смелом полете своих мыслей не отставал от Шеллинга, по философской же и богословской учености превосходил того и другого: он, может быть, единственный философ, имя которого заслуживает быть названным в последующий за смертью Гегеля период непосредственно вслед за этим последним».<sup>292</sup> По своему религиозно-философскому направлению Вейссе принадлежал к философам-теистам. Долгое время он находился под влиянием Гегеля и глубже, чем кто-либо другой из философов-теистов, проник в дух гегельянства. Однако, хотя медленно и постепенно, он настолько освободился впоследствии от влияния Гегелевой философии, его «отступления от Гегеля были столь глубоки и, в своих последовательных выводах, столь значительны, что его уже не возможно более причислить непосредственно к гегельянкам, но приходится созданную им систему признать за нечто совершенно новое и особенное».<sup>293</sup> В сочинениях Вейссе преобладают теологические, даже прямо церковно-догматические интересы; мы находим у него открыто заявляемую тенденцию согласить веру и знание, догматы и метафизику, а главное его сочинение в трех томах, представляющее окончательное выражение всей его системы, носит заглавие «Философская догматика или философия

христианства» и имеет задачу показать, с одной стороны, что между правильно понимаемым догматом и истинною философиею нет никакого разногласия, а с другой, дать христианскому догматическому учению рациональное обоснование. Естественно, если Вейссе является противником и Гегелева пантеизма, хотя сам все же не остается свободен от пантеистических мыслей,<sup>294</sup> и Гегелева панлогизма, каковой Вейссе находит противоречащим как фактам действительности, так и потребностям сердца.

Прежде всего, Лотце стоит в зависимости от религиозно-философских воззрений Вейссе. Во-первых, здесь прямо напрашивается на сопоставление основная тенденция философии Лотце примирить и объединить в высшем синтезе веру и знание. А во-вторых, Лотцево понятие о Боге, как личном Духе, атрибутами которого являются не только мысль, но и чувство и воля, также имеет корни свои в учении Вейссе. Бог, по Вейссе, может быть только личностью и вместе существом триединым, причем христианское учение о троичности Вейссе философски истолковывает в том смысле, что Божественная природа проявляет себя с трех сторон: ума, чувства и воли, каковые и отождествляются у этого философа с тремя ипостасями.<sup>295</sup> С понятием о Боге, как духе, рассуждает Вейссе, связывается мысль о Боге, прежде всего, как существе мыслящем, причем для мысли Божества или Его знания совершенно прозрачно существо вещей.<sup>296</sup> По Гегелю природа божественного Духа всецело исчерпывается мыслью. По Вейссе, мысль, поскольку именно она мыслит общее, вечное и необходимое в вещах или вещи в образе вечности и необходимости, не достаточна, чтобы обозначить собою целую природу Духа Божественного, который сотворил мир и целую природу духа конечного, который должен познавать сотворенное. Такому взгляду противостоит другая, имеющая за себя большие основания, вера, которая всю ту ценность, какую сердце чтит под именем Бога, обретает не в непрестанной игре мысли, не в вечном только рассудке, и по которой идея истины образует не конец, но только начало учения об абсолютном Духе.<sup>297</sup> Но то, что представляет собою в вещах большее, чем

понятие, есть нечто высшее по ценности, в сравнении с чем познание имеет значение уже не полного внутреннего переживания, а только признания: это большее есть порождение другого живого влечения, мыслью о котором мы должны восполнить наше представление о божественном существе, влечения, которое внутри всецело духовного существа Божия может быть даже обозначено как божественная природа. Оно есть бесконечная продуктивность божественного сердца, от вечности производящая в пределах форм истины, которую мыслит божественный рассудок, череду первообразов сотворенного мира. Для обозначения этой живости божественного сердца может быть употреблено имя красоты, как для возбудимости божественного рассудка имя истины: ибо красота – не предмет равнодушной проницательности, но восторженного чувства.<sup>298</sup> Но понятие о Боге, как не может быть ограничено атрибутом мудрости, так не может быть исчерпано и дополнением атрибута блаженства и величия: для полноты этого понятия нужно добавить еще атрибуты божественной воли, обычно обнимаемые нами под идеею блага.<sup>299</sup> Легко понять, что к этим последним атрибутам ведут сами эстетические предикаты Бога; ведь благо, существо которого состоит «в воле к сообщению другому того, чем обладает волящий», на деле до тех пор остается пустым понятием, мало говорящим о своем великом содержании, пока отсутствует предположение того реального, которое должно составлять предмет сообщения другому. И только как содержание чувства, существующего независимо от воли и пред волею, только как благо, которое по существу имеет свою ценность в чувстве или для чувства, может быть мыслимо то реальное. Благо божественной воли предполагает, поэтому, для разумения своего понятия этот эстетический мир независимых от воли ценностей<sup>300</sup> и именем сердца применительно к Божеству хотят обозначить то, что божественная продуктивность, принимая форму и направление, с одной стороны, от мысленно необходимой истины, а с другой, от этических намерений божественной воли, – ибо идея абсолютной истины есть основа возможности всякого бытия, а идея блага – источник

долженствующего быть, – в себе самой не представляет неопределенного, бесцельного движения, но в том имеет свою особенную природу, что производит не только бесконечную полноту видов, но и в самих видах и чрез виды бесконечную полноту счастья и чарующих ценностей.<sup>301</sup>

Нет сомнений, что учение Лотце о Боге с разных сторон отражает на себе влияние Вейссе. Бог, как существо личное, в идее которого объединяется совокупность нравственных совершенств с наслаждением их ценностью, т. е. святость и блаженство, Бог, как живая Любовь, Бог, в природе которого концентрируется истинное, благое и прекрасное и который в мирообразующей деятельности проявляет себя с трех сторон: целью ее является высшее благо, средством – свободная творческая фантазия Божества, осуществляющая эту цель в мире созданных видов, и вечная истина – законом, по которому действует эта фантазия,<sup>302</sup> – все эти пункты учения Лотце о Боге явно вейссеанского происхождения.

Гартман, в виду того, что Лотце в своих «Diktate» по «Истории немецкой философии после Канта» очень кратко упоминает о Вейссе, а о метафизике его даже совсем не упоминает, полагает, что Лотце не изучал основательно сочинений Вейссе, удовлетворяясь его устными лекциями и общим согласием с своими мыслями.<sup>303</sup> Однако, как справедливо отмечает Озе, сам Гартман, мог утверждать это потому только, что не предпринял сравнения метафизики Вейссе с сочинениями Лотце, а это сравнение показало бы ему, что Лотце даже относительно многих подробностей зависит от «Grundzüge d. Metaphysik» Вейссе.<sup>304</sup> Так, Лотце согласен с Вейссе прежде всего в понимании термина «идея», понимая под идеею не всякую мысль многозначщего и интересного содержания вообще, но именно мысль такого содержания, значение которого не в спокойном бытии в готовом виде, а только в переходе к осуществлению. Всякое содержание, которое есть идея или понимается как идея, имеет в себе принцип своеобразного дальнейшего развития и может в существе своем познаваться полностью только в виде системы различных мыслей, связанных друг с другом по тому же ритму,



который вообще образует логическую форму идеи.<sup>305</sup> От Вейссе, далее, видимо заимствовал Лотце мысль о необходимых предположениях разума, разъяснение, испытание и ограничение которых составляет задачу метафизики;<sup>306</sup> к Вейссе примыкает Лотце в понятии и употреблении столь обычного у него термина «gelten»;<sup>307</sup> под влиянием Вейссе же, он определяет бытие как «стояние в отношениях»,<sup>308</sup> развивает свое учение о бессмертии души и др.

Однако, как и от других своих предшественников, Лотце не стоит во всецелой зависимости и от Вейссе. Наряду с согласием, он заявляет и несогласие свое с Вейссе, притом по важным пунктам, касающимся именно религиозной метафизики.

Первый из этих пунктов относится к рассуждениям Вейссе о диалектическом методе Гегеля. Вейссе, говорит Лотце, уже рано делал упрек Гегелевой логике в том, что она признает себя не за то, что она есть, т. е. не за совокупность необходимых форм, представляющих для всего сущего условия возможности его бытия: по роковому недоразумению, она, напротив, считает самые эти формы за существо всякой реальности, которая должна в них развиваться. Позже в своей метафизике Вейссе подробно представил эту совокупность логических или, по его словоупотреблению, метафизических формоопределений, как некоторую покойную законодательную для всей действительности необходимость, противопоставив ей свободу, с которою абсолютное образует богатство наполняющей эти формы действительности.<sup>309</sup> В этом взгляде на метод Гегеля Лотце, как можно видеть уже из ранее изложенного, мог, конечно, только примкнуть к своему учителю, который дал систематический вид той поправке к теории Гегеля, какая была намечена еще Шеллингом.<sup>310</sup> Однако нельзя сказать, чтобы Лотце безусловно следовал Вейссе. Видоизменение, какое дает Гегелеву методу сам Вейссе, кажется нашему философу не вполне удобоприемлемым: нельзя, по Лотце, представлять дело так, что сначала существует, как абсолютное *prius*, царство необходимых в себе самих форм, вроде фатума, а потом является создаваемый мир, который подчиняется принуждению этих законов, чтобы столько осуществить, сколько могут ему

позволить эти границы; напротив, нужно полагать, что существует только действительное, каковое своим бытием и дает «видимость некоторой предшествующей ему необходимости, подобно тому, как живое тело образует в себе скелет, вокруг которого оно как будто обрастает».<sup>311</sup> Не царство логических истин законодательно предшествует содержанию мира и создающей это содержание деятельности высшего начала, как покоящийся на собственной самостоятельной мысленной необходимости фатум, а только наша мысль, смотря на это содержание мира, может эту истину сознать обособленно как формоопределение всего сущего, и в этой обособленности от живого содержания, которое производит эту истину как свою форму, последняя получает видимость, будто она есть нечто более раннее и самостоятельное, к чему его собственная основа, т. е. содержание, стоит в отношении уже обусловленного и позднейшего. Вейссе неуклонно принимает эту видимость за истину.<sup>312</sup> Ставить всюду содержание выше формы, не из последней выводить первое, а наоборот, из первого последнюю – тенденция вообще характерная для философии Лотце, этого противника формализма во всех его видах. Не удивительно, что, с этой точки зрения, он ставит своему учителю упрек, что последний не совсем избежал того, что находил неправильным у Гегеля.<sup>313</sup>

Особенно подчеркивает Лотце свое несогласие с Вейссе в данном случае применительно к понятию о Боге. Совокупность мысленно необходимых истин, предшествующих действительности, Вейссе представляет, с ударением на их безусловности, как условие возможности существования для самого Бога и как законодательную границу для Его творчества и действия.<sup>314</sup> Однако почему же мы должны смотреть на эту область мысленно необходимого как на первое, существующее само по себе, а на живую деятельность Бога как на второе, что должно направляться соответственно первому? По Лотце, напротив, нужно думать так, что если Бог в своем самосозерцании представляет мысленно-необходимые истины как единственный предмет своего сознания, то Он находит в них не чуждый своему остальному существу темный корень, на

котором, как на искони данном предположении, покоится ясность Его божественной природы, но видит в них ряд абстракций, возникающих вследствие того, что, мысля, Он разделяет *формы* своей деятельности от ее *целей*, – абстракций, полное значение и истонное существование которых покоится только на содержании этих целей, и которые обозначают собою именно только формы, какие божественное намерение, потому что оно именно *таково*, дает себе в своем осуществлении и которых оно себе не давало бы, если бы было иным, а не таким. Ведь во внутренней жизни божественного Духа мы должны предполагать сознание необходимой истины, составляющей образ его действия, и созерцание высших ценностей, к осуществлению которых направляется всякое его действие: первое, иначе говоря, царство мысленно необходимых законов, составляет совокупность условий, при которых вообще возможна действительность, а второе – высшие ценности – истинное, прекрасное и доброе суть те вечные цели, ради которых должна быть действительность.<sup>315</sup> Общий смысл логических форм, как они развиты у Гегеля, собственно состоит, как это полагал и Вейссе,<sup>316</sup> в абсолютной отрицательности: они – не формы спокойного существования постоянно сущего, но формы того вечного беспокойства, по которым истинно сущее, не удовлетворяясь своим непосредственным бытием, переходит в инобытие, чтобы возвратиться к себе самому. И «если мы спросим, почему эта отрицательность, столь мистическая и странная, как она является в логике Гегеля, однако очаровывает нас настолько, что мы думаем, будто она обозначает часть высшей истины, то должны согласиться, что *эта* форма всякого существования и бывания имеет смысл и достоверность только в таком мире, существенное зерно которого составляет осуществление целей».<sup>317</sup> Лотце делает и другие поправки к учению Вейссе. По воззрениям последнего, Божество проявляет себя в мироздании с трех сторон: идея абсолютной истины служит основой всякой возможности бытия, идея блага источником долженствующая быть, а между ними свободная творческая, образующая формы, деятельность, – сила воображения, без которой истина не имеет

никаких объектов применения, а благо никакого пункта отношения для своей воли.<sup>318</sup> Лотце полагает, что божественную фантазию недостаточно определять только как силу воображения вообще и помещать ее под *этим* титулом между идеею истины и идеею блага, так как различные мысли о взаимоотношении этих трех сторон нуждаются в более точном представлении дела: если держаться данного порядка мыслей, то «из идеи блага должно быть развито условие, которое дает означенной силе воображения свое исключительное направление на то, что в эстетике называется прекрасным в отличие от безобразного».<sup>319</sup>

Мы видим отсюда, насколько и как отразилось влияние Вейссе на религиозно-философских взглядах Лотце. В дополнение к тому, что говорит по этому пункту ученик об учителе, не лишне добавить то, что говорит и учитель об ученике. Первое издание «Микрокосма» вышло еще при жизни Вейссе, и последний в довольно большой рецензии отметил появление этого выдающегося произведения своего ученика. Здесь, между прочим, Вейссе дает лестный для Лотце отзыв касательно разработки в «Микрокосме» религиозных вопросов, но с оговоркой, что отзыв этот применим в данном случае к Лотце лишь поскольку он стоит на философско-исторической, а не на метафизической позиции, ибо «в этой последней он всюду менее счастлив». Именно, всемирно-историческое развитие религии очерчено им, говорит Вейссе, в истинных и величественных чертах, с полною восприимчивостью и тонким вкусом как к эстетическому, так и этическому моменту в этом процессе. Соединение эстетической и этической точек зрения приводит Лотце «к верующей в лучшем смысле слова, а вместе вполне осмысленной и свободной, не затронутой никакими догматическими предубеждениями оценке христианства, – к такой, которая, исключая только метафизического значения христиански-теологического познания, к чему, к сожалению, смысл автора остается закрытым, едва ли оставляет желать большего».<sup>320</sup> На этом основании мы могли бы краткие отделы сочинения, посвященные этому предмету, рекомендовать особенному вниманию всех тех, кто ищет между

натуралистическим неверием или полувěřием и традиционным маловерием и суевěřием так трудно находимой правильной границы, каковую столь счастливо нашел и установил гений автора».<sup>321</sup> Из таких метафизических рассуждений Лотце его учитель не считает возможным согласиться, напр., с его критикою мысли, отстаиваемой самим Вейссе, что логическая закономерность необходимых истин имеет силу и для самого Божества.<sup>322</sup>

10) *Лотце и Герbart*. Философские воззрения Лотце выясняются в генезисе своем не только равностепенною зависимостью его от предшествующих философов, главным образом, от Вейссе, но и его близким отношением к естественнонаучной области. Занятие медициною, которое он избрал в качестве своего жизненного призвания, необходимо вело его к изучению естественнонаучной области и вместе с тем кратчайшим путем – к прозрению в полную несостоятельность большей части гегелевских взглядов или, лучше сказать, их целого в той форме, какая дана им. «Здесь то и лежит, замечает Лотце, насколько я вспоминаю мою собственную историю, основа тех мыслей, из-за которых столь часто думали у меня найти преобладающее влияние герbartовской философии: эти взгляды обязаны своим происхождением не столько Герbartу, сколько физике».<sup>323</sup> Об отношении Лотце к Герbartу скажем прежде всего.

Обвинение его в зависимости от *Герbart* Лотце объясняет, между прочим, и тем, что приверженцы Герbart, как кажется, проявляют склонность считать некоторым нарушением присяги на верность Герbartу, если кто-либо мысли, которые Герbart, конечно, раскрыл систематически, берет из других, более древних, источников, или случайно и без задней мысли, или же намеренно, потому что не хочет сохранить за ними того особого отпечатка, который дан им Герbartом. Лотце решительно заявляет, что весь реализм, какой только находит место в его системе, – не герbartовский, а физикальный; но что принадлежит собственно Герbartу – «его простые существа, его конструкция материи, его представления о пространстве и многое другое, с этим связанное, я не в состоянии себе

усвоить». Что же касается других пунктов его системы, то «его учение о множестве причин одного события не только было предназначено учением о *causae* и *concausae* предшествующей метафизики, но практически уже издавна было в физике в самом широком употреблении при всяких объяснениях; а на то, что прибавил к этому Гербарт, – на его теорию о расстройствах и самосохранениях неразрушимых существ, я не могу смотреть как на какое-либо улучшение; что же касается, наконец, более общей концепции его взглядов, то я в действительности охотнее иду чрез те великолепные врата, которые и сам Гербарт с такою уверенностью мог воздвигнуть при входе в свою метафизику: врата лейбницевского мира монад». <sup>324</sup>

Вот почему, отнюдь не оспаривая влияния прошедшего философии, и особенно непосредственно прошедшего, на настоящее, Лотце, при «всем высоком и искреннем уважении к великой духовной силе Гербарта», однако, «форменно и решительно» восстает против причисления его к Гербартовой школе. Он заявляет, вместе с тем, что изучение Гербарта не только не имело на него решающего влияния в положительном смысле, не только не вызывало в нем согласия с Гербартом, но приводило только к сознательному противоречию с последним, и сомневается, чтобы когда-либо поняли смысл его взглядов, если захотят видеть в них согласие с принципами, которые представляют нечто, совершенно противоположное тому, что сам Лотце всюду хотел бы защищать. <sup>325</sup>

Действительно, если и можно указать какую-либо зависимость Лотце от Гербарта, то в пунктах частных и второстепенных. Так Лотце пользуется Гербартовской терминологией (самосохранение реального, нарушения его бытия, статика и механика душевной жизни), притом даже в тех случаях, где полемизирует с Гербартом; <sup>326</sup> подобно Гербарту, разделяет и Лотце философию на философию о мире сущего и философию о мире ценностей, <sup>327</sup> согласен он с Гербартом и в общем учении о материи. <sup>328</sup>

Но, конечно, все подобные пункты сходства между Гербартом и Лотце остаются в тени за принципиальными и существенными их разногласиями и противоположностями. К

последним нужно отнести прежде всего, то, что Лотце основой метафизики ставит этику, тогда как Герbart решительно протестует против смешения той и другой. С этим в связи стоит, затем то, что если Герbart все существующее объясняет из природы простых и безусловных реальностей, как последней основы мира действительности, то Лотце, примыкая к Гегелю, ставит на первый план вопрос о смысле бытия и основу самих реальных первоначал бытия ищет в идее или цели их.<sup>329</sup> У Гербарта реальности его признаются безусловными и неизменными, тогда как Лотце необходимым свойством своих идеально-реальных субстанций считает изменчивость, не отвергая, впрочем, устойчивости в их закономерном проявлении и выдвигая важное значение процессуальной стороны бытия.<sup>330</sup> Если Лотце является также плюралистом, как Герbart, то все же, во-первых, плюрализм последнего безусловный, тогда как у первого он в последних метафизических выводах заканчивается монизмом, а, во-вторых, и основы плюрализма у того и другого не одни и те же: у последнего – метафизического и гносеологического характера, тогда как у первого – эмпирического и естественнонаучного. Не во всем согласен с Гербартом Лотце и в методическом отношении. Если он считает вообще преимуществом реализма то, что последний ставит своею задачею выяснение каузальных связей, – что упускает из виду идеализм, то все же Герbartово применение математического метода к психической механике Лотце считает неблагоприятным предприятием.<sup>331</sup> Ограничимся здесь указанием только этих пунктов разногласия между обоими философами: при изложении психологии Лотце мы неоднократно будем еще встречаться с различием во взглядах того и другого по разным вопросам, потому что свою психологию, равно как метафизику, Лотце разрабатывает почти в постоянной полемике с Гербартом. В виду этого последнего обстоятельства, т. е. в виду того, что Лотце непрестанно развивает свои взгляды чрез критику взглядов Гербарта, кажется, говорит Гартман, будто бы система последнего так сильно импонирует ему, что он все силы свои должен положить на то, чтобы сбросить ее очарование, а это могло повести к

тому недоразумению, будто бы система Гербарта и составляет исходный пункт его философии, от которого он только удалился в своих последних результатах. Сам Гартман думает, что, «по крайней мере, в отрицательном смысле – в смысле постоянной критики и полемики с Гербартом Лотце следует назвать гербартианцем».<sup>332</sup> Кто находит, что на подобном странном основании это название можно приложить к Лотце, тот, конечно, с Гартманом спорить не будет.

11) *Лотце и Лейбниц*. Отклоняя от себя обвинение в зависимости от Гербарта, Лотце указывает на другие источники своих воззрений: на Лейбница и на естествознание своего времени. Отношением Лотце к этим двум факторам, обусловившим генезис его системы, мы и закончим настоящий краткий обзор. В начальную пору своего философствования Лотце, как можно думать, проявлял особенный интерес к философии Лейбница. Подвигнут к этому он мог быть уже своим учителем Вейссе, который, раскрывая свои теистические взгляды, имел особые побуждения разверстаться со Спинозой и Лейбницем и свои идеи развивал главным образом применительно к постановке проблем в Монадологии и Теодицее Лейбница. Такое предпочтение к Лейбницу от учителя перешло и к ученику: также и Лотце в своих религиозно-философских рассуждениях ставит на первый план те же проблемы о творении и цели мира, о всемогуществе и всеведении Бога, а вместе о соединимости этих свойств со свободой отдельных существ, причем выдвигается понятие «сверхвременности» Бога и т. д.<sup>333</sup> Впрочем, не в религиозно-философских только рассуждениях, которые относятся притом уже к позднейшим годам жизни Лотце, он проявляет интерес и симпатии к Лейбницу, но и в других областях философского ведения. Уже в своем первом ученом труде – диссертации на степень доктора медицины «*De futurae biologiae principijs philosophicis*»<sup>334</sup> он ставит в связь с учением Лейбница тот свой взгляд, что «не душа только, но и все прочие тела имеют свои перцепции, которые я называю чувственностью»,<sup>335</sup> причем систему процессов, обуславливающих чувственное восприятие, он называет лейбницевским термином «предустановленной



гармонии», и, главное, здесь уже высказывает мысль, которой твердо держится и впоследствии, – мысль об объективной значимости чувственного познания: красный цвет, напр., составляет то существенное в процессе восприятия, что именно имеет в виду природа, тогда как чисто физические процессы – колебания световых волн представляют собою только безразличные средства, которыми пользуется природа для достижения этой цели.<sup>336</sup> Эту же мысль выражает Лотце, опять ставя себя в связь с Лейбницем, и в другом, по вероятным предположениям, также раннем, произведении: «Pensées d'un Idiotе sur Descartes, Spinoza et Leibnitz»,<sup>337</sup> которое свидетельствует не только о несомненном интересе Лотце к философии Лейбница, но даже, можно думать вместе с Reipers'ом, и о подражании первого последнему в передаче своих взглядов именно на французском языке.<sup>338</sup> Впрочем, ставя себя здесь в связь с Лейбницем, Лотце оговаривается, что до указанной мысли об объективной значимости чувственного восприятия он дошел иным путем, чем Лейбниц, и потому боится, как бы видимое сходство между его собственными соображениями об этом предмете и предположениями Лейбница не увлекло его к тому, чтобы приписать Лейбницу то, чего у него и в уме не было. Тем не менее, все же поддержку своим мыслям он думает найти именно в учении Лейбница. Вот в чем, говорит он, состоит предустановленная гармония: природа хочет выразить что-то глубокое и трансцендентное, но в ее распоряжении находятся только материальные формы и механические процессы, и только в душе живой и мыслящей она достигает сознания себя самой; только благодаря тому процессу, которым душа, специфически воспринимая внешнее, извлекает из него скрытую истину, мысли природы находят свое адекватное выражение. Этим не отвергается реальность внешнего мира, но отводится только его процессам второстепенное значение.<sup>339</sup> В связь с монадологией Лейбница ставит, затем, Лотце свой спиритуализм и панпсихизм.<sup>340</sup> Кроме этих пунктов идейного соприкосновения, отмечаемых самим Лотце, можно указать и другие, близость которых к учению Лейбница хотя самим нашим философом не отмечается, однако

несомненно усматривается из сопоставления. Так, в связи с первым указанным пунктом, следует отметить сходство Лотце с Лейбницем во взгляде на механизм и телеологию: оба признают значение и реальность как механизма, так и целесообразности, и оба отводят второстепенное положение первому, как средству для второй.<sup>341</sup> Учение о вечных истинах в гносеологии Лотце также чрез Вейссе несомненно восходит к Лейбницу, хотя и не совпадает с положениями последнего. У обоих философов мы находим общую тенденцию примирить веру с знанием. Если Лотце определяет свою систему, как телеологический идеализм, то подобное определение в известном смысле может быть приложено и к системе Лейбница. Если, далее, Лотце решительно отвергает взгляд Канта на духовную жизнь, как на феномен, и признает полное значение для познания этой жизни за свидетельством внутреннего опыта, то в этом опять справедливо видят родство его с Лейбницем.<sup>342</sup> Учение о специфической разнородности душ по существу нельзя также не сблизить с учением Лейбница, что каждая душа представляет собою индивидуальность, единственный в своем роде микрокосм.<sup>343</sup> Наконец, не без основания указывают, что монизм, к которому приходит Лотце путем анализа понятия взаимодействия, приближается более к воззрениям Лейбница, чем к воззрениям Спинозы.<sup>344</sup>

Но, наряду с этими пунктами сходства, есть и различия между обоими философами. Уже сам Лотце, как мы видим, сомневается в правомерности применения учения Лейбница о «предустановленной гармонии» к своему учению о чувственном восприятии. Действительно, хотя у Лейбница и предназначаются те мысли, какие в психологии Лотце получили столь характерное развитие и форму, тем не менее, не говоря уже о своеобразности указанного применения, телеологическое взаимоотношение между внешними и внутренними процессами и взгляд на познавательную ценность показаний чувственного восприятия у Лотце не совпадают с тем, чему учил Лейбниц.<sup>345</sup> Не мог согласиться Лотце и с интеллектуализмом Лейбница: если, по учению последнего, душа, есть только представляющая субстанция, и разница между монадами-

душами объясняется различной степенью ясности представляющей их силы, то у Лотце, в панпсихизме и спиритуализме примыкающем к монадологии Лейбница, основным свойством душ является способность чувствования и разница между душами объясняется различиями не в степени только сознательности, но и в характере той отзывчивости, какую они при соприкосновении с внешним миром обнаруживают в своем чувствовании. Полемизируя против Вейссе по вопросу о вечных истинах, Лотце затрагивает свою полемику, конечно, и учение Лейбница о том же предмете.<sup>346</sup> Впрочем, в «Микрокосме» он имеет прямо в виду этого последнего философа, когда подвергает разбору мнение, по каковому о премудрости Божией нельзя и говорить, не противопоставляя ей мысленно какую-то истину, однозначное само по себе содержание которой познается Богом и, следовательно, является уже существующим ранее его, и по каковому сама творческая деятельность Божества, производящая виды действительного, делается понятною для нас только в виде соображающего выбора, из множества мыслимых и возможных форм будущего бытия, как будто из открытой пред ним сокровищницы, вызывающего к действительности те, какие ему угодно.<sup>347</sup> Сам Лотце держится того взгляда, что признаваемое нами за сумму вечных истин есть собственно образ действия всемогущей силы, но ни нечто от нее независимо существующее, ни ее произведение.<sup>348</sup> Не согласен Лотце и с учением Лейбница о происхождении мира, содержание которого определяется божественным разумом, а реализуется волею.<sup>349</sup> Подробно критикует он и учение этого философа о предустановленной в мире вообще гармонии, указывая главный недостаток этого учения в несоответствии его с нравственными запросами.<sup>350</sup> В письме к Strümpell'у Лотце вообще заявляет, что он «ни в каком внутреннем отношении не чувствует себя» ни к Спинозе, ни к Лейбницу, хотя фактически и есть достаточно поводов к сопоставлению его с ними.<sup>351</sup> Kronheim справедливо замечает по поводу этих слов, что из них нельзя выводить, будто бы Спиноза именно побудил Лотце возвыситься над Лейбницем: не склонность к Спинозе, но

недостаточное в учении Лейбница – вот что несомненно привело Лотце к тому, чтобы отклониться от Лейбница,<sup>352</sup> «нет достаточного основания говорить о спинозизме у Лотце».<sup>353</sup> Но если Лотце «не чувствует себя во внутреннем отношении» к Лейбницу, если он не считает себя за «преемника Лейбница в смысле его наследника»,<sup>354</sup> то, с другой стороны, он и не проникнут и «скрытым нерасположением к Лейбницу», которого будто бы «обсуждает и толкует прямо с недоброжелательством», как это несправедливо утверждает Гартман.<sup>355</sup> Отношение Лотце к Лейбницу такое же, как и к другим мыслителям, с которыми он, не находясь в принципиальном антагонизме, имеет точки соприкосновения и различия: положения своего предшественника и в данном случае Лотце берет не в качестве готового материала для построения своей системы, а в качестве только подлежащего обработке, и сделав его исходным пунктом своих изысканий, производит такую его обработку и затем уже в обработанном с своей точки зрения виде вводит, в качестве составного элемента, в свою систему.<sup>356</sup>

12) *Отношение Лотце к современному ему естествознанию.* Начало научно-философского развития Лотце падает на время расцвета *естественных наук*. Их блестящие успехи и вызываемый ими со всех сторон интерес, пробуждению которого, со своей стороны, содействовали натурфилософские стремления Шеллинга и его школы, имели своим последствием, между прочим, изменение направления философии в сторону реализма. Упадок идеалистической философии преимущественно обуславливался этим крайним подъемом естествознания, которое, притом, прямо выступало как энергичный и горячий противник всесильного доселе философского идеализма и философии вообще, и философия, если хотела сохранить свою позицию, конечно, не могла отстранить от себя задачи – размежеваться с требованиями опытных наук, особенно наук естественных, и дать себе отчет в реалистических течениях времени.<sup>357</sup> Лотце – один из тех философов, который взял на себя решение такой задачи. Более того: за ним установилась слава как за «*первым философом*,

который сделал *успешный* опыт поставить во взаимоотношение спекулятивное философское мирозерцание с естественнонаучным и *примирить* видимый разлад между ними». <sup>358</sup>

Успешность этого опыта объясняется тем, что Лотце, как уже отмечалось, был мыслителем, компетентным и в философской и в естественнонаучной области. Он не только пережил расцвет естествознания в Германии, но и сам способствовал ему. Насколько он ориентировался в этой области уже за время своего студенчества, показывает тот факт, что свою диссертацию на степень доктора медицины он пишет на тему «De futurae biologiae principiis philosophicis» и представляет в ней опыт строго механической теории, исключаящей всякую жизненную силу. «И это в то время, когда величайший физиолог Германии Иоганн Мюллер, еще колебался и решительные утверждения оставлял своим ученикам». <sup>359</sup>

Чем же обязан Лотце в своем философствовании естественным наукам? Прежде всего, тем реализмом, благодаря которому его ставили в зависимость от Гербарта и благодаря которому он мог разобраться в слабых сторонах гегелевского идеализма и определить свою позицию как идеально-реалистическую: реализм этот, по его собственному заявлению, не гербартовский, а физикальный. <sup>360</sup> «Факт тот, что определенный вид естествознания, в котором также и Кант был ориентирован, – физика центральных сил с действиями и противодействиями по образцу небесной механики, стал для него (Лотце) руководящим». <sup>361</sup> Из частных естественнонаучных положений, вошедших в научно-философское мировоззрение Лотце, следует отметить, кроме вышеуказанного отрицания жизненной силы, атомистическую гипотезу, которую он защищает против туманного динамизма натурфилософов, <sup>362</sup> и особенно мысль о господстве механизма в сфере явлений опыта и строгого применения к этой сфере механического объяснения; все эти пункты, конечно, внутренне связаны между собою. Значение механизма, в частности, Лотце распространяет не только на область физиологии, но, согласно с Гербартом, и

на область психологии – как индивидуальной, так и общественной.<sup>363</sup> Под механизмом в широком смысле этого слова Лотце понимает «кавзальный способ действия по общим законам»<sup>364</sup> или «систему тех общих норм, по которым каждое отдельное бытие в созданном мире действует на другое».<sup>365</sup> Гегель, как мы видели, построил из своей идеи некоторые объяснения взятых им случайно феноменов без помощи механики, не пытаясь вынести сразу из этой идеи основных правил общего механического предрасчисления, и результатом такого предприятия явилась его фантастическая натурфилософия.<sup>366</sup> Осведомленный в области «механического естествознания», которое состоит в изыскании «особых действующих причин каждого отдельного явления» и «в измерении их действий по общим законам»,<sup>367</sup> и высоко ценя успехи, которых оно достигло благодаря «тонкости своих опытов и остроте своих математических методов»,<sup>368</sup> Лотце естественно должен был со всею ясностью видеть и указанный дефект Гегелевой философии и путь к его устранению. Идея, как должностное бытие, представляет собою закон и цель, но как закон и цель нуждаются в соответствующих органах и средствах для своего осуществления, так и идея нуждается для своей реализации в механизме кавзальной связи, как необходимом орудии.<sup>369</sup> И если Гегель упустил это из виду, то объясняется это его неосведомленностью в естественных науках и его отвращением к эмпирическим, регрессивным изысканиям.<sup>370</sup>

Должное внимание к эмпирическому методу, в противовес крайностям гегелевской спекуляции, проявляемое нашим философом, также нужно отнести на долю той умственной дисциплины, какую давали ему его естественнонаучные занятия. Наши стремления, при исследовании явлений, могут быть направлены или на уразумение их существенного смысла или же на точное познание внешних форм их связи и их взаимное предрасчисление. Идеальной задачей было бы, конечно, выяснить явления со всех сторон из самых первоначальных законов всякого действия в мире и из разумного смысла того плана, которым отдельные явления

связываются в общий строй полнозначного целого, иначе говоря, из мировой идеи.<sup>371</sup> Так и поступают идеалистические системы, но, оставляя без внимания эмпирические изыскания, они естественно не достигают своей цели. «Одушевление к высшему редко порождало точное знание низшего», и из самых возвышенных задач плохо умели выводить тот запутанный процесс, каким они выполняются природою, т. е. законы и кавзальную связь явлений. А между тем, всюду, где к интересам одного только познания присоединяются цели практические, всюду, где мы должны не только с удивлением уразумевать ход событий, но и оказывать на него преобразовательное воздействие, прозрение в высшие основы вещей уступает по ценности своей знанию ближайших правил, какими обусловлена эта частная область нашей возможной деятельности, и человеческий дух естественно проявляет большой интерес к исследованию связи конечного мира, к выяснению того, как одно явление в нем происходит из другого. Достигшие столь надежных и плодотворных результатов естественный науки и идут этим эмпирическим путем. Науки эти оставляют, притом, в стороне вопрос о высших началах и их правомерности. Но, если эти начала и поставить в основу исследования, то все же только опять опыт дает им уяснение, определение и оправдание: только там, где этого требуют неопровержимые факты, такие начала можно признать в качестве объясняющего принципа, только факты указывают и уясняют границы их значимости.<sup>372</sup> И так как, при этом, удаление от фактов сопровождается всевозможными погрешностями, то, говорит Лотце, вместо того, чтобы «строить здание на остром лезвие одного основного созерцания», полезнее озаботиться возможно широким основанием для этого подъема к высшему и с большею скромностью свести данное прежде всего к ближайшим основам объяснения, каких требует его ясно познаваемая своеобразность, причем всегда, вместе с тем, памятовать о возможности ошибок при дальнейшем восхождении к высшим началам. Значение опытного знания для высших начал сказывается и в том, что мы не можем с пользою для дела применить последних к отдельным и частным

исследованиям непосредственно – не обращаясь к чувственным представлениям и к привычным формам нашего понимания, как послушным орудиям и приблизительным, а вместе удобным, символам истинного положения вещей.<sup>373</sup>

Но, придавая большое значение естествознанию и его методу, Лотце и здесь не разделяет крайностей. Так, прежде всего, Лотце уже тем отступает от принципов естествознания своего времени, что отводит механизму второстепенное место и восполняет механическое объяснение телеологическим, придавая, притом, последнему господствующее значение. По телеологическим взглядам, в формальной связи вещей одно является как цель, долженствующая быть выполненной, другое как средство к осуществлению этой цели, причем значение механизма указывается в том, что идеи не могут быть осуществлены без системы совместно действующих средств; и конечно, эти средства, т. е. силы и субстраты, из механического взаимодействия которых возникает ход мировой жизни, не есть нечто первое и последнее, равно как ход мира не есть только механически последующий результат: он – предназначенная цель, а те силы – только средства к этой цели. Принцип телеологии есть единственный достаточный принцип, объединяющий в себе все другие,<sup>374</sup> и сама идея механизма получает свой настоящий вес только в необходимости телеологической связи.<sup>375</sup> Основание механизма – первое этическое дело Абсолютного, потому что это царство механических законов – основа, избранная им для осуществления в мире идеального содержания или высших ценностей.<sup>376</sup> Ограничивает Лотце мысль и о безъизъятном распространении в мире механизма. Прежде всего, он допускает возможность чуда. Все течение жизни природы понятно само по себе только благодаря постоянному содействию Божества, которое одно только служит посредником взаимодействия между отдельными частями мира. Поскольку это содействие происходит в одинаковых формах и является постоянным условием, течение жизни природы представляет некоторое завершенное целое, не допускающее чуждого воздействия. Но поскольку оно изменяется, так как Бог –



существо живое, постольку преобразующее влияние Божие выступает особым образом в отдельные моменты и свидетельствует о незавершенности хода жизни природы. Тогда-то и возникает чудо, основы которого в Боге и природе вместе и в их вечном взаимодействии, – не беспринципном, хотя, может быть, и не на всецело общих законах покоящимся.<sup>377</sup> Но не только воздействия на мир Абсолютного не зависимы от мирового механизма и возвышаются над ним, но и в самом мире не все сплошь подчинено кавзальным связям. Если опыт убеждает нас, что всякое событие внешней природы есть вместе с тем действие, имеющее свои причины в предшествующих фактах, то чрез это еще не отнимается возможность, чтобы круг внутренней духовной жизни образовал не сплошь оцепенелый и необходимо протекающий механизм и чтобы в нем, наряду с неограниченной свободой воли, дана была также, хотя и ограниченная, сила безусловного почина.<sup>378</sup> Что совокупность действительности не может представлять собою нелепости всюду слепого и необходимого круговорота событий, в котором не было бы места для свободы, – это убеждение нашего разума стоит столь твердо для нас, что на долю всего остального познания может выпадать только задача – поставить в согласие с ним, как достовернейшим для нас пунктом, видимое противоречие нашего опыта.<sup>379</sup>

К естественнонаучному методу, наконец, если только иметь в виду те самые общие правила всякого обсуждения, а также ту логическую и методическую точность, благодаря которым наука обязана своим относительным прогрессом, Лотце без всякого колебания присоединяется. Однако Лотце далек от того, чтобы согласиться с теми, кто хочет значение этого метода во всем его объеме и в той форме, какую он получил в естественных науках при своем применении, распространить за естественнонаучные пределы, кто конкретные законы неодушевленной природы и действующие в ней субстраты и силы хочет сделать общезначущими принципами всякого исследования и всюду применимыми средствами объяснения:<sup>380</sup> под естествознанием ведь «доселе понимается только наука о мире материальном».<sup>381</sup> Есть, во-первых, особая область явлений,

которая не подлежит естествознанию и к которой неприложим так понимаемый его метод, область явлений духовных. А во-вторых, если взять в этом естественнонаучном методе собственно формально-эмпирическую сторону его, то, при отмеченных выше преимуществах, следует отметить и весьма важное несовершенство его сравнительно с методом спекулятивным. Слишком часто повторяют, говорит Лотце, что только из опыта может получиться наука о действительном и слишком часто и бесплодно, в противовес этой односторонней истине, напоминают, что именно всякий опыт, чтобы сделаться наукою, предполагает принципы своего суждения, которые даются уже не опытом опять и микроскопом, а только метафизическим познанием вещей,<sup>382</sup> потому что они относятся не к тому, что фактически только есть, а определяют то, чему должно быть в онтологическом и гносеологическом смысле.<sup>383</sup>

На основе приведенных рассуждений Лотце и устанавливает путь примирения и объединения в высшем синтезе науки и философии (или веры – в виду религиозно-этического характера его философии), о чем мы уже имели случай говорить выше.<sup>384</sup> Человеку, который подходит к созерцанию действительности с верою в единую, всем управляющую, Силу, предстоит трудная задача – связать во едино три различные нити, из которых составляется ткань реального, – т. е., во-первых, совокупность ее реальных типов и явлений, во-вторых, всеобщие и необходимые законы, которым они подчинены, и в-третьих, высшие ценности всего доброго, прекрасного и святого, почитаемые нами за глубочайшую истину и высшую цель реального, ради которой существует все, что есть, и существует таким именно образом.<sup>385</sup> Если взять дело с субъективной стороны, то факты действительности познаются восприятием, всеобщие и необходимые законы постигаются, в виде общезначащих истин, нашею мыслью, мерилom для определения ценностей является совесть<sup>386</sup> и, наконец, что мир действительности имеет единое начало для своих видов, законов и ценностей, это утверждает ваша вера.<sup>387</sup> Что же дает для составления полного и цельного образа мира философия и что положительная наука? На долю философии мы должны

отнести вышеуказанные логические, метафизические и эстетико-этико-религиозные предпосылки всякого знания,<sup>388</sup> на долю положительной науки, с одной стороны, изучение фактов и общих форм действительности, а с другой, прояснение, проверку и оправдание этих предпосылок опытом. Этим же определяется и сравнительное участие спекулятивного и эмпирического методов в образовании научно-философского мировоззрения. Говорят, что и целесообразнее для понимания и методически правильнее исходить от эмпирических фактов и из них раскрывать общие законы. Лотце соглашается, что общие формы действительных явлений и общие типы конкретных событий, конечно, могут быть раскрыты только из комбинации эмпирического материала, потому что они суть реальности, которые не *должны* существовать, а только фактически *существуют*. Но, напротив, общие принципы, которые «не описывают того, что *есть*, а определяют только то, как чему-либо *следует* быть, если оно вообще должно существовать, и как что-либо *надлежит* исследовать, если оно вообще должно быть исследовано», могут быть отнесены только к началу исследования предмета, в качестве необходимых и по существу своему не могущих получиться на эмпирическом пути предпосылок.<sup>389</sup> Опыт же, в неизмеримом богатстве видов и явлений которого мы можем проследить и общие законы, которым подчинено все происходящее, и проявление идей, дающих ценность всему существующему,<sup>390</sup> является путем, проясняющим, проверяющим и оправдывающим эти предпосылки.<sup>391</sup>

Таковы главнейшие факторы, которыми обуславливается генезис научно-философского мировоззрения Лотце. Влияние всех них, во всей их разнохарактерности, дает себя знать и в тех отделах системы Лотце, которые подлежат нашему исследованию. И прежде всего в его психологии.

## Литература

## А) Источники

Источниками для ознакомления с философией Лотце служат:

I. Цельные его сочинения, посвященные философии или медицине:

- 1) Metaphysik, Leipzig. 1811 г.
- 2) Allgemeine Pathologie u. Therapie als mechanische Naturwissenschaften. Lpz. 1842, 2-е улучшенное изд. Lpz. 1848.
- 3) Logik. Lpz. 1843.
- 4) Allgemeine Physiologie d. körperlichen Lebens, Lpz. 1851.
- 5) Medizinische Psychologie oder Physiologie d. Seele. Lpz. 1852 (перепечатана в 1896 г.). Первая книга этого сочинения была переработана Лотце и издана в французском переводе под заглавием «Principes généraux de Psychologie physiologique par H. Lotze». Nouvelle édition, traduit de l'allemand par A. Penjon. Paris, 1876. В 1881 г. она вышла 2-м изданием, войдя в состав «Bibliothèque de Philosophie contemporaine».
- 6) Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte d. Menschheit. Versuch einer Anthropologie. 1 Bd. Lpz. 1856; 2 Bd. ibid. 1858; 3 B. ibid. 1864. Вышел уже 5-м изданием: 1 Bd. 1896; 2 Bd. 1905; 3 Bd. 1909.
- 7) Streitschriften. Erstes Heft. In bezug auf Prof. I. H. Fichtes Anthropologie. Lpz 1857.
- 8) Geschichte d. Aesthetik in Deutschland. Münch. 1868; 2 изд. Lpz. 1913 г. с именным и предметным указателем.
- 9) System d. Phylosophie:
  - a) Erster Theil: Drei Bücher d. Logik, Lpz. 1874; 2 изд. 1880; 3 изд. Lpz. 1912 г. с вводной статьей о философии Лотце издателя G. Misch'a, прибавлением переведенной им же с английского статьи Лотце «Philosophy in the last forty years», а также с именным и предметным указателем.
  - b) Zweiter Theil: Drei Bücher d. Metaphysik. Lpz. 1879, 2 изд. 1884; 3 изд. Lpz. 1912 того же G. Misch'a с именным и предметным указателем и с прибавлением трактата Lotze «Die Prinzipien d. Ethik».

II. Статьи и рецензии, помещенные в различных журналах, а также в «Handwörterbuch d. Physiologie», изд. R. Wagner'ом. Все эти статьи собраны, проредактированы и изданы с предварительными примечаниями издателя, касающимися, главным образом, текста, D. Peipers'ом в трех томах под общим заглавием «Kleine Schriften v. H. Lotze», Bd. I, Lpz. 1885; Bd. II, ibid. 1886; Bd. III, ibid. 1891.

III. Diktate aus d. Vorlesungen – записи лекций по разным философским дисциплинам, издаваемые с 1881 г. книготорговцем Hirzel'ем в Лейпциге и выдержавшие несколько изданий, из которых последнее вышло уже в 1912 г. По заявлению издателя от 1887 г., «Диктаты» эти – не заметки отдельных слушателей, составленный ими по своему усмотрению, но формулированы самим Лотце, хотя и остались только в записях его слушателей; перед печатанием они подлежат старательной и компетентной проверке; издание находится под наблюдением проф. E. Rehnisch'a. «Diktate» представляют сжатые, элементарные и общие обзоры содержания различных философских дисциплин и могут, как справедливо указывает издатель, служить пропедевтикой для тех, кто хотел бы изучать философию Лотце по большим его сочинениям. Как бы то ни было, но надежды издателя, выраженные им в том же 1887 г., что «Diktate» встретят благосклонный прием у интересующихся философией Лотце и получают широкое распространение, видимо, вполне оправдались: «Diktate» выдержали несколько изданий, и некоторые появились уже в 7-м издании (1912 г.).

«Diktate» содержат свод основных положений следующих философских дисциплин:

- a) Grundzüge d. Psychologie. 1 изд. 1881.
- b) Grundzüge d. praktischen Philosophie. 1 изд. 1882.
- c) Grundzüge d. Religionsphilosophie. 1 изд. 1882.
- d) Grundzüge d. Naturphilosophie. 1 изд. 1882.
- e) Geschichte d. deutschen Philosophie seit Kant. 1 изд. 1882.
- f) Grundzüge d. Logik u. Enzyklopädie d. Philosophie. 1 изд. 1883.
- g) Grundzüge d. Metaphysik. 1 изд. 1883.
- h) Grundzüge d. Aesthetik. 1

изд.  
1884.

При цитации сочинений Лотце в предлагаемом исследовании приняты следующие условные обозначения:

|                                                            |        |
|------------------------------------------------------------|--------|
| Allgemeine Pathologie und Therapie, 1842 г.                | Path.  |
| Allgemeine Physiologie d. körperlich. Lebens, 1851 г.      | Phys.  |
| Geschichte d. Aesthetik in Deutschland, 1868 г.            | G. Ae. |
| Geschichte d. deutschen Philosophie seit Kant, 1894 г.     | g.     |
| Grundzüge d. Aesthetik, 1906 г.                            | ae.    |
| Grundzüge d. Logik u. Enzyklopädie d. Philosophie, 1912 г. | lg.    |
| Grundzüge d. Metaphysik, 1887 г.                           | mt.    |
| Grundzüge d. Naturphilosophie, 1889 г.                     | nt.    |
| Grundzüge d. praktischen Philosophie, 1899 г.              | pr.    |
| Grundzüge d. Psychologie, 1912 г.                          | ps.    |
| Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г.                 | r.     |
| Kleine Schriften                                           | KS.    |
| Logik, 1843 г.                                             | 1 Lg.  |
| Logik, 1874 г.                                             | 2 Lg.  |
| Medizinische Psychologie, 1852 г.                          | Ps.    |
| Metaphysik, 1841 г.                                        | 1 Mt.  |
| Metaphysik, 1879 г.                                        | 2 Mt.  |
| Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909                  | M.     |
| Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881    | Pr. g. |
| Streitschriften, 1857 г.                                   | Str.   |

## В) Пособия

При цитации второисточной литературы обычно указывается фамилия автора и страницы его сочинения; если же одному автору принадлежит несколько сочинений, то указываются и начальные слова заглавия сочинения.

Achelis Th. a) Hartmann wieder Lotze (Preuss. Jahrb. 1889, LXIII);

b) Lotze's Philosophie (Vierteljahrsschrift f. wissenschaft. Philosophie, 1882, 1, I);

c) L-s prakt. Philos, in ihr. Grundzügen (Phil. Monatsh. 1888, 577–609).

Ambrosi L. Ermanno Lotze e la sua filosofia, Parte prima. Introiluzione. 1. Logica pura 2. Logica applicata 3. Dottrina della conoscenza. Milano. 1912 r.

Baerwald L. Die Entwicklung der Lotzéschen Psychologie. Breslau. 1905.

Bartels F. a) Lotze's religionsphilosophische Gedanken im Lichte d. göttlichen Offenbarung. Hannover. 1884.

b) Pädagogische Psychologie nach H. Lotze in ihrer Anwendung auf die Schulpraxis und auf die Erziehung. Jena. 1891.

Baumann Jul. Zum Gedächtniss H. Lotze (Philos. Monatsch 1881:17).

Belau K. Ueber die Grenzen des mechanischen Geschehens im Seelenleben des Menschen nach Lotze. Flatow. 1901.

Bocksch R. Zur Raumtheorie Hermann Lotzes. Greifswald. 1889 r.

Boerl W. Das Problem der Willensfreiheit in der Philosophie Lotzes. Halle a. G. 1910 r.

Carrière M. L-s Metaphysik (Deutsche Revue, 1880:1).

Caspari O. Hermann Lotze in seiner Stellung zu der durch Kant begründeten neuesten Geschichte der Philosophie und die philosophische Aufgabe der Gegenwart. Eine kritisch-historische Studie. 2 Aufl. Breslau. 1895 r.

Che1ius F. Lotzes Wertlehre. Erlangen. 1904 r.



Dreux A. Die deutsche speculation s. Kant mit besonderer Rücksicht auf d. Wesen d. Absoluten u. d. Persönlichkeit Gottes. Bd. I–II. Berl. 1893.

Drobisch W. Ueb. Lotzes psycholog. Standpunkt (Ztsch. f. Philos. u. phil. Kr., 1859, Bd. 34).

Falckenberg R.: a) Aus Hermann Lotzes Briefen an Theodor und Clara Fechner (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. 111. Bd.).

b) Die Entwicklung der Lotze'schen Zeitlehre (Ibid. Bd. 105).

c) H. Lotzes Briefe an Ed. Zeller (Ibid. Bd. 113);

d) H. Lotzes Briefe an Ludwig v. Strümpell (München. Allg. Zeitung, 1896, 24 Apr. Beil. № 95).

e) H. Lotze, sein Verhältniss zu Kant u. Hegel u. zu d. Problemen d. Gegenwart (Ztschr. f. Philosophie u. philosoph. Kritik, 150 Bd.).

f) Hermann Lotze. Teil 1: Das Leben und die Entstehung der Schriften nach den Briefen. Stuttgart. 1901 г.

g) Zwei Briefe von H. Lotze an R. Seydel und E. Arnoldt. Tübingen. 1900.

Fastwood. Lotz's Antithesis between Thought and Things (Mind, 1892, 3 и 4).

Fauth. a) Ueber die Verwendbarkeit d. Lotze'schen Philosophie f. die Theologie (Theol. Stud. u. Kritiken, 1872:3);

b) Ueber die Frömmigkeit (Ibid. 1870:4).

Fichte J. H. a) Anthropologie, Lpz. 1856;

b) Zur Seelenfrage, eine philosoph. Confession, Lpz. 1859.

Fitch M. Der Hedonismus bei Lotze und Fechner. Berlin. 1903 г.

Fonsegrive G. La logique de Lotze (Revue philos. 1886:21).

Foster H. The Doctrine of the transcendent use of the principle of causality in Kant, Herbart and Lotze. Leipzig. 1882.

Franke I. Ueber Lotze's Lehre von der Phänomenalität des Raumes. Erfurt. 1884.

Freund O. D. Verhältniss v. mechanisch, u. teleologisch. Naturerklärung b. Kant u. Lotze Erlang. 1899.

Frommel O. Das Verhältniss von mechanischer und teleologischer Naturerklärung bei Kant u. Lotze. Erlangen, 1898.

Gardiner. Lotze system of philosophy (Presb. VI, 653).

Gercken. Joh Beitrag zur Würdigung der Erkenntnistheorie Lotzes. Perleberg. 1885.

Geyer R. a) Darstellung und Kritik der Lotzéschen Lehre von den Localzeichen (Philosoph. Monatshefte 1885, IX u. X;

b) Einige Bemerkungen zu Falckenborgs Abhandlung üb. die Entwicklung d. Lotzesch. Zeitlehre (Ztschr. f. Philos. u. phil. Kritik, Bd. 106:1895).

Gooding W. H. Lotze (Meth. Quart. XII, 332).

Грот Н. а) Психология чувствований. I. История анализа и синтеза чувствований в европейской психологии Спб. 1879;

b) Значение чувства в познании и деятельности человека.

Haeger A. Lotzes Kritik der Herbartischen Metaphysik und Psychologie. Greifswald. 1891.

Hartmann E. Lotze's Philosophie. Leipzig. 1888.

Hartung K. Hartmann u. Lotze (Phil. Monatsh. 1885, 1–20).

Herbart I. Fr. Sämmtliche Werke, herausg. v. Hartenstein, Bd. 1–13, Lpz. 1850–93.

Herberz W. Der Zweckbegriff bei Lotze. Breslau. 1901.

Heumann G. Das Verhältniss des Ewigen und des Historischen in der Religionsphilosophie Kants und Lotzes. Erlangen. 1898.

Hieronymus D. Grundzüge d. Lotzeschen Psychologie u. ihre Bewertung. Bielefeld.

Höffding H. Lotzes Lehre üb. Raum u. Zeit u. Geijers Beurtheilung derselben (Philos. Monatsh. 1888, B. 24).

Hübener I. Das Gefühl in seiner Eigenart und Selbständigkeit mit besonderer Beziehung auf Herbart und Lotze. Eine psychologische Untersuchung im pädagogischen Interesse. Dresden. 1898.

Sones H. a) A critical account of the philosophy of Lotze the doctrine of thought. Glasgow, 1895.

b) Lotze un Bowne. Eine Vergleichung ihrer philosophischen Arbeit. Weida. 1 Th. 1909.

Kalweit. Die Praktische begründung des Göttesbegriffs bei Lotze. Jena. 1900.

Каринский М. И. проф. Критический обзор последнего периода германской философии. Спб. 1873.

Klein M. Lotzes Lehre vom Sein und Geschehen in ihrem Verhältnisse zur Lehre Herberts. Berlin. 1890.

Козлов А. Современные направления философии (Заграничн. Вестн. 1881, т. I).

Koegel F. Lotzes Aesthetik. Göttingen. 1886.

Koppelman. Lotz's Stellung zu Kant's Kritizismus (Ztschr. f. Philos, u. philos. Kritik, Bd. 88:1886).

Krebs O. D. Wissenschaftsbegriff bei H. Lotze. Leipzig. 1897.

Krestoff K. Lotze's metaphysischer Seelenbegriff. Halle. 1890.

Krohn. Zur Erinnerung an H. Lotze (Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik, Dd. 81:1882).

Kronenberg M. Lotze's Weltanschauung und Geistesart (Beilage zur Allgemeine Zeitung. 1892, №№ 93, 95, 97:98).

Kronheim H. Lotzes Kausaltheorie und Monismus. 1910 (2-я часть издана отдельно п. 3. Lotzes Lehre von der Einheit der Dinge. 1910).

Ladd. Lotzes influence on theology (Th. New. World, IV, 1895).

Lang P. Lotze u. Vitalismus. Bonn. 1913.

Lange P. Die Lehre vom Instinkte bei Lotze und Darwin. Berlin. 1890.

Levi S. Lotze's Substanzbegriff. Heidelberg. 1906.

Lichtenstein A. Lotze und Wundt. Eine vergleichende philosophische Studie. Bern. 1900.

Lindsay. H. Lotze (Mind. 1876).

Löwenstamm A. Lotzes Lehre vom Ding an sich und ich an sich. Breslau. 1906.

Loewig W. Ueber Teleologie und Mechanismus in der Philosophie Lotzes. Breslau. 1901.

Lohan M. Die Gottesidee Lotzes. Marburg. 1888.

Lutoslawsky W. Ueber Lotzes Begriff d. metaphys. Einheit aller Dinge (Ztschr. f. Philos. u. philosoph. Kritik. Bd. 114:1899).

Mandl S. Kritische Beiträge zur Metaphysik Lotzes. Bern. 1895.

Matagrín A. Essai sur l'esthétique de Lotze. Paris. 1901.

Meuss D. Die Grundsätze d. modernen Denkens in ihrer Anwendung auf d. Christenthum (Theolog. Stud. u. Krit. 1871:1).

Misch G. Einleitung d. Herausgebers к изд. Логики Лотце, 1912 г. (стр. IX–XCII).

Moore Vida F. The ethical aspect of Lotze's metaphysics. NewYork. 1901.

Müllier A. Die Behandlung der Hauptprobleme der Metaphysik bei Lotze. (Archiv, system. Philosophie, 1901, VII, 1).

Nath M. Die Psychologie Hermann Lotzes in ihrem Werhältnis zu Herbart. Brandenburg. 1886.

Neuendorff E. a) Anmerkungen zu Lotzes Weltanschauung (Zeitschr. f. Philosophie u. philos. Kritik, Bd. 121:1903);

b) Lotzes Kausalitätslehre. (Ibid. 115. Bd., 1899);

c) рецензии о книгах Simon Th., Tuch E. и Wentscher M. (Ibid. Bd. 116:1900).

Озе Я. Персонализм и проективизм в метафизике Лотце. Юрьев. 1896.

Otto Cl. Hermann Lotze Über das Unbewusste. Laues. 1900.

Pape G. Lotzes religiöse Weltanschauung. Berlin. 1899.

Penjon A. La metaphysique de Lotze (Revue philos. 1886:21).

Pfleiderer E. Lotze's philosophische Weltanschauung nach ihren Grundzügen. Berlin. 1884.

Pöhlmann H. Die Erkenntnistheorie Rud. H. Lotzes. Erlangen. 1897.

Pol Fr. Lotzes Ansicht Über die Reproduction der Vorstellungen und Vergleich derselben mit den gegenwärtigen Lehren der Psychologie. Norden. 1903.

Powers I. H. Kritische Bemerkungen zu Lotzes Seelenbegriff. Göttingen. 1892.

Prosenc F. Eine vergleichende Darstellung der psychologischen Hauptlehren bei Herbart und Lotze. 1907.

Райнов Т. Гносеология Лотце (Новые идеи в философии, № 7).

Raub W. Die Seelenlehre bei Lotze und Wundt. Strassburg. i. E. 1901.

Rehnisch E. Zur Biographie H. Lotze (прибавление к Grundzüge d. Aesthetik, стр 86–128).

Renouvier C. a) L'infinite d'espace et de temps dans la metaphysik de Lotze (La critique philosophique, 1880:11);

b) La question du temps infini dans la métaphysique de Lotze, ibid. 1).

Рибо Т. Современная германская психология. Перев, со 2-го франц. изд. Л. Ройзмана. СПб. 1895.

Reinhardt E. Lotzes Stellung zur Offenbarung. Berlin. 1897.

Robins E. Proctor. Some problème of Lotzes Theory of knowledge N.-Y. 1900.

Röhr Jul. Kritische Untersuchungen über Lotzes Aesthetik. Halle. S. 1890.

Rüscher A. Die Teleologie in ihrem Verhältnis zur Gottesidee, mechanischen Naturansicht und göttlichen NotwendigkeitsWeltanschauung. Eine principielle Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung von Haeckel, Wundt, Lotze und Fechner. Zürich. 1902.

Santayana G. Lotzes Moral Idealism (Mind, 1890, № LVIII).

Schäfer F. Lotzes Lehre vom Absoluten. Erlangen. 1895.

Schilling R. Die realistischen Elemente der Lotzeschen Ontologie. Leipzig. 1909.

Schoen H. La Métaphysique de Hermann Lotze ou la philosophie des actions et des reactions réciproques. Paris. 1902.

Schöneberg G. Vergleichung der ersten drei Auflagen von Lotzes Mikrokosmos. Berlin. 1903.

Schröder A. Geschichtsphilosophie bei Lotze. Leipzig. 1896.

Schultheiss G. Die religionsphilosoph. Grundgedanken H. Loizes, (Theol. Zeitschr. aus d. Schweiz, 1885, II).

Schwarz F. Lotzes Geschichtsphilosophie in ihrem Verhältnis zu seiner Religionsphilosophie und Metaphysik. Mainz. 1901.

Schwedler E. Die Lehre v Beseeltheit d. Atome bei Lotze. (Ztschr. f. Philosophie u. phil. Kritik, Bd. 120, 1902).

Seibert F. Lotze als Anthropologe. Wiesbaden. 1900.

Seydel R. R. H. Lotze (в еро Relig. u. Wissenschaft. Breslau. 1887).

Simon H. Lotzes Verhältnis zu Leibniz. Leipzig. 1901.

Simon Th. a) Leib und Seele bei Fechner und Lotze als Vertretern zweier massgebenden Weltanschauungen. Göttingen. 1894.

b) Darstellung der Seinslehre Lotzés in ihrem Verhältnis zu der Herbart. Leipzig. 1892

c) Widersprüche u. Schwankungen in L-s Lehre v. Dingen (Ztschr. f. ex. Philos. 1893:20).

Sommer H. a) Die Lotzesche Philosophie und ihre Bedeutung für das geistige Leben der Gegenwart (D. Preussisch. Jahrbuch., 1875:3);

b) Dem Andenken L-s (D. Neue Reich, 1881, № 36);

c) Ueb. d. Wesen u. die Bedeutung d. menschl. Freiheit u. d. moderne Widersacher. Berl. 1882.

Stählin L. Kant, Lotze, Albrecht Ritschl. Eine kritische Studie. Leipzig. 1888.

Stier I. Das unbewusste bei Lotze. Berlin. 1897.

Stratilesco E. Die physiologische Grundlage des Seelenlebens bei Fechner und Lotze. Berlin. 1903.

Thieme K.: a) Der Primat der praktischen Vernunft bei Lotze. Leipzig. 1887 (тоже под заглавием «Glaube und Wissen bei Lotze». Leipzig. 1888);

b) рецензии о книгах Krestoff'a, Klein'a и Vorbrodt'a (Ztschr. f. Philosophie u. phil. Kritik, Bd. 102:1893).

Tienes A. Lózes Gedanken zu d. Principienfragen d. Ethik, Heidelb. 1896.

Троицкий М.: a) Немецкая психология в текущем столетии М. 1883;

b) Очерки чтений по метафизике Лотце (Ж. М. И. П. 1863, ч. 120).

Trommsdorff F. Lotzes Bedeutung für die Pädagogik, Jena. 1902.

Tuch E. Lotzes Stellung zum Occasionalismus. Hamburg. 1897.

Veeck O. Zu L-s Religionsphilosophie (Prot. K.-Zeitung. 1892 № 24–27).

Vorbrodt, G.: a) Glogau und Lotze (5-es Jahrbüchlein d. G.-Glogau-Gesellschaft, Herbst, 1903);

b) Principien der Ethik und Religionsphilosophie Lotzes. Leipzig. 1893.

Wahn I. Kritik der Lehre Lotzes von der menschlichen Wahlfreiheit. Halle a. S. 1888.

Walter F. Die religionsphilosophischen Grundgedanken H. Lotzes. Freiburg i. Br. 1901.

Wartenberg M. Das Problem des Wirkens und die monistische Weltanschauung mit besonderer Beziehung auf Lotze. Leipzig. 1900.

Weidel K. Mechanismus und Teleologie in der Philosophie Lotzes. Berlin, 1905.

Weisse Chr. Rezension über Lotzes Mikrokosmos (Ztschr. f. Philosophie u. phil. Kritik, Bd. 47:1865).

Wentscher E. Das Kausalproblem in Lotzes Philosophie. Halle a. S. 1903.

Wentscher M: a) Das problem der Willensfreiheit bei Lotze, Halle a. S. 1902,

b) Hermann Lotze. I Band: Lotzes Leben und Werke. Heidelberg. 1913;

c) Lotze's Gottesbegriff und dessen metaphysische Begründung. Halle a. S. 1893;

d) Zur Weltanschauung Lotzes Erwiderung auf Nenerdorfs Rezension (Ztschr. f. Philosophie u. philos. Kritik, Bd. 117:1900).

Владиславлев М. а) Современные направления в науке о душе, Спб. 1866;

б) Психология. Исследование основных явлений душевной жизни т. I–II. СПб. 1881 (под одной только фамилией автора цитируется первый труд).

Wolff I. Ueber Lotze's Metaphysik. Fulda. 1892.

Wright W. Lotzes Monisme (The phil. Rev., 1897:1)

Введенский Алексей И. проф. а) Вера в Бога, ее происхождение и основания. М. 1891.

б) Современное состояние философии в Германии и Франции. Сергиев Пос. 1894.

Zöller Egon. Der Gottesbegriff in der neueren schwedischen Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Weltanschauungen Böströms und Lotzes. Halle a. S. 1888.

Zshau. Lotzes Ethik. 1885.

## Часть I. Психология Лотце



## Глава I. Задачи, направление и методы психологии

## §1. Задачи психологии

Философ, придающий, при построении своего мировоззрения, кардинальное значение человеческому духу со всею полнотою его запросов, естественно должен был уделить особенное внимание психологическим проблемам. Действительно, большая часть литературных трудов Лотце посвящена психологии, причем, кроме специально психологических сочинений, проблемы последней затрагиваются философом всюду, где он находит к тому подходящий повод. Но главным источником, на основании которого устанавливается его учение о душе, служат специальные психологические сочинения, каковы: «Medizinische Psychologie», Instinkt (Kleine Schriften, I, 221–250) «Seele u. Seelenleben», (Kleine Schriften, II, 1–204), психологические отделы в «Streitschriften», «Mikrokosmos'e», (т. I, кн. 2 и 3; т. II, кн. 5) и 2 Metaphysik'e (469–602) и, сжато излагающие (впрочем, не все) взгляды Лотце, подробно раскрытые в этих предшествующих сочинениях, «Grundzüge d. Psychologie».

Психология, по Лотце, должна решить два вопроса: во-первых, по какому праву образуем мы понятие о душе и где то, чему соответствует это понятие и к чему приложимо психологическое исследование, отграничивается, как некоторое внутренне связанное целое, от всего остального данного? – и, во-вторых, в чем состоят те потребности, которым должно удовлетворить психологическое изъяснение?<sup>392</sup>

Рассуждения Лотце по первому вопросу мы считаем более удобным изложить в следующей главе, теперь же обратимся ко второму вопросу – о «потребностях», которых удовлетворение составляет общую задачу психологии. Таковых потребностей у Лотце указывается три. Первая потребность состоит в том, чтобы была установлена взаимная закономерная связь между отдельными душевными явлениями и возможно было предсказывать род, способ и момент возникновения всякого процесса и явления при данных обстоятельствах. Такая задача, имеющая в виду не познание самого предмета, а практические

цели, может решаться на почве опыта, причем гипотезы ее относительно общих законов могут и не опираться на действительную природу души. В психологии, терапевтическое и педагогическое применение которой делает очень желательным знание таких законов явлений, с двух сторон намечаются к этому попытки. Во-первых, в теориях о душевных способностях делается попытка представить общие обычные формы взаимоотношения духовных деятельностей; но попытка эта несовершенна, так как означенные способности абстрагируются только от качественного содержания душевных явлений, а не от законов их действий. Во-вторых, более совершенная эмпирическая психология думает установить и законы этих способностей, именно с физиологической стороны. Но здесь нам невозможно проследить причинную связь телесных и духовных явлений в частностях, и мы должны удовлетвориться только тем, чтобы признать первые вообще только поводами, за которыми по общезначущим законам следуют вторые.<sup>393</sup>

Во всяком случае, первая из указанных потребностей, в пределах научных средств, может быть удовлетворена постольку, поскольку мы, руководясь наблюдением, можем дать представление о всех составных частях душевной жизни и об общих формах их связи. В этом состоит *описательная* или *эмпирическая* психология.<sup>394</sup>

Если известны законы явлений, то возникает новое требование – узнать, как природа души доходит до подчинения им, а для этого нужно исследовать, как должна быть мыслима душа, чтобы из нее могли быть выведены те законы, обычно сводимые к немногим простым точкам зрения. Задача выяснения в данном случае сопряжена со многими трудностями и с противоречиями, может быть, никогда неразрешимыми. Здесь дело идет не о том только, чтобы понятие о душе удовлетворяло требованиям наблюдения, но и о том, чтобы оно соответствовало также и метафизическим предположениям о природе вещей. А в этом случае приходится встречаться не только с различием метафизических взглядов, но и с такими мнениями, которые не стоят вообще ни на какой

метафизической точке зрения, поскольку они то делают принципом объяснения самое неясное из всего, именно материю, то изъявляют недовольство, если психология не может дать такого понятия о душе, которое обладало бы наглядностью чувственных вещей, к самостоятельной якобы реальности которых, хотя она плохо обоснована, мы привыкшие к опыту и поработанные им, хотели бы свести и сверхчувственное. Во всяком случае, содержание понятия о душе должно быть в общем выяснено настолько, чтобы им можно было удовлетвориться.<sup>395</sup>

Выяснить природу субъекта всей душевной жизни, а также действующие силы и условия, которыми необходимо производится эта жизнь в целом, и установить узнаваемые из опыта формы хода этой жизни – составляет задачу *объяснительной* (механической или *метафизической*) психологии. Проблемы описательно-эмпирической психологии и психологии объяснительно-метафизической могут с удобством разрабатываться совместно.<sup>396</sup> Лотце, с одной стороны, вовсе не противник эмпирического исследования психических явлений, к каковому его время обнаружило живой интерес, хотя и высказывает некоторое недоверие к надежности полученных из опыта выводов. Но, вместе с тем, он считает необходимым и участие здесь метафизики: опыт всего дать не может, как это показали знаменитые исследования об отношении силы ощущения к силе раздражения, хотя положившие в области психологии начало точной науки, но тотчас же запутавшиеся в спекулятивных вопросах, опытом не разрешимых и естественно побуждающих мысль обратиться к тем самым общим и необходимым понятиям о бытии и действии, о которых трактует метафизика. Вот почему и сам Лотце распространяет свои метафизические соображения на область психологии,<sup>397</sup> настаивая, что психология имеет свою основу в метафизике<sup>398</sup> и даже прямо считая первую частным отделом второй.<sup>399</sup> С одной стороны, нужно признать всю важность в области психологии за фактами опыта, с которых неизбежно и начинаются психологические изыскания, но, с другой, не меньшее значение должно быть приписано и принципам метафизики,

объединяющим все наши знания в целостное мировоззрение. Между теми и другими и лежит в виде неопределенной области исследования установка конкретных законов, по которым протекает связь явлений духовной и телесной жизни, – законов, которые не могут быть найдены ни спекуляцией самой по себе, ни наглядным, пользующимся микроскопом, опытом, а только тем рефлектирующим наблюдением, которое, исходя из правильных спекулятивных предпосылок, обладает принципом, которому оно может подчинить конкретные факты.<sup>400</sup>

В-третьих, наконец, не только в философии, но также и в медицинском понимании психологии, очень часто с охотой обращаются к задаче, – не ограничиваясь наблюдением развития души из ее фактически данной природы, вывести, прежде всего, самое бытие этой души со всеми дальнейшими из него вторичными следствиями из высшей – господствующей над всеми вообще явлениями идеи. Такие тенденции естественно находят всегда благосклонный прием: не только они исходят из предположения о сплошь проникающей общие начала явлений разумности и всегда будут идти навстречу потребности духа – не удовлетворяться признанием только фактически данного и потому неизменного, хотя, в себе самом еще не обладающего полною значимостью, состояния, но обещают, сверх того, указать еще и методически более верный путь: во-первых, думая представить во всем его богатстве то истинно полноценное содержание, в котором состоит существенное значение мира, и вывести из этого содержания обратным путем необходимые предварительные условия, какие должны быть выполнены, чтобы оно осуществилось, указанные тенденции чрез это должны прежде всего показать *необходимость* тех форм явлений, которые методом регрессивным, начинающим с опыта, принимаются лишь за [факты], а во-вторых, они выступают с полным и в себе самом законченным понятием души, из которого все отдельные части могут быть выведены как из производящего центра; между тем как, регрессивно исходя из опыта, мы только постепенно строим это понятие, причем никогда не можем быть совершенно уверены в его полноте.<sup>401</sup>

Указать разумный смысл душевной жизни и предназначение, какое она должна выполнить во вселенной, составляет задачу *идеальной* или *спекулятивной* психологии. Но задача эта не допускает разрешения в строго научном смысле,<sup>402</sup> не принципиально, впрочем, – против этого Лотце неоднократно протестует,<sup>403</sup> – но по разным несовершенствам человеческой природы.<sup>404</sup> Вот почему, признавая за прогрессивным методом все его преимущества, Лотце сомневается, однако, чтобы абсолютное содержание мира удалось представить в демонстративной форме знания: едва ли эта задача могла бы быть выполнена иначе, чем только с эстетической очевидностью, а последняя, если иметь в виду не богатство ее ясно выраженного содержания, а ее достоверность, не может служить базой для столь определенных выводов, как выше указанные. По этому, давая охотно место соответствующему таким тенденциям образу мыслей, Лотце, однако, не выдает своих соображений в этом духе за окончательную положительную истину.<sup>405</sup>

Не трудно, однако, видеть, что спекулятивная психология представляет собою только разновидность общей метафизической психологии: это – собственно метафизическая психология идеализма. Естественно, если Лотце, как представитель телеологического идеализма, должен был объединить в своих психологических исследованиях указанные задачи и метафизической и спекулятивной психологии. Это не усматривается, прежде всего, из той широкой программы, какую он намечает для «полной психологии» в своем трактате «Seele u. Seelenleben». «Полная психология», по Лотце, должна поставить себе и решить следующие задачи: 1) диалектическое выведение феноменов душевной жизни и истолкование их идеального значения для общего смысла мира; 2) с одной стороны, эмпирическое, с другой, спекулятивное рассмотрение ступеней развития душевной жизни в животном мире и в человеческом роде, связанное, притом, с ответом на вопрос о границах одушевленности: должно исследовать, мыслимо ли вообще такое реальное, внутренняя природа которого не была бы по существу психической, не представляет ли собою вся

природа, может быть, только внешнего механического облика царства душ и не могут ли быть выведены конкретные законы ее из существа психических действий? 3) представление физических и механических отношений, в которые вплетена наблюдаемая нами жизнь души, иначе говоря, физиология души; 4) выяснение, как из существенного содержания идеи каждой души вытекают специфические, всюду имеющие для нее значение, законы ее действий, – иначе говоря, обоснование механики духовной жизни; касательно этой механики может быть сомнение, для всех существ она одна и та же, или же различается в разных случаях важными специфическими коэффициентами; 5) психология индивидуальностей, которая доселе оставалась делом поэтов; 6) обоснование наших чаяний о судьбе душ в мировом целом, достигаемое только с помощью высших отделов философии.<sup>406</sup> Сам философ, впрочем не выполнил этой широкой программы во всех пунктах.

## §2. Направление и методы психологии

Свою психологическую позицию, особенно со стороны направления и метода, яснее всего определяет Лотце, когда высказывает общий взгляд на главные направления современной ему психологии: материалистическое, реалистическое и идеалистическое.

Быстрый прогресс естественных наук, говорит философ, придал особенно смелости материалистической теории, которая приобретает все большее и большее распространение и все более и более проявляет самонадеянности. Это учение хочет не только отрицать существование особого духовного принципа, но прежде всего – совершенно растворить психологию в естествознание, ассимилировать ее основные понятия с давними основоположениями последнего. Лотце и сам вполне разделяет столь распространенное в его время требование держаться естественнонаучных принципов, если только при этом имеются в виду те общие правила всякого исследования и та логическая и методическая точность, которым обязано естествознание своим прогрессом; но он совершенно не согласен с этим требованием, если в последнее вводят совсем другой смысл, – если, именно, хотят конкретные законы неодушевленной природы и даже действующие в ней субстраты и силы сделать общезначущими принципами всякого исследования и всюду применимыми средствами объяснения. Неужели, на самом деле, спрашивает Лотце, этот чувственный опыт, это понятие о материи и действующих силах, эти господствующие в физике аналогии, гипотезы, предположения и принципы, большинства которых, между прочим, доселе еще не посчастливилось теоретически оправдать, – неужели все это представляет евангелие, имеющее значение не только в отношении к тем опытам, от которых оно было абстрагировано, но и к тем, от которых оно не было абстрагировано и которых даже и в виду не имело? Разумеется, ребячеством было бы сомневаться в значении естественнонаучных принципов для мира неодушевленного и неорганического; но не меньшим



ребячеством было бы утверждать, что имеющее силу для мира неодушевленного имеет силу также и для одушевленного мира.<sup>407</sup> Мы согласны, что, вследствие связи жизни телесной с жизнью души, психология постоянно нуждается в содействии естествознания; но требование преобразовать науку о душевной жизни в естествознание вообще, под каковым доселе разумеется только наука о мире материальном, есть лишь ничего не выражающая модная фраза или нечто вроде попытки – слушать глазами и видеть ушами.<sup>408</sup> Почему же та страстность, с какою упорно защищается главенство естествознания в разработке всякого вопроса, не препятствует защитникам поступать в своих рассуждениях прямо вопреки аналогиям и правилам этой науки, напр, увеличивать запас естественнонаучных средств новыми идеями, которые могут, пожалуй, казаться точными физиологу, по уже ни как не физику, предполагать особые субстраты для различных явлений природы (магнетических и электрических) и т. п.? Если это допускается, то не понятно, почему несогласно было бы с естественнонаучным образом мыслей предположить для духовных явлений, которые несравненно более отличаются от физических, чем действия, напр., весомых тел от действий тел невесомых, особый субстрат, который был бы не только невесомым, но и непротяженным.<sup>409</sup> Не ясна ли отсюда, невыполнимость того методологического предписания некоторых приверженцев естествознания, которое выражается в формуле – стремиться «насколько возможно лишиться почвы души и всюду возможно дальше оттеснять этот имматериальный принцип, стараясь свести явления к единственно правильным основам – физических сил»? Такая методология может иметь значение разве только в практической деятельности, где в поступках можно уклониться от подчинения неприятному принципу, в науке же она не имеет смысла, потому что здесь если и возможен прогресс, то только при сведении каждой группы явлений к тому принципу, от которого она действительно зависит, и всякое усилие придать значение иным принципам объяснения нисколько не изменяет фактической силы принципа отвергнутого.<sup>410</sup> Психология должна

«развиваться по психологическому методу», опирающемуся на своеобразность природы психических явлений.<sup>411</sup>

Относясь совершенно отрицательно к материализму, Лотце далеко не во всем согласен и с двумя другими психологическими направлениями: реалистическо-механическим и идеалистическо-диалектическим. То и другое психологическое направление покоится на более общих метафизических воззрениях: *реалистическом* и противоположном ему *идеалистическом*. Оба эти противоположных взгляда стремятся разнообразный и обильный противоречиями мир опыта прикрепить, как явление или следствие, к твердой основе истинно и абсолютно сущего мира, но не сходятся в определении того, чему должно приписать это неизменное и неотъемлемое существование. Реализм все бывающее и являющееся объясняет из природы того, что существует, а то, что существует, существует, полагает он, без всякого противоречия и неизменно: оно абсолютно и не нуждается ни в каком оправдании своего существования. Реализм не считает необходимым, чтобы последние, лежащие в основе, факты, к которым он сводит всю действительность, приводились в порядок разумною и полною значимости идеею: для него достаточно, что эти факты суть именно безусловные факты. Идеализм же, соглашаясь, что все явления должны быть объясняемы прежде всего из того, что существует, признает однако, что существующее многообразие стоит не на собственных ногах, но получает форму и ценность своего существования единственно от того, что не только *существует*, но ради своей внутренней ценности *должно* существовать. Если по реалистическому пониманию только царство полных противоречия явлений составляет загадку, ряд же свободных от противоречия вещей или реальностей – ее решение, то для идеализма и существование этих постоянных вещей является новою загадкою, а решением ее только указание, как все существующее находит в едином идеальном плане мира свое необходимое место и свое право на существование. Если реализм большею частью избегает допущения *единой* реальной субстанции, то идеализм, наоборот, прямо начинает с

предположения живого единства в мире и полагает, что последнее можно найти не в *просто фактическом*, а в таком бытии, природа которого выражается в *идее* и на всю деятельность которого должно смотреть как на разнообразные опыты реализовать эту идею. Вместе с тем, идеализм выходит в этих предположениях не из *метафизических* только мотивов, по также и из *эстетических* и *этических*: главное основание не удовлетворяться *перво-фактом*, из которого остальной мир вытекает как неизбежное следствие, лежит в том, что мы можем смотреть на мир как на *полноценный*, а на его начало как на то, что по своей абсолютной *ценности*, по своей *красоте*, или *святости* заслуживает быть поставлено на это высшее место. Кульминационное выражение реализма Лотце видит в системе Гербарта.<sup>412</sup>

По метафизике Гербарта, мировая жизнь в своем течении сводится ко множеству реальных существ, которые, как единственно твердое и абсолютное бытие, лежат в основе относительности и изменчивости явлений. Но чтобы сохранить свое абсолютное бытие, эти существа должны быть свободны и от всякой внутренней множественности и от всякой зависимости со вне. О природе этих реальных существ мы можем утверждать только, что они абсолютно просты, обладают всецело положительным качеством, независимы от всего другого, неделимы, а отсюда беспространственны и неизменны. Сами в себе совершенно безотносительные друг к другу, они, тем не менее, могут входить и во взаимные отношения, поскольку противоположность их качеств не позволяет, им оставаться безучастными, но вынуждает вступать во взаимодействие. Будучи, однако, неизменны по своей природе, они не могут ни действовать, ни страдать: они могут только сохранять самих себя против всего, угрожающего им нарушением их самобытности. И соответственно этому, каковы бывают натиски на них, видоизменяется и их самосохранение.<sup>413</sup> Это свое метафизическое воззрение Гербарт применяет и к психологи.<sup>414</sup> Душа есть также реальное существо, которого совершенно простое и неизменное качество, хотя и остается нам неизвестным, но о котором мы все же

знаем одно, чего не знаем ни о каком другом существе, именно, что все самохранения ее состоят в представлениях. На этих посылках Герbart строит все свое психологическое здание: из формальной природы души, как простого существа, должны быть выведены законы того, что с ней может произойти и что она может делать, а из специфического качества ее самосохранений и из бесконечных комбинаций между ними может быть конструировано многоизменчивое течение всей внутренней жизни.<sup>415</sup>

Если реалистическое миропонимание естественно устремляется с особенною энергиею на кавзальное выяснение происхождения всякого феномена из суммы всех условий, которые заключаются как в природе совместно действующих существ, так и в форме их случайных отношений, то идеализм, крайнее выражение которого мы находим в системе Гегеля, также естественно должен идти по другому направлению, и это обстоятельство необходимо принять во внимание, если хотят правильно судить о том, что Гегелем сделано для психологии. Исходя из той твердой основы, что мир представляет целое, части которого имеют свою общую связь в единой господствующей идее, этот идеализм может находить интерес только в том, чтобы созерцать все вещи в абсолютном, т. е. отыскивать значение, какое принадлежит им в осуществлении той идеи и в котором одном их существование находит свою основу и свою задачу. Для идеализма в этой ценности лежит существо вещей: он рассматривает единичное только по тому вкладу, который делается им для предполагаемой значимости целого, а не по способу его происхождения или существования. Кавзальные изъяснения, поэтому, не в характере этого философского направления.<sup>416</sup>

К реалистической системе Гербарта Лотце в общем относится отрицательно. Признавая, что эта система носит на себе печать ума богатого и серьезного, он заявляет, вместе с тем, что убеждений Гербарта он не разделяет ни в одном из наиболее существенных пунктов;<sup>417</sup> и действительно и метафизика, и, как увидим, психология Гербарта по разным вопросам служит предметом неоднократных критических

выступлений Лотце, и хотя он всегда готов защищать Гербартову психологию, как труд «великий и славный», против всякого стремления ее обесценить, однако, не может считать этой психологии «в ее существенном принципе» за завершение истины.<sup>418</sup> Но относясь критически к реализму Гербарта, Лотце не упускает из виду и слабых сторон гегелевского идеализма, которому в общем и существенном он сочувствует. Идеализм с правом защищает убеждение, что не реальное само по себе может образовать основу мира, а только идеальное может достигнуть позиции реальности, но он не прав, когда, в увлечении борьбою с нелепостями реализма, устраняет из идеальной основы мира всякое конкретное содержание, так что творческою причиною мира служит у него уже не *идеальное*, а сама *идея*, и мир, отсюда, должен представлять собою развитие только формальной природы этой идеи, – подобно тому, как в плохом реализме он являлся следствием из формального понятия реальности. Из такого отсутствия содержания в творческой идее вытекает в отношении к психологии та односторонность идеализма, что течение душевной жизни у него является не как средство к реализации заключаемого в психические формы *содержания*, но только как развитие самих *форм духовности*, завершением которых служит та форма существования, которую мы называем сознанием. Психология, отсюда, является не как наука эмпирическая, изъясняющая факты опыта, существование которых может быть и случайным, но как часть всеобъемлющего мировоззрения, из которого вытекает понятие душевной жизни, как необходимо существующей, понятие, на опыте находящее только свое подтверждение, причем психологические изыскания, всюду трактующие не о душе, какъ субстрате человеческой психики, а только о необходимых формах душевной жизни вообще, в конце концов выходят за границы личной психологии (в сферу духа объективного и абсолютного). Другой недостаток рассматриваемого взгляда, делающий его неприменимым к объектам психологического исследования, состоит в следующем. Что Гегель выводит и излагает, это всюду суть только общие формы бытия, а в данном случае общие

формы духовных явлений. Но действительный мир состоит не в одном раз на всегда данном развитии, в котором эти формы, соответственно своей идеальной ценности, систематически выступают одна после другой: напротив, бесчисленные отдельные существа в нем пользуются вышеуказанными общими возможностями психического обнаружения в самом пестром, чрезмерном беспорядке, – с тем чтобы применяться к столь же случайным внешним обстоятельствам, одухотворять их в представления, а также и со своей стороны воздействовать на них. Не говоря уже о необходимости сношения души с материальным миром, которая отсюда вытекает, нужно признать, что для идеалистической теории нужна новая точка зрения, чтобы понять одну только возможность внутреннего взаимодействия между разнородными состояниями каждой отдельной души. Но таковая точка зрения отсутствует у Гегеля. Хотя он конструирует вечные первообразы творений и их историй, но идея его не имеет в виду породить из себя самой прежде всего совокупность тех механических законов, по которым могло бы происходить временное и пространственное взаимодействие многих экземпляров, в каковых только, однако, те общие первообразы имеют свою действительность. Психологический механизм, поэтому, также отсутствует в теории Гегеля, как физический: хотя она указывает в психологии разумный смысл душевной жизни, но никогда не указывает средств, которыми он реализуется; она оставляет беспомощными физиологию, педагогику и психиатрию, потому что все они хотят знать, чем обусловлены психические феномены, чтобы на основе этого знания иметь возможность воздействовать на них.<sup>419</sup>

После общей критики реалистической и идеалистической теорий, Лотце излагает и свой собственный взгляд, существо которого в следующем. Свои рассуждения о душевной жизни Лотце базирует на идеалистическом миропонимании. Он разделяет предположение идеализма, что в мире существует только таковое и постольку, каковое и поскольку имеет свое необходимое место в том смысле мирового бытия, который определяется полноценною идеею, образующею существо

мира. Он оспаривает положение реализма, будто бы душа может быть мыслима как некоторое неизвестное простое качество, которому присуще независимое и неотъемлемое существование. Прежде всего, душа, по Лотце, есть момент идеи, содержание которого понимается не в форме однородного или простого качества, но в форме целостной мысли, представляющей собою единство, хотя для нашего познания доступной только в виде разнообразия связанных между собою определений. Убежденный далее в том, что форма существования всюду в мире зависит от значения существующего, Лотце считает возможным приписать душе не безусловное, а только такое существование, которое назначает и допускает ей идея как такому именно, а не другому, из своих моментов. Но так как мы не обладаем ни адекватным выражением высшей идеи, ни знанием того определенного назначения, которое она дает своим моментам, то мы и не в состоянии а priori определить, каким общим законом будет следовать деятельность души: они должны быть выведены путем обратного заключения из опыта, которому и реализм обязан всем тем, что он, сверх бесполезных выводов из понятия субстанциальности, кладет в основу своих объяснений.<sup>420</sup>

Итак, как от идеализма в его гегелевской форме, так и от реализма в форме гербартовской Лотце отличает себя тем, что источником, из которого может вытекать «общезнущая статика и механика душевной жизни», он вообще считает *содержание*, а не одну лишь форму простой ли то реальности, или же идеи. Всюду в своей психологии он настойчиво проводит мысль, что душа есть идея с полноценным содержанием, которым определяется не только смысл и предназначение, но и форма ее существования, и в этом отношении признает себя столько же идеалистом, сколько и реалистом, (в противоположность номинализму формалистических теорий).<sup>421</sup> Он разделяет мысль идеализма, что предположение об идеальном предназначении души должно занимать существенное место в психологическом исследовании, но он расходится с идеализмом и примыкает к реализму в признании важного значения за

опытом и установлением кавзальных связей.<sup>422</sup> Идея, как долженствующее быть, представляет собою только закон и цель. Но как веления законодательной власти остаются без выполнения, если нет сил и органов, их осуществляющих, как цель не может быть достигнута, если нет соответствующих средств, так и идея нуждается в механизме кавзальной связи вещей, как необходимом орудии. посредством только которого она может осуществить себя в мире. <sup>423</sup> Вместе с тем, по взгляду Лотце, сравнительное участие спекулятивного и эмпирического методов фактически должно вообще проявляться в таком виде. Те всеобщие основоположения, которые «не описывают того, что есть, а определяют только то, как чему-либо следует быть, если оно вообще должно существовать, и как что-либо надлежит исследовать, если оно вообще должно быть исследовано», должны иметь место при самом начале исследования в качестве необходимых предпосылок; дальнейшее же должно быть предоставлено опыту. Здесь, в опыте мы должны обратиться к рассмотрению самих вещей и постепенно сводить их к тому или другому общему закону, на установку которого наводит нас сами факты. Общие основоположения чрез это рассмотрение отдельного также делаются более ясными, однако нельзя думать, будто они обосновываются опытом подобно общим формам конкретных явлений: последние (т. е. формы) могут быть образованы, конечно, только из эмпирического материала, но это потому, что они представляют собою только то, что есть, а не то, что должно быть, основоположения же говорят нам о том, что должно быть.<sup>424</sup> Все это, в частности, применимо и к психологии, заимствующей из физиологии и внутреннего опыта тот материал, который она должна обрабатывать на основе общего предположения о господствующей в душевной жизни закономерности.<sup>425</sup>

Если наши стремления, при исследовании вещей, могут быть направлены или на уразумение существенного смысла явлений, или же на точное познание внешних форм их связи и на их взаимное предрасчисление,<sup>426</sup> то в существующих психологических трудах Лотце, как это справедливо отмечается



исследователями <sup>427</sup> и как признает и сам философ,<sup>428</sup> внимание его направлено главным образом на эту последнюю сторону дела. Объясняет это Лотце как самым существом исследуемых вопросов, требующих применения эмпирического метода, как трудностями и неудобствами применения здесь метода спекулятивного, так и предназначением более ранних его сочинений (*Allgemeine Pathologie und Therapie*, 1842 г., *Allgemeine Physiologie d. körperlich. Lebens*, 1851 г. и *Medizinische Psychologie*, 1852 г.) для школьного собственно употребления, – почему он и хочет достигнуть в них не возможно высшей, но простейшей и плодотворнейшей точки зрения в исследовании: это – его экзотерические труды, где его философские понятия и основоположения, т. е. эзотерические основы, только намечаются, но не выражаются в полном виде.<sup>429</sup> Однако, нельзя согласиться с тем, будто бы «идеализм Лотце выражается только в требованиях, кроме реального, иного основания и иного способа отношения к душевным явлениям» и будто бы в изданных им сочинениях, «говоря по справедливости,» нет даже попытки осуществить эти требования.<sup>430</sup> Не говоря уже об общей идеалистической тенденции, которую проникнуты все метафизико-психологические рассуждения Лотце, следует отметить у него прямые попытки и в эмпирико-психологическом частностях применить эту идеалистическую точку зрения, напр., в учении о специфических особенностях души человеческой, о ценности чувственного познания и др.; и если в более ранних сочинениях действительно выступает на первый план экзотерическая сторона его психологии, то в *Mikrokosmos*'е не менее рельефно заявляет себя и эзотерическая, т. е. идеально-телеологическая.

В общем Лотце всюду в своей психологической трактации стремится удовлетворить, можно сказать, всем трем «потребностям», указываемым в его *Seele u. Seelenleben*; отводя главное место эмпирическому исследованию, философ не упускает из виду и задач метафизической и идеальной психологии, всегда желая соблюсти гармонию между требованиями точной науки и высшими запросами духа. При этом положительное его учение обычно предваряется, или же

сопровождается критикой других, опровергаемых им, теорий, главным образом материалистической и механической Гербарта.

План, по которому излагает свои психологические воззрения Лотце, не одинаков в его различных сочинениях. Подчеркивая всюду идеально-телеологическую точку зрения философа, мы считаем более удобным, после I вводной главы, при дальнейшем изложении его психологии распределить излагаемый материал по следующим главам: II) душа человека, III) душа в ее взаимодействии с телом и IV) душевная жизнь в ее главных проявлениях.

## Глава II. Душа человека

### **§3. Основания, по которым необходимо признать бытие души, как особого и независимого от тела существа**

Первый вопрос, на который должна дать ответ психология, состоит, как было сказано выше, в следующем: по какому праву образуем мы понятие о душе и где то, чему соответствует это понятие и к чему относится психологическое исследование, отграничивается, как некоторое внутренне связанное целое, от всего остального данного?

По отношению к предмету своего исследования, психология, сравнительно с другими науками, находится в очень невыгодном положении: доселе еще продолжается спор не только об определении этого предмета, по даже и о самом существовании последнего,<sup>431</sup> не только о том, что такое душа, но и о том, есть ли вообще душа, как особое существо; и это, во-первых, потому, что никакое созерцание не позволяет нам представлять душу в определенно и твердо очерченном образе, подобно напр., растениям, животным и камням, о которых трактует естественная история,<sup>432</sup> а во-вторых, потому, что те явления, которые мы относим к области духовного бытия – все формы сознания, ощущения и представления – делаются для нас предметом действительного наблюдения только в их неразрывной и постоянной связи с изменчивыми состояниями живого тела,<sup>433</sup> так что может возникнуть предположение, что духовная жизнь составляет только простое обнаружение телесной организации.<sup>434</sup> Впрочем, такого рода предположение всегда составляло только взгляд некоторых ученых школ, а не общее убеждение. И имя души, которое встречается во всех языках культурных народов, доказывает нам, что человеческая фантазия должна была иметь уважительные основания, чтобы отважиться предположить в основе духовной жизни особое существо, как носителя или причину,<sup>435</sup> которое, будучи иного рода, чем тело, служит началом, объединяющим мир ощущений, чувствований и стремлений в одно своеобразное целое, отличающееся от других групп явлений и подлежащее

особым законам развития.<sup>436</sup> Конечно, это всеобщее предубеждение человечества никогда не могло бы возникнуть, если бы оно не вызывалось настоятельно самой природою вещей и неотразимыми потребностями, заключающимися в глубине человеческого духа, однако все же оно остается предубеждением, которое нуждается в научном подтверждении.<sup>437</sup> Внося под именем души в сферу наблюдаемых явлений субъект, сам по себе недоступный никакому наблюдению, человечество высказывает в этом предубеждении не только ту мысль, что группа душевных явлений ради своего внутреннего сродства указывает вообще на особую *основу для своего объяснения*, но и ту, что эта основа может заключаться только в *особом субстанциальном существе*. Возможность психологии, как науки, утверждается на истинности указанного предубеждения.<sup>438</sup> Итак, каковы же его научные основания?

Когда человечество в живом процессе образования языка создает имя и понятие души, оно руководится троякого рода чертами, характеризующими душевную жизнь: 1) наблюдаемыми фактами *представления, чувствования и желания* – теми тремя формами внутренних состояний, в которых, кроме их наличности, заявляет себя и восприятие этой наличности, т. е. феномен сознания в самом широком смысле, и которые совершенно несравнимы с явлениями материальными; 2)– *единством сознания*, которое не позволяет сводить духовные деятельности к агрегату делимых и только внешним образом связанных телесных масс; и 3) наконец, тем не наблюдаемым, но выводимым из наблюдений обстоятельством, что, в то время как другие существа в своих отношениях обнаруживают себя только как причины действующие, которые с необходимостью производить по общим законам predetermined ряд явлений, одно только существо, имеющее душу, является, как *автономный субъект*, новым и свободным началом движений, изменений, – вообще актов. Если мы теперь исследуем, делают ли эти черты необходимою для изъяснения их гипотезу об особом начале – душе, то

найдем, что психология не на все из них может опираться с одинаковым правом.<sup>439</sup>

а) **Свобода.** Из этих черт, которые, по-видимому, непроходимой пропастью отделяют духовную жизнь от явлений природы, обычный взгляд придает наибольший вес последней, т. е. свободной активности, или *свобода, внутреннего самоопределения*, которую, по нашему мнению, мы с непосредственной ясностью сознаем в себе самих и которую противопоставляем сплошной необходимости, с какою развиваются одно из другого состояния всего неодушевленного. Несомненно, эта черта одна из наиболее ценных с точки зрения высших интересов человеческого духа. Все, чем отличается наше духовное бытие, все достоинство, которое мы считаем долгом отстаивать за ним, вся ценность нашей личности и наших поступков, кажется нам, зависят от этого освобождения нашего существа из-под гнета механической связи, господство которой мы замечаем не только в мире неодушевленном, но и в нашей телесной жизни. Однако может ли эта черта служить твердым основанием для признания субстанциональности души? Свобода, во-первых, далеко не представляет очевидного факта нашей внутренней жизни, а во-вторых, и общее мнение о ценности этой свободы не всегда согласно само с собою. Прежде всего, хотя самонаблюдение очень часто не указывает нам никаких обуславливающих побуждений, из которых с явной зависимостью проистекают наши решения и другие наши внутренние движения, но отсюда еще трудно вывести что-либо в пользу свободы: наше внимание столь рассеянно и отрывочно обращается на нас самих, что его несовершенному обзору легко может показаться свободным самоопределением то, движущие причины чего, может быть, нашлись бы, сделай мы еще один шаг в расчленении наших внутренних состояний.<sup>440</sup> Если, далее, указывают на то, что впечатления, производимые на нас внешним миром, вызывают с нашей стороны такого рода реакции, которые ни по своей форме, ни по своей величине не соответствуют первым, и что в различные моменты на одинаковый толчок извне, испытываемый нами, душа отзывается самым различным образом, то и это само по себе

еще не говорит о том, что действия души не обусловлены и свободны. Дело в том, что в данном факте заявляет себя, по учению нашего философа, общее явление раздражимости, которое имеет место не только в мире духовном, но и в мире неодушевленном, и которое не противопоставляет, а скорее сближает их. Нигде действующая причина не является всецелым и единственным источником того действия, которое она вызывает в другом предмете: последний вовсе не принимает его в готовом виде и не служит только эхом, точно отражающим это воздействие причины. Всюду, напротив, произведенное впечатление побуждает проявиться только собственную природу того, на кого произведено это впечатление, и происходящий результат обуславливается не менее, чем действующею причиною, также и теми своеобразными деятельностями, которые эта причина возбуждает в предмете, испытывающем ее воздействие. Иногда нам известен внутренний строй предметов, которых касается раздражение, и мы можем проследить путь последнего и всю цепь производимых им воздействий; чаще же нам это остается неизвестным, и мы знаем лишь первый внешний толчок и последнюю форму окончательной реакции, а множество посредствующих членов, связующих начало с концом, нам остаются неведомы,<sup>441</sup> и это относится как к миру духовному, так и к материальному.<sup>442</sup> И вот, когда мы имеем дело с такими именно предметами, которых внутренняя организация нам неизвестна и которые, хотя и следуют определенным законам, однако столь сильно преобразуют достигающие их внешние влияния, что нашему наблюдению является доступен только окончательный результат, то этот результат кажется нам уже не связанным по необходимым законам с вызвавшими его внешними впечатлениями,<sup>443</sup> и у нас вообще в таких случаях является склонность – предполагать в необходимой связи явлений разрыв. А так как в области духовной жизни, по несравненно большему сплетению содействующих и, однако, обыкновенно скрытых условий, реакция является еще более непохожею на вызвавшее ее раздражение, то вполне естественно, если у нас здесь может возникнуть убеждение в

свободе беспричинного самоопределения.<sup>444</sup> Но, имея в виду аналогию из мира неодушевленного, мы несомненно допустили бы большую ошибку, если бы, не зная разнообразных причин, которые могли бы в жизни души дать новое направление полученному извне впечатлению, мы захотели бы провозгласить свободными и необусловленными те результаты, условия которых не были доступны нашему наблюдению.<sup>445</sup> Конечно, идея свободы покоится не столько на абстракциях из фактов наблюдения, сколько на моральных потребностях духа, которые именно и побуждают в этом смысле истолковывать опыт, сам по себе совершенно не могущий дать решительного ответа на данный вопрос,<sup>446</sup> и если бы нам удалось доказать, что свобода представляет, с одной стороны, необходимое последствие моральных истин, а с другой, неизбежное предварительное условие для выполнения нравственных задач, то подобному доказательству, будь оно несомненно, мы могли бы придать такую же ценность для обоснования наших взглядов, какую придаем наблюдаемому факту. Но дело в том, что по этому вопросу общее суждение не стоит в согласии с самим собою: часто для него представляется сомнительным, полезна ли и необходима ли вообще или в каком-либо определенном виде для удовлетворения моральных потребностей эта безусловная свобода, и не всем она кажется необходимою; попытка же составить более определенное представление об этой свободе приводит к таким вопросам, существующие ответы на которые, во всяком случае, далеко не представляют собою мысли ясной, в которой можно бы видеть решительную основу для этого важного взгляда.<sup>447</sup> Затем, даже и тот, для кого свобода не есть вообще невозможное понятие, не может смотреть на нее как на общую черту всякой душевной жизни: ее считают особенностью только души человеческой, да и здесь относят к решениям воли, все же остальное – весь ход представлений, чувствований и стремлений и в человеческих и в животных душах признается подчиненным общезаконной связи; и явное господство последней в большей части внутренней жизни может, при начале изысканий, только противоречить вере в



недоступную наблюдению свободу, существующую в меньшей части.<sup>448</sup>

Но указывая здесь, что опыт не может дать нам решительного доказательства в пользу свободы, Лотце отмечает вместе с тем, что опыт столь же мало убеждает нас и в ее несуществовании, вопреки некоторым мнениям.<sup>449</sup> Особенно это нужно сказать о том мнении, которое, с настойчивою самоуверенностью указывая на факт постоянной связи духовных явлений с телесными изменениями, ложно и произвольно истолковывает этот факт в том смысле, что духовное не существует свободно и независимо от материального, что оно всецело объяснимо из свойств материи, которая служит его носителем. Фактов связи духовных явлений с материальными изменениями во внешнем мире и в нашем теле и зависимости первых от последних никто, конечно, отрицать не может, так как эти факты констатируются общим и постоянным опытом. Но что же доказываются подобные факты? Только то, что изменения телесных элементов представляют собою то царство условий, с которыми необходимо связаны существование и форма наших внутренних состояний, но никак не то, что в этих изменениях лежит единственная и достаточная причина, которая, своею собственною силою и не нуждаясь в содействии совершенно иного, начала, порождает из себя одной все разнообразие душевной жизни.<sup>450</sup> Рассмотрение второй черты, отличающей духовную жизнь от материального бытия и говорящей за самостоятельное существование души, вполне подтверждает это.

**б) Несравнимость психических и физических явлений.** Этою второю чертою, которая служит другим основанием для образования понятия о душе и предположения ее самостоятельного бытия, служит совершенная несравнимость всех внутренних состояний ощущения, представления, чувствования и желания с теми явлениями пространственного движения, положения, фигуры, плотности и т. д., которые наблюдаются в материальных элементах природы и в живом теле человека, как агрегате последних. Никакой анализ не мог бы найти в звуковой волне достаточного основания ее

преобразования в тон, и притом в тон определенный; с другой стороны, в продолжение тысячелетий воспринимали цвета, и однако не замечали никакого указания на число волн вибрирующего эфира.<sup>451</sup> Как бы мы ни анализировали, затем, химический состав нерва, напряженность, группировку и подвижность его мельчайших частиц, как бы далеко мы ни проследили проходящее чрез нерв чувственное раздражение, сколько бы разнообразных изменений мы ни допускали в форме последнего, в какие бы утонченные и нежные движения оно ни переходило, никогда мы не можем показать, что в природе таким образом порожденного движения само собою заложено то, чтобы ему прекратиться, как движению, и возродиться в виде светлого блеска, тона, сладкого вкуса и т. п. Всегда скачок между последним доступным нам состоянием материальных элементов и первым появлением ощущения одинаково велик, и едва ли кто станет питать тщетную надежду, что развившаяся наука найдет этот таинственный переход там, где прямо и ясно нам бросается в глаза именно невозможность непрерываемого перехода.<sup>452</sup> Никогда не наступит момента, в который мы могли бы сказать: вот теперь само собою понятно, что эта сумма движений уже не может более оставаться движением, но должна перейти в сладость, ясность или звук. Напротив, она всегда будет с самоочевидностью обуславливать новые и другие движения, и, вместо аналитического выведения ощущения из природы физической причины его возбуждения, будет всегда возможно только синтетическое их соединение. Только тогда, когда эта сумма движений коснется самого субъекта, в своеобразной натуре которого лежит способность – производить из себя ощущение, тогда только будет указанный физический факт условием для возникновения ощущения.<sup>453</sup> На признание этой полной несравнимости всех физических явлений с фактами сознания искони и опиралось убеждение в необходимости искать особую основу для объяснения душевной жизни.<sup>454</sup>

Высший и существеннейший интерес всякого знания всегда – только в том, чтобы все происходящее сводить к тем условиям, от которых оно действительно зависит. Отсюда

всегда мы имеем право для объяснения явлений, несравнимых между собою, искать различных начал. И такое право несомненно предоставляется нам уже при объяснении явлений внешней природы. Всюду где мы видим, что известный элемент производит такие результаты, которые не могут быть поняты ни из его природы, ни из движения, в каком он находится в данный момент, мы ищем дополняющей основы этого действия в иначе устроенной природе другого элемента, который, будучи затронут и возбужден этим движением, производит из себя ту часть или ту форму результата, которые мы тщетно старались бы вывести из первого элемента. Это мы должны предположить, напр., при объяснении действия искры на порох.<sup>455</sup> С другой стороны, если мы видим, что под влиянием одинаковых агентов порождаются группы разнородных эффектов, мы должны предположить существование разнородных субстанций, которых особенная природа служит основой этого разнообразия эффектов. Такого же рода предположение следует сделать и в области психологии, в виду полной несравнимости материальных состояний с их духовными последствиями. Как бы последние ни были тесно связаны с первыми, как со своими условиями, основу своей формы они, тем не менее, должны иметь в ином начале, и в чем бы ни полагать деятельность или действительность материи, все-таки она не породит из себя самой духовной жизни, а только дает повод к ее обнаружению, вызвав к действию элемент иного рода.<sup>456</sup>

Однако мы должны точнее определить тот вывод, на который действительно уполномочивают нас представленные соображения. Ведь, если мы констатировали несравнимость и невыводимость одних из других двух разнородных групп явлений – духовных и материальных, то это собственно дает нам право допустить только две различных основы для объяснения этих явлений, но отсюда еще не следует, чтобы мы в праве были приписать эти основы особым разнородным существам или субстанциям.<sup>457</sup> Ничто не препятствует допустить другое предположение, именно, что каждый элемент действительности соединяет в себе оба первоначальные свойства, причем из одного из них может возникнуть духовная

жизнь, тогда как другой содержит в себе условие появления материи. Таким образом, не особый род душ, чуждых всего физического, противостоит роду материальных элементов, но и в последнем может, в разнообразных степенях, шевелиться внутренняя жизнь, ускользающая, конечно, от нашего наблюдения и даже недоступная ему, поскольку она не обнаруживает себя в понятных для нас формах.<sup>458</sup>

Лотце согласен, что резкое разделение духовного и материального идет против некоторых потребностей нашего духа и признает право за стремлением – объединить эти противоположности в высшем единстве (опыт какового объединения он и сам представляет в своей философии), но он, во-первых, считает нелепостью думать, будто бы то, что тождественно в своем корне, должно быть тождественным также и в своих разветвлениях,<sup>459</sup> а, во-вторых, особенно возражает против той окраски, какую вышеуказанному объединительному взгляду придают «так называемые материалистические воззрения». Исходя из самого грубого и поверхностного наблюдения, которое, конечно, находит только нервы с оболочкою и белковидным содержанием, и не подумав, что, может быть, понятие материи содержит в себе слишком большие внутренние противоречия, чтобы служить достоверною основою для чего-либо другого, они склонны не только отождествлять телесную деятельность с духовною, но и считать, при этом, последнюю побочным продуктом первой, вытекающим из нее без содействия всякого инородного начала. Но дается ли материалистическими воззрениями такое решение рассматриваемой проблемы, чтобы не возникало недоразумений и затруднений? Напротив, они оставляют дело совершенно не разъясненным. Не объясняют они нам, почему внутреннее изменение зрительного нерва является более, чем простым изменением, почему оно вдруг производит из себя ощущение блеска; не объясняют, затем, почему движение нерва не остается только движением, но порождает чувство стремления или знание о движении; не объясняют, наконец, – и это главное, – где тот неделимый нервный пункт, который для всех этих явлений был бы таким же постоянным субъектом,

каким служит душа, объединяющая эти явления в своем индивидуальном сознании.<sup>460</sup>

Но хотя сами материалисты не могут сказать нам, кто или что собственно ощущает, чувствует и стремится, и не могут разъяснить, каким образом физическое изменение нервов вдруг превращается в сознательное ощущение, Лотце – в интересах безпристрастия – не хочет оставить без разбора некоторых возражений, какие они делают против гипотезы о душе, как особой субстанции.

Так, говорят прежде всего, что, если пространственные движения или химические изменения несравнимы с ощущениями и представлениями, то из этого еще не вытекает необходимости мыслить непременно об особой душе, которая первыми возбуждается, а последние развивает из себя: разве мы не знаем, как часто качественное содержание явлений покоится только на количественных отношениях обуславливающих их причин. Так, звук и свет возникают из движений волн, которые сами ни звучат, ни светят. Конечно, отвечает на это Лотце, эти явления качественного рода связаны с внешними количественными условиями, однако они никогда не могли бы возникнуть, если бы те условия и произведенные ими изменения нервов не затрагивали в нас иного, совершенно особого начала, в котором они преломляются и который отражает в себе воздействие их порождением ощущения, – так, что только в нашем сознании, но никогда вне его, и чрез нашу душу, но никогда без нее, качественность ощущения следует за количественными побуждениями к нему, хотя и не вытекает из них одних.<sup>461</sup> Между световыми волнами, напр., и нашим созерцанием лежит природа нашей души, содействием которой математические свойства раздражения преобразуются в качественно новое явление цвета.<sup>462</sup>

Могут сделать еще следующее возражение. Мы находим, что законы природы вызывают в вещах такие действия, которых нельзя считать необходимо заключающимся в природе и в понятии этих вещей и аналитически из них выводимыми: мы, напр., мало знаем, как пространственное сосуществование тел производит их сближение, которое подчиняется закону тяжести.

Может быть, по аналогии с этим и по одинаковой причине, мы мало знаем и о том, как физическими состояниями тел обуславливаются феномены духовной жизни, хотя в действительном существовании этой обусловленности мы сомневаться не можем. На это Лотце отвечает так. Где простые законы природы вызывают в телах известные действия, которые, может быть, и не следуют из понятия их, там эти действия имеют в этих телах, по крайней мере, определенный субстрат, которому они присущи и из которого выходят, но те взгляды, которые так охотно делают зависимыми духовные явления от телесных только состояний, нередко говорят нам, что субъект, которому здесь должно быть приписано ощущение и представление остается совершенно неопределенным, как будто бы из физических фактов может возникнуть духовная деятельность только вообще, – не принадлежа никакому субъекту, в котором она возбуждалась бы. Если хотят быть последовательными, то должны допустить, что ощущение и представление принадлежат тому же самому элементу, в котором происходит телесный процесс. Но в таком случае получается альтернатива: или каждый простой элемент нервной субстанции следует рассматривать как телесную душу, которая хотя имеет знание о своих собственных состояниях, однако так, что отсюда нисколько нельзя объяснить того сознания, которое мы находим в себе; или же нужно допустить, что из элементов нервной субстанции только один пользуется преимуществом – воспринимать свои состояния, а остальные предназначены только к тому, чтобы возбуждать в нем эти состояния в закономерном порядке. В первом случае, вместо одной души, будет система душ, которая требующую разъяснения проблему превратит в бесконечное множество отдельных проблем, но для дальнейшего решения ее не представит никаких преимуществ, так как говорить об ощущении мозгового вещества также недопустимо, как приписывать коллективное сознание куче песку. Во втором случае, хотя, может быть и удалось бы объяснить индивидуальность сознания, как данный факт, но чрез это предположение единственной, так господствующей над остальными, монады мы уже удаляемся от целостного

материалистического взгляда и приводимся к требованию особого принципа для духовных явлений, – только с тою добавкою, что этот единый принцип ближе всего должен быть рассматриваем как телесная масса, которая пользуется вместе с тем преимуществом духовной природы.<sup>463</sup>

Почему не допустить этого последнего предположения? Разве не может видимое вещество непосредственно нести двоякую жизнь, проявляясь во вне как материя и не обнаруживая никаких способностей, кроме известных нам механических свойств, внутри же имея духовную подвижность, воспринимая перемену своих состояний и сопровождая свою деятельность стремлениями?<sup>464</sup> «Мне кажется, замечает Лотце, что всякая теория, которая называет сама себя материализмом, в конце концов покоится на этом предположении, или же по некотором размышлении должна придти к нему: материя, из которой она думает вывести духовные явления, втайне представляет для нее нечто лучшее, чем она кажется по имени и по внешней видимости».<sup>465</sup> Этот утонченный материализм, по-видимому, имеет несомненное преимущество перед материализмом грубым, потому что, в отличие от последнего, он не из физических свойств материи выводит духовное, но из того, в чем материя втайне представляет собою нечто лучшее, чем она кажется извне.<sup>466</sup> Однако, в действительности и этот утонченный материализм также является бессильным в разрешении данной проблемы, как и материализм грубый. Ведь предполагаемое им ощущающее и стремящееся вещество всегда осталось бы все-таки двойным существом: как бы ни связывались в единстве его сущности свойства материальности и духовности, все же они оставались бы всегда несравнимыми, и никогда не могли бы мы из изменения его материальных состояний вывести необходимости того, что и духовная его сторона последовательно должна испытать соответствующую перемену. Оно будет переживать два ряда развития и переход одного в другой все же оставался бы немислимым: приспособленные друг к другу внешним образом члены одного ряда, конечно, соответствовали бы фактически членам другого, однако материальное изменение здесь только потому опять

повлекло бы за собою духовное, что на другой стороне этого двойственного существа оно уже находило бы способную получать от него возбуждение духовную природу<sup>467</sup> и давало бы поводы для выступления из последней именно духовных состояний. Но всегда останется непонятным, как вследствие тождества субъекта – единого носителя несравнимых между собою духовных и телесных состояний делается переход от одних к другим: из единства самодействующей субстанции нисколько не лучше можно было бы раскрыть общие законы, по которым изменения одного ряда состояний зависят от изменений другого ряда, как и при предположении взаимодействия двух различных субъектов,<sup>468</sup> так как никогда мы не в состоянии указать внутренней основы, в силу которой из физических движений происходили бы совершенно несравнимые с ними духовные явления.<sup>469</sup> Чрез такое предположение ничуть не уменьшилась бы пропасть между теми и другими, и мы приобрели бы, пожалуй, только Спинозовское представление о единой субстанции, совершенно непонятным образом объединяющей в себе два абсолютно разделенные атрибута, переход которых из одного в другой ни в каком отношении не был бы для познания возможным. Разве оставалась бы надежда, что, может быть, какая-то внешняя сила так связала друг с другом оба атрибута, что известные изменения одного сопровождаются соответствующими модификациями другого, и вместе с тем так, однако, что качество и внутреннее разнообразие этих последних могут быть поняты исключительно только из общего характера этого именно, а не другого атрибута. Итак, пусть даже и существует фактически такое единство, для теоретического рассмотрения дела, по крайней мере, в начале изысканий, оно представляло бы мало утешительного: как бы ни были взаимно обусловлены два несравнимые круга явлений, никогда один из них не может служить таким принципом познания для другого, чтобы явления последнего по своему полному содержанию могли выводиться из первого, а разве только таким, что формы связи этих явлений обнаруживают себя пропорционально формам связи другого, действующего на данный, несравнимого круга.<sup>470</sup>



Впрочем, предполагать индивидуального и единого носителя духовных явлений в существе материальном нельзя и потому, что такое предположение несовместимо с бесконечно делимой природою всякой материи.<sup>471</sup> Конечно, если мы ограничимся только внешним наблюдением чужой духовной жизни, то нет ничего недопустимого и в предположении, по которому всякое психическое явление есть результат множества слагающих факторов, не сведенных к единому центру, но наш внутренний опыт, представляющий нам факт единства сознания, решительно противостоит такому предположению<sup>472</sup> и вместе с тем отнимает всякую надежду обойтись в объяснении душевных явлений без предположения особого начала – души.

в) **Единство сознания.** *Единство сознания* признается, поэтому, у Лотце третьим и притом непоколебимым основанием, на котором может с полною уверенностью покоиться убеждение в том, что носителем явлений духовной жизни служит не материя, а особое сверхчувственное существо – душа.<sup>473</sup> Именем сознания мы обозначаем, во-первых, то простое переходящее знание, которое проникает все представления, чувствования и стремления таким образом, что не будь они сознаваемы, ни об одном из них не могло бы быть и речи. Как от цветов нельзя отвлечь совершенно света, так и от всех таковых явлений нельзя отвлечь этого сознания: они имеют свое существование вообще только для могущего их знать субъекта. Но такое переходящее сознание отнюдь не объясняет совокупности внутренних явлений: оно, напротив, поглощается в каждом отдельном содержании, на которое оно направляется, и как скоро это содержание уступает место другому, оно может перейти на это последнее, не удерживаясь на первом. И так как мы думаем, что каждое представление приобретается душою от внешних впечатлений, то при такой форме сознания за сменой впечатлений ближе всего должна следовать только смена знания, а не знание об этой смене. Последнее же, т. е. знание о смене и об отношении сознанного, следует обозначить как вторую форму сознания. Единство сознания возможно лишь при этой второй форме,<sup>474</sup> в которой только, как увидим, собственно и проявляется реальное сознание. Единство сознания состоит в

том, что мы все явления своей внутренней жизни относим к нашему единому я, которое служит неизменно основой как одновременного их разнообразия, так и временной последовательности. При каждом взгляде на нами пережитое прошлое, восстает пред нами этот образ я, как связующего центра, и только как его состояния и деятельности, а не как события, которые свободно носятся сами по себе в пустом пространстве, понятны для нас все наши представления, наши чувствования и наши стремления.<sup>475</sup> Однако с единством сознания не связано необходимо, чтобы последнее ко *всем* частям своего содержания применяло одну и ту же форму соединения, чтобы оно *все* внутренние состояния неизменно содержало в одинаково строгой и тесной связи; достаточно и того, что для него вообще возможно охватить в таком единстве впечатления, хотя бы только немногие.<sup>476</sup> Поэтому единство нашего сознания и нашего сознающего я со всею ясностью выступает именно при внимательном до известной степени обзоре нашего прошлого. Напротив, отдельные ощущения, чувствования и желания, в момент переживания их, дают указание на единство нашего существа, которому они принадлежат, далеко не в заметной степени: некоторые впечатления остаются бессознательными при их возникновении, другие забываются; многое в разнообразном содержании нашего сознания остается бессвязным, не сливаясь в одно целое, принадлежащее к одному и тому же кругу мыслей, и не становясь в ясное отношение в нераздельности нашей личности: словом единство *сознания* не означает постоянного сознания *единства* нашего существа. Однако отсюда не следует, чтобы от природы нашего сознания мы не могли заключать к этому единству своего сознающего существа. Результат, достигаемый всякою силою, зависит от условий, в которых происходит ее действие, и если неблагоприятными условиями он задерживается, то это не значит, чтобы исчезла та сила, чрез которую, при благоприятных обстоятельствах, он происходит. То же самое следует сказать и о сознании. Нет необходимости, чтобы духовное существо в каждый момент и по отношению ко всем своим состояниям проявляло

объединяющее внимание, возможность которого говорила бы за единство его природы, напротив, пусть душа будет способна хотя бы даже только изредка, только в ограниченных размерах, сочетать разнообразное в единство сознания, – этот незначительный факт уже достаточен, чтобы с необходимостью заключать о нераздельности того существа, которому удалось так сделать. Нужно добавить, что и самое знание наше о факте бессвязности некоторых внутренних состояний может быть понято только при предположении единства познающего существа. Пусть в момент чувственного восприятия отношение ощущения к единству нашего я нас не коснулось, пусть, погруженные в ощущаемое содержание, мы совсем позабыли о своей личности, тем не менее тот факт, что это отношение имело место, никогда впоследствии не был бы предметом восприятия и удивления, если бы ощущение уже с момента своего возникновения не принадлежало единству нашего существа и если бы оно не сохранялось им. чтобы получить потом уже запоздалое признание своей всегдашней принадлежности нашему я. Таким образом, насколько в первоначальной разъединенности и рассеянности наших впечатлений нельзя видеть никакого основания для отрицания единства нашего духовного существа, настолько возможность последующего объединения их служит внушительным доводом в пользу такового единства.<sup>477</sup>

Но, возражают, единство нашего я есть только образ, в котором является себе самому наше собственное существо, и как форма, в какой являются нашему представлению другие вещи, не считается нами прямым отражением их истинной природы, так и наше собственное существо не может быть признано за неделимое единство потому только, что мы таковыми сами себе являемся: сознание единства нашего существа еще не ручается за его действительное единство. С этим кантовским взглядом Лотце решительно не соглашается. Что не только другими мыслится как единство в разнообразии, но и само себя знает как таковое и выступает пред самим собою в таком значении, то, говорить Лотце, уже по этому самому есть, несомненно, истинное и неделимое единство, какое только

может быть. Впрочем, подобные возражения даже не касаются устанавливаемых положений. «Ведь не на том покоится наша вера в единство души, что мы как таковое единство являемся себе самим, а на том, что мы можем являться себе *вообще*. Будь содержание того, как мы себе являемся, совершенно иным, являйся мы себе самим в виде бессвязного множества, все же из этого именно, из возможности только вообще являться себе самим как бы то ни было, мы стали бы заключать о необходимом единстве нашего существа, и на этот раз в полном противоречии с тем, что наше самонаблюдение представляет нам в качестве нашего собственного образа. Дело не в том, в качестве чего существо является себе самому, но раз оно может вообще являться себе самому, оно необходимо должно иметь возможность в совершенной неделимости своей природы охватывать разнообразие явлений как единое».<sup>478</sup>

Наконец, возможность эту мы должны предположить за ним не только в силу того, что оно может являться себе самому, но и в силу того, что ему может являться другое: следовательно, в силу способности иметь какие бы то ни было явления вообще. Всякое явление существует только в сознании того, кому оно является. «И об этом-то сознании, об этой способности вообще иметь какие бы то ни было явления, мы утверждаем, что она необходимо принадлежит только неделимому единству существа и что всякая попытка приписывать ее многообразно, хотя каким бы то ни было образом связанному, своими неудачами будет только усиливать наше убеждение в сверхчувственном единстве души».<sup>479</sup> Сознание, как бы оно ни проявлялось, но существу своему всегда есть не что иное, как деятельность соотношения и сравнения, в чем и заключается истинный смысл его единства.<sup>480</sup> всякое сравнение представлений, заканчивающееся констатированием их равенства или неравенства, предполагает совершенно неделимое единство того, кому принадлежит эта сравнивающая деятельность.<sup>481</sup>

Здесь Лотце, прежде всего разграничивает свой взгляд со *взглядом Гербарта*. Гербарт, по-видимому, такими же аргументами доказывает существование души как единой и

простой реальности: в каждый момент своей жизни, рассуждает Герbart, мы сознаем себя едиными; обуславливается это тем, что все наши одновременные представления, входя в различные взаимоотношения, образуют некоторый единый комплекс; а это последнее возможно, в свою очередь, только при том условии, что означенные представления являются состояниями одного и того же представляющего существа, т. е. нашей души, как единой субстанции или как простого реального существа.<sup>482</sup> Итак, комментирует взгляд Гербарта Лотце, простота субъекта лучше всего соответствует единству самосознания, определяемому как факт взаимодействия представлений между собою: «такое определение, по моему мнению, далеко еще не выражает специфического характера фактического сознания» и не дает еще права заключать к единству души. Лотце решительно подчеркивает отличие своей аргументации от Гербартовой.<sup>483</sup> Во-первых не простой *факт* взаимодействия представлений образует для нас то единство сознания, которое исключает всякую возможность мыслить субъект сознания в виде агрегата, а форма этого взаимодействия, т. е. то именно, что последнее есть или может быть сознательным соотношением и сравнением разнообразного.<sup>484</sup> А вместе с тем, во-вторых, не простое только единство субстанции само по себе служит основой опирающегося на это взаимодействие единства сознания. Если из единства сознания мы с полным основанием можем заключать к единству души, как сознающего существа, то наоборот, единство души, как субстанции, далеко еще не обосновывает собою единства сознания. Пусть душу мыслят совершенно единою, отсюда еще не следует, чтобы по выполнении условий, предписываемых единством ее, как субстанции, наступало ни с того, ни с сего еще и сознание взаимных отношений ее состояний и чрез то два, напр., одновременные представления входили в единое сознание. Ряд представлений может, затем, выступать последовательно, причем порядок течения определяется механическими законами; но кто видит порядок этой смены? Вместе с одною только сменою сознания еще не дается непосредственно

сознания этой, смены. Вообще будь душа лишь тем, что совмещает в себе различные представления, то только другому, лучше организованному, наблюдателю можно было бы открыть в разнообразии ее внутренних состояний известное взаимоотношение и единство, сама же она также мало об этом знала бы, как и другая какая-либо субстанция о согласии своих свойств: мы могли бы быть, говоря вместе с Кантом, столь же многоцветным субъектом, сколько имеется у нас отдельных представлений, и этому нисколько не помогло бы то обстоятельство, что все представления совмещаются в единстве нашей психической субстанции.<sup>485</sup>

С несомненной ясностью устанавливается все это после разбора *материалистических взглядов*, которые пытаются вывести сознание с его единством из того, что само по себе многосложно.

Как определяют эти теории тот субъект, которому они считают принадлежащими физические и психические процессы. Считать все тело за духовно-деятельную личность может только крайне непросвещенный взгляд, но и для него очень скоро делается очевидным, как многие из частей тела имеют для душевной жизни только очень посредственное значение; позже начинают смотреть уже на голову и сердце, как именно на материальные субъекты духовной возбудимости; физиологически образованные времена, затем, ограничиваются уже только нервной системой, да и в ней самой новейшая наука различает проводники возбуждений от тех центральных частей, которые одни только служат непосредственными субстратами и причинами психических отправлений. Но анатомическое исследование не показывает в структуре этих частей никакого слияния их волокон в один конечный пункт, да если бы оно и могло это сделать, то ведь этот пункт мог бы состоять также в протяженной и потому делимой массе, в которой опять до бесконечности можно будет различать содействующие составные части и мельчайшие центральные пункты. При таком положении вещей для этой гипотезы остаются возможными только два выхода. Или она должна создать то, чего не находит, путем нового предположения, т. е., допустить где-нибудь в

центральных массах нервной системы, в качестве искомого центра, некоторый неделимый и, по отсутствию всякого протяжения, недоступный чувственному восприятию пункт, – но такой пункт, конечно уже не заслуживал бы более имени материи, и предположение о нем невольно образовало бы переходную ступень к тому более правильному взгляду на вещи, по которому истинным субъектом духовной жизни признается сверхчувственное существо, стоящее в связи с комплексом материальных элементов, составляющих телесный организм. Или же, если кто боится опасности такого перехода, нужно решиться конструировать единство сознания из множества обуславливающих друг друга состояний, которые одновременно или последовательно заключаются в разных материальных составных частях нервной массы. Так как опыты в этом последнем роде особенно часто предпринимаются, хотя и всегда рушатся, то Лотце уделяет им особенное внимание.<sup>486</sup>

На самом деле, почему допуская единство сознания, нужно непременно сводить его к неделимости особого субъекта, а не считать некоторым движением, явившимся в результате взаимодействия многих слагаемых? Ведь такое равнодействующее движение представляется совершенно простым и не содержит уже никакого указания на то множество, из которого оно произошло.<sup>487</sup> Особенно соблазнительным в данном случае является научное положение о параллелограмме сил, по которому слагаются физические движения. Обычное, несколько неточное, выражение этого положения и возбуждает неосновательные надежды у представителей рассматриваемого взгляда. Два движения должны произвести третье, столь же простое, как и они сами: почему многие отдельные деятельности мозговых волокон не должны также породить, как их равнодействующую, одну деятельность, которая, поскольку продолжают действовать слагающие ее элементарные силы, может одинаковым образом возрождаться и чрез то давать видимость одного неделимого принципа, от которого она будто бы происходит?<sup>488</sup> Как там два движения различного направления и скорости объединяются в совершенно простое третье, в котором уже не содержится

никакого воспоминания о различии его двух источников, так и здесь из разнообразия элементарных движений возникает единство сознания, как равнодействующее движение.<sup>489</sup> Однако только именно неточное выражение указанного физического закона может возбуждать здесь надежды. Параллелограмм сил означает только следующее: если на один и тот же пункт действуют два движения, то они сообщают этому именно пункту одно движение, являющееся результатом первых двух, но в себе самом простое. Вот такой-то именно пункт рассматриваемым взглядом и оставляется в стороне: мозговые волокна должны сообщать одно равнодействующее движение, по этому взгляду, не какому-нибудь всегда себе равному субстрату, но из их деятельности вообще должны образоваться только равнодействующие, без всякого предположения об этом субстрате. Как десять различных, но сливающихся в одно русло, потоков дадут в виде равнодействующей одно общее течение своим частицам, так и мозговые волокна, при соответствующих условиях, вследствие взаимодействия, сообщат своим частицам также в виде равнодействующей, одну общую деятельность. Но ведь отсюда последует разве только то, что множество частиц воды, которые раньше текли в противоположном направлении, потекут потом в направлении одинаковом; однако никто, конечно не будет ожидать, что теперь на их пене может вдруг появиться, в качестве равнодействующей, индивидуум, который эти движения тысячи частиц объединит в сознании).<sup>490</sup> Итак, применяя механическую теорему к решению вопроса о происхождении сознания, рассматриваемый взгляд упускает из виду существенную составную часть этой теоремы: он охотно говорит о стечении различных состояний, находящихся в различных элементах, но не упоминает о том неделимом субъекте, в который вливаются эти состояния, единством которого они вынуждаются вообще к произведению одной равнодействующей и в котором, наконец, в качестве его состояния, эта равнодействующая только и может иметь понятную для мысли действительность; сознание, по этому взгляду, носится над взаимодействиями многих элементов как новое, из ничего возникшее существо, в



бессодержательной самостоятельности, – сознание без сознающего.<sup>491</sup>

Можно, конечно, попытаться исправить упущения, сделанные рассматриваемым взглядом и придать ему более ведущую к цели форму. Допустим, что каждый из многих элементов, взаимодействие которых мы предполагаем, сливается в себе самом впечатления, получаемые от других, в единство равнодействующего состояния. Но и в таком случае, сумма таковых равнодействующих хотя и может быть в некотором смысле понимаема как общее состояние всего объединенного множества этих элементов, однако все же не в том смысле, в каком это общее состояние можно было бы уподобить искомому нами единству сознания. Ведь мы даже не можем и говорить в данном случае о сумме движений: в действительности здесь только один и тот же факт повторяется столько же раз, сколько есть производящих его атомов, и эти факты, сами по себе отдельные друг от друга, не образуют собственно ни суммы, ни целого. Сумму и целое они составят только уже при следующих двух условиях. Во-первых, можно предположить, что все отдельные движения тех атомов переносятся на один и тот же неделимый элемент, и тогда в последнем они суммируются, конечно, в единство одного состояния, субъектом которого служит этот элемент; но вместе с этим изменяется форма самого явления, и на место общего движения многих выступает одно только следствие этого движения – движение единства, в котором не остается и следа предшествующего связанного множества. Во-вторых, если не изменять формы данного явления, общее движение связанного множества может получить действительность только в том случае, когда сознание некоторого наблюдателя соотносит друг с другом, однако не сливая их, представления о многих отдельных движениях и охватывает их постоянную множественность общою мыслью о единстве. Для совокупности всего сложного и есть только одно место, где оно существует действительно как единство: связующее представление наблюдателя. Следовательно, все действия соединенной множественности элементов или должны всегда оставаться лишь множественностью обособленных

действий или же только тогда действительно слиться в одно, если они переносятся на единство существа как его состояния. Итак, если сознание как деятельность одного неделимого существа, делает возможным сведение многообразного к единству, то, напротив, никогда не может возникнуть из одного только взаимодействия многообразного единство сознания.<sup>492</sup>

Эти рассуждения Лотце направлены против того грубого материализма, который думает вывести все духовные явления из движения чисто материальных элементов. Но не в лучшем положении касательно проблемы о единстве сознания оказывается и тот утонченный материализм, который считает материю за нечто лучшее, чем она кажется, который наделяет ее внутренней, духовною жизнью. Здесь, прежде всего, также неудачно пытаются применить к делу положение о параллелограмме сил. Почему, говорят, внутренние психические состояния отдельных нервных элементов, их ощущения, чувства и стремления, в постоянном взаимодействии с подобными же состояниями своих соседей, не могут, в конце концов, произвести простое течение общего сознания, которое, подобно равнодействующему движению в физике, постоянно давало бы нам возможность единства, хотя бы в действительности и составлялось из бесконечно многих слагаемых? Но кто же опять субъект этого сознания? Нельзя, конечно, предположить, чтобы этот субъект впервые возникал из слияния этих многих деятельностей. Остается. допустить, что таковым субъектом может служить тот самый, от которого исходит и на который направляются эти деятельности, т. е. в данном случае наделенные психикой нервные элементы, из которых каждый неизвестным для нас путем переносить свои внутренние психические состояния, полученные им от некоторого возбуждения, на своих ближайших и отдаленных соседей.<sup>493</sup> Если теперь на все эти элементы действует общее чувственное раздражение, то, хотя от этого возникают одинаковые ощущения внутри каждого из них, однако нигде эти многие ощущения не сольются сами по себе в одно общее ощущение. Если же, при различных раздражениях, возникают в отдельных элементах различные ощущения, то, пусть каждое из них может

и передавать свое раздражение другим и испытывать влияние других, все же опять, возникающая, вследствие такого взаимодействия, состояния психические испытываются каждым элементом отдельно и не сводятся к общему единству, раз не предполагается стоящий вне этих процессов наблюдатель.<sup>494</sup> Что отсюда слишком далеко до обоснования единства сознания, ясно само собою. Вместо единой души, мы получаем только агрегат многих маленьких душ, из которых каждая совоспринимает раздражения, испытываемые другими, ей только свойственным образом. Множественность этих деятельных элементов оставляет вопрос, кому из них собственно принадлежат те внутренние состояния, которые характеризуют именно нашу душевную жизнь. Могут предположить, что между столь многими, один только находится в таком благоприятном месте и в столь счастливых органических отношениях с остальными, что он единственный, как первый между равными, обладает способностью полно и широко охватить в единстве все впечатления, между тем как другие, при своеобразности их внутренней жизни, занимают по отношению к центральному элементу только служебное положение. Но таким путем мы только возвращаемся к общему требованию того единства, к которому, как к собирательному фокусу, сводятся все деятельности отдельных и разбросанных частиц. И нужно, наконец, оставить привычку – искать такое единство в каком-нибудь элементе протяженной массы, нужно окончательно признать, что сознание, которое действительно представляет некоторую равнодействующую всех сил отдельных органов, только тогда может быть таковою равнодействующею, когда уже есть на лицо простой, нематериальный субъект, к которому относятся все эти совместно текущие и друг друга модифицирующие действия.<sup>495</sup> Эта господствующая монада, которая собирает в себе все взаимодействия частей целого, и есть наша душа – наше я.<sup>496</sup>

Впрочем, пока речь идет только о том, что все представления собираются в одном и том же сознании, что все они находятся во взаимодействиях, взаимно вытесняя или вызывая друг друга, до тех пор еще можно кое-как обманывать

себя на счет того, необходимо или нет для этих явлений единство их носителя: могут смотреть на сознание как на пространство, в котором теснится эта разнообразная игра, и оставить в стороне вопрос, откуда собственно происходит озаряющий ее свет сознательности.<sup>497</sup> Но так можно смотреть на дело только, если не вдуматься внимательно в то, в чем . собственно выражается объединяющая деятельность сознания и какой собственно смысл имеет приписываемое ему единство. *Сознание есть деятельность, соотносящая и сравнивающая, а потому вместе и объединяющая сходное и разделяющая различное.* Оно в тот же самый момент обособляет различное, в какой пытается соединить сходное; оно не дает разнообразным впечатлениям исчезать незаметно в общей смеси, а, напротив, оставляя каждому его первоначальный оттенок, движется между ними, сравнивая их, и при этом сознает величину и способ своего перехода от одного к другому. В этой деятельности соотношения и сравнения, первом зародыше всякого суждения, и состоит то, что в духовной области, устроенной совершенно иначе, соответствует равнодействующему результату физических явлений; в этом вместе с тем заключается и истинный смысл единства сознания.<sup>498</sup>

Представления о слиянии многих состояний в одно среднее, о равнодействующих силах и результатах, возникающих из перекрещивания отдельных деятельностей настолько вредно влияли на объяснение внутренних явлений, что всегда надлежит с настойчивостью подчеркивать, что природа представления устроена совершенно иначе, чем природа тех физических процессов, и что в области духовной нас совершенно покидают приемы рассмотрения обычные в области естественных наук.

Если там мы видим, что из двух движений происходит или покой, или третье среднее движение, в которое они незаметно переходят, то ничего подобного никогда не бывает в сознании. Наши представления, какие бы разнообразные судьбы они ни испытывали, всегда сохраняют одно и тоже содержание, которым владели ранее и никогда мы не видим, чтобы образы

двух красок в нашем воспоминании слились в один общий образ третьей из них смешанной, чтобы ощущения двух тонов переходили в ощущение одного тона, среднего между ними, чтобы представления удовольствия и скорби смешались в покой безразличного состояния. Поскольку различные, происходящие из внешнего мира, раздражения по физическим законам производят в области телесных нервов, чрез посредство которой они действуют на душу, среднее состояние, постольку лишь это последнее, переданное духу в качестве простого толчка, может также породить в духе простое смешанное ощущение, вместо двух, которые мы восприняли бы отдельно, если бы отдельно дошли до нас раздражения от них. Напр., если одновременно касается нашего уха более сильный и более слабый тон одинаковой высоты и одинакового звука, то мы слышим лишь сильнее один и тот же тон, а не оба порознь; их действия уже совпадают в слуховом нерве, и душа в получаемом его простом раздражении не может находить никакой причины для разделения его на два восприятия. Но если оба тона звучат один после другого, так что орган чувств может проводить их впечатления порознь, то из представлений о них, которые сохраняются памятью и в целях сравнения вводятся оба в один и тот же момент в сознание, уже не возникает представление третьего тона большей силы: оба они остаются обособленными друг от друга, хотя никакая стена и не разделяет их в беспространственном созерцании. Да если бы и произошел вышеупомянутый средний тон, он не был сам по себе сравнением обоих, а только прибавкою сравниваемого материала для сознания, которое умеет сравнивать. Сравнение, действительно нами совершаемое, состоит в сознании особенного изменения, испытываемого нами при переходе нашего представления от одного тона к другому, и в этой перемене, вместо третьего подобного же тона, получается для нас несравненно большее приобретение: представление о большей или меньшей их интенсивности. Если же мы будем сравнивать впечатление само с собою, то в результате получается не то, что, дважды помыслив его, мы тем удваиваем его силу, но то, что, воспринимая деятельность перехода и не

замечая, вместе с тем, изменения в результате этого перехода, мы получаем представление равенства. В этих актах соотносящего и сравнивающего знания едва ли, поэтому, кто будет склонен видеть деятельность, принадлежащую целому агрегату многих деятелей. Этот деятельный элемент, который, переходя от одного представления к другому, оставляет их оба в целости, но сознает при этом величину, способ и направление своего перехода, эта особая связь между многосложным, сам не может быть многосложным: если все действия вообще получают свою связь в едиинстве того неделимого существа, в котором они происходят, то тем более строгого единства требует этот способ связывать многосложное от самого связующего субъекта. Всякая попытка поставить на место этого единого начала какое-либо связное множество приводит только к тем затруднениям, о которых говорилось выше.<sup>499</sup> Весь мысленный мир нашего я строится не как простое подлеположение или последовательность разнообразных представлений, но всюду проникнут тою единою соотносящею деятельностью, которая содержит и упорядочивает отдельные сравниваемые члены. В этом и состоит то, что мы разумеем под единством сознания и в чем с правом видим основание для предположения одной неделимой души: абсолютно тождественным должно быть то, что сначала охватывает сознанием представление *a*, а потом представление *b* и что одновременно сознает род и степень различия, существующие между ними.<sup>500</sup>

Из всего сказанного следует, что мы никаким образом не можем избежать необходимости признавать, что единичный и неделимый субъект нашего сознания представляет особую саму по себе существующую область, между тем как другую область составляет тело, т. е. агрегат многих элементов, отличающихся от души по существу. Если эти элементы думают наделить психическими свойствами, то и тогда для объяснения собственно нашей душевной жизни подобное предположение бесполезно: в психические состояния этих элементов мы проникнуть не можем, и имеют значение они для нас только как возбуждения, действующие на нашу душу и вызывающие в ней

внутренние состояния, которые одни только нам и известны. Поэтому материальные элементы могут здесь рассматриваться только как материальные.<sup>501</sup>

#### §4. Об истинном и ложном единстве духовного и телесного

а) **Общая точка зрения Лотце.** В основе всех возражений, какие обыкновенно выставляются против отделения души, как особого принципа, от тела, лежит боязнь, как бы чрез такое отделение не допустить логического промаха и не ввести в мир вообще дуализм духовного и телесного. Страстное желание мирового единства имеет столь великую силу, что всякой попытки к различению в мире обеих областей реальности страшатся, как преступного покушения на целостность мировоззрения. Лотце признает вполне законною по существу эту монистическую тенденцию и сам в своей метафизике предлагает опыт сведения к единству явлений того и другого мира, но вопрос в том: где искать этого единства? Разбираемые им теории и погрешают в решении собственно этого вопроса. В строении мира мы наблюдаем три друг с другом тесно связанные элементы: прежде всего, царство общих и абстрактных законов, по которым происходит в каждом отдельном случае действие сил; во-вторых, полноту *реальностей*, которые со своими свойствами являются действительными носителями этих сил; и, в-третьих, наконец, специфический план, по которому в действиях сил, управляемых законами, реализуется во времени и пространстве жизнь мира. Требование единства, по Лотце, имеет непосредственное отношение только к этому последнему элементу мироздания: без предположения единого плана мировой жизни немыслимо никакое ясное мировоззрение. От единства мирового плана стоит в последовательной зависимости единство общих законов, управляющих силами. Иначе обстоит дело со вторым элементом мироздания: наш разум не требует, чтобы и царство реальностей также представляло собою единство в смысле качественной однородности. Постольку лишь в этом царстве предполагается единство, поскольку это необходимо: все сущее должно быть равномерно подчинено простейшим и высшим из общих



законов: но было бы полным непониманием мира, если бы, под предлогом необходимого единства, стали требовать траурной монотонности в бытии там, где, напротив, вся жизнь должна происходить из разнообразия противоположных воздействий. А между тем, мы часто видим обратное: часто с охотой готовы бывают пожертвовать единством мирового плана, чтобы только спасти тожество субстрата мира, хотя всякое требование единства вообще есть, без сомнения, только часть более общего стремления – обеспечить миру характер внутренней разумности и смотреть на него не как на просто только существующий, но как на имеющий полноценность в себе самом. Общезначимость законов, последовательность, монотонное тожество или пестрое разнообразие в образовании реального – все это не есть нечто самоценное и само по себе необходимо существующее; все это может быть предполагаемо только как необходимое предварительное формальное условие для реализации того мирового плана, в идее которого гипотеза единства находит свое непосредственное применение. Отрицать этот план и вместе с тем считать необходимым в образовании реального единство и равенство – значит охотиться за тенью и отрицать существование тела, которое ее отбрасывает.<sup>502</sup> И методологическое требование всякого научного исследования – требование сводить как можно больше явлений к одному принципу, законно лишь в той мере, в какой простирается действительное господство этого принципа. Никто не сомневается в том, что мировое целое, поскольку оно представляет разумную систему, имеет, хотя и ограниченную, область совершенно общих законов, которым одинаково подчинена каждая из его частей. Но если мы перейдем от этого всеобъемлющего целого к отдельным группам явлений, его составляющих, то нам уже нет необходимости относить каждую из этих групп к единому мировому принципу: каждая из них, как известное связанное целое, ближе всего покоится на некотором особом принципе, и задача науки будет состоять только в указании, что эти ближайшие принципы суть выводные, представляющие собою применение высших и общих законов к специфически различным субъектам, при особой комбинации

обстоятельств. Так, и в законах духовной жизни можно видеть только частичные случаи применения высших метафизических принципов всего бытия к специфической природе духовных существ, равно как в законах физических их применение к бытию материальному. Таким образом, *всеобщность высших законов* – вот объект методологического требования науки; но этим требованием не должно быть подавлено *разнообразие объектов*, к которым применяются эти законы. Мы имеем основания утверждать, что всякое явление природы подчинено законам статики и механики, но нисколько не в праве предполагать, что всюду и есть лишь такие силы и субстанции, которые действуют только по этим законам. Суть всякой научной методологии – в том, чтобы никакая субъективная тенденция в ходе мыслей не делала насилия над познанием вещей. Отсюда, мы должны требовать единства высших законов потому, что неизбежною предпосылкою нашего духа при понимании мира служит мысль, что он представляет собою разумное целое; единства же ближайших законов или субстратов известных действий мы можем требовать только там, где ряд специальных аналогий делает это вероятным; но различие этих же самых субстратов мы должны неизбежно допустить там, где разнообразие явлений требует этого также настоятельно, как в настоящем случае, т. е. при исследовании явлений духовной жизни.<sup>503</sup>

Опровергнутое возражение приобретает, однако, по-видимому, больше силы, если мы, восходя к началу вещей, спрашиваем об источнике, из которого происходят эти два противоположные виды бытия – духовное и материальное. Мы знаем, сколько усилий прилагала новая философия к тому, чтобы выяснить, как из первоначального единства абсолютного бытия могут возникать эти две противоположные ветви реальности. Лотце отвечает на это, что существенная задача психологии вовсе не в том, чтобы постигнуть первоначальное возникновение своего объекта. Поэтому, не возражая по существу против тенденции сводить все явления к единству, каковую тенденцию, как уже было замечено раньше, он считает правомерною, он указывает, во-первых, на то, что тождественное

в корне может быть различным в своих разветвлениях, а вторых, на то, что мы ведь не были при самом начале вещей, а теперь поставлены со всеми нашими мыслями среди разветвлений корня действительности, которые переплелись вокруг нас; и потому нам не остается ничего другого, как прежде всего обособить те ветви, которые нам представляются отдельными.<sup>504</sup>

Впрочем, это формальное сомнение высказывается не только относительно недопустимости дуализма в бытии вообще, но гораздо определеннее, в частности, относительно недозволительности различения души и тела в одном и том же живом организме: человек, говорят, не состоит же из души и тела, как из двух разделенных составных частей одного агрегата. Конечно, отвечает на это Лотце, бессмысленно было бы мнение, которое думало бы произвести человеческую индивидуальность из суммы двух составных частей – души и тела; но ведь, никогда, за все время существования мира, такое представление и не приходило никому в голову. Всюду, где делалось ясное различие души и тела, индивидуальное существо человека полагалось исключительно в первом, а тело, напротив, рассматривалось как организованная сумма естественных средств, над которою господствует душа. Конечно, раз установленные физические связи дают место более внутренним и более постоянным отношениям между организованным телом и душою, чем между последнею и каким-нибудь орудием, заимствованным из внешней природы, которым она не пользуется непосредственно; но, в смысле метафизическом, связь меледу душою и телом является вовсе не иною и не более интимною, чем связь между душою и каждым из находящихся в ее распоряжении объектов внешнего мира.<sup>505</sup>

**б) Материалистический взгляд на единство духовного и телесного и опровержение этого взгляда.** Неправильно понятое методологическое требование единства принципа ни в одной теории не высказывается с такою страстностью, как в материалистической. Если бы современный материализм не возбуждал особенного интереса своим совершенно ложным

энтузиазмом к грандиозной области естественного прогресса, результаты и аналогии которого он извращает самым бесстыдным образом, едва ли и стоило здесь упоминать о нем, так как положительное содержание материалистического учения о душе во все времена было крайне скудно, и никогда это направление не давало удачного объяснения психических явлений. Значение материализма заключается только в его полемике против предположения о субстанциальности души. Против этого предположения он выдвигает то общие методологические соображения, то в некотором роде метафизические сомнения в возможности духовного бытия, то, наконец, физиологические факты, которые, даже и при допущении такой возможности, доказывают будто бы зависимость всей духовной жизни от материальных элементов тела. Широкое распространение, какое, при прогрессирующем упадке общего образования, приобрели и наверно впредь будут приобретать эти материалистические доводы, вынуждают Лотце подвергнуть главные из них особому критическому разбору.<sup>506</sup>

1) Прежде всего, следует отметить, что материализм исходит не из одной апотеозы естествознания: он ведет, наряду с этим, прямую полемику со всякою попыткой допустить влияние какой-либо эстетической или моральной потребности духа на образование таких научных взглядов. Ясно, что материалисты не могут научно примирить со своими принципами ни бессмертия души, ни свободы воли. Им не остается иной альтернативы, как или отрицать то и другую, или же, вопреки научно усматриваемой невозможности обеих, в то и другую верить. Если они избирают решительно и искренно первое, то против этого возражать не приходится; но нельзя не сказать, что полемика тех, которые избирают второе, также полна заблуждений, как и их методология. «Никогда не приносит пользы, говорят нам,<sup>507</sup> смешение двух диспаратных областей: физиологическая психология есть наука естественная; как таковая, если мы хотим освободиться от мистицизма и химер, она должна подлежать общепризнанным в естествознании приемам разработки, и требование бессмертия и свободы не должно оказывать никакого влияния на ее развитие. С другой

стороны, она и не должна претендовать на решение последних вопросов о существовании души: остается еще достаточно областей, где чувство может искать и найти субъективное удовлетворение. Но нельзя подобную точку зрения примешивать в естественнонаучную разработку, нельзя решать физиологических проблем при помощи теологических верований». – В этих изречениях, по Лотце, прежде всего ошибочно то, будто бы предположение о душе стоит в неразрывной связи с потребностью – спасти бессмертие и свободу человеческого духа. Это предположение, напротив, так естественно вытекает из теоретических только потребностей – изъяснить психологические факты, что оно столько же необходимо в научном смысле для того, кто отрекается от указанных двух нравственных убеждений, сколько и для того, кто их держится. Затем, замечает наш философ, мы совершенно ничего не понимаем в этой особого сорта двойной бухгалтерии, которую теперь так часто рекомендуют: следовать в естествознании такому вот принципу и спокойно признавать всю безотрадность его результатов, а в вере допускать другой принцип. По Лотце это является только недостойным раздроблением наших духовных сил. Понятно требование, чтобы каждый круг предметов обрабатывался в науке сообразно с его особенною природою, и было бы опрометчиво прямо притягивать высшие этические и религиозные точки зрения к объяснению там, где речь идет о многократно опосредственных и выводных фактах. Понятно также, что человеческая наука должна иметь пробелы и что дело – трудно достижимое поставить мировоззрение, которое мы могли бы образовать путем априорным с этической точки зрения, в устойчивую связь с другим, которое мы составляем регрессивным путем, исходя из частных фактов опыта и из его специальных законов. Но мы не можем спокойно допустить того, чтобы одно из этих миропониманий стояло с другим в принципиальном противоречии, чтобы познание представляло как прямо невозможное то, на что вера должна смотреть как на необходимое. Можно признавать невозможность научного доказательства бессмертия и однако верить в него; но

предупреждать, что научно уже убедились в невозможности бессмертия и свободы, и однако, требовать, чтобы в них верили, это – бессмысленная игра. И какую пользу оказала бы наука для всей совокупности нашей духовной жизни, если бы она изолировала в нас главные тенденции нашего духа, лишая их единства и ставя в антагонизм? Мы подобного разделения мыслей допустить не можем. Если оказывается, что наше знание с необходимостью ведет к тому, чтобы исключить постулаты нравственного разума, то нам остается только: или также и в вере отказаться от свободы и бессмертия, или же, если мы хотим спасти их, предположить в науке, на вид столь прочной и законченной, такие ошибки, которые пока ускользают от нашего внимания.<sup>508</sup>

2) К сказанному материалисты прибавляют еще тот двойной упрек, что гипотеза о душе, с одной стороны, бесплодна и незначительна, а с другой, представляет, вместе с тем, слишком важный шаг, чтобы так скоро на нее решиться. «Гипотеза души, отдельной от тела, это говорят, вовсе не объяснение, а отказ от объяснения, как бывает всюду, когда для конструкции известного круга явлений, принимают с первого же раза в качестве общего для них принципа такой, который мог бы прилаживаться ко всякому отдельному явлению этого круга». Научное предположение, возражает на это Лотце, должно быть оцениваемо не только по удобству, которое оно доставляет, но и по своей собственной внутренней необходимости, и это прежде всего. Если мы для объяснения феноменов сознания предполагаем душу, в существе которой лежит возможность порождать сознание, то мы не объясняем, конечно, чрез это происхождение последнего вообще, но делаем весьма существенный и необходимый научный шаг: мы избегаем ложного принципа и лишаем почвы призрачное мнение, будто бы душевная жизнь может быть изъясняема из физических движений. Ясно, что наука не может идти далее, чем действительность, – и если в последней что-либо является обособленным, то и наука может это только обособлять; и, конечно, познание такой независимости двух групп явлений само по себе уже представляет часть истины. Это – одна

сторона дела. С другой же стороны, гипотеза о душе, признаваемая бесплодной, отвергается уже как необдуманно-смелый шаг, далеко выступающий за пределы, которые определяются научной методологией. Мы должны будто бы сначала следовать по лабиринтам новейшей физиологии туда, куда приведет нас она, а уже потом, если найдем, что дальше она вести не может, нам представляется свобода попытаться быть более счастливыми на своем собственном пути. «Так как собственной мудростью нельзя ни распутать эти многократно переплетенные узлы, ни выйти из лабиринта явлений, то неужели же следует на место опосредствованных действий ставить непосредственно действующую имматериальную силу? Кто гарантирует нам, что та мудрость, которая связала узлы и с таким удивительным искусством предустроила отношения, не может и распутать их таким способом, который удовлетворил бы субъективным потребностям человеческого духа?» Как видим, замечает Лотце, вера в существование души здесь уже порицается как нечестивая нескромность, а материализм, напротив, рекомендуется как доверие к божественной мудрости. Однако эти возражения говорят чересчур много, чтобы быть истинными: они ведь запрещают, всякую науку, так как всякое научное исследование не иное что имеет в виду, как собственной мудростью выйти из лабиринта явлений. А затем и самим материалистам можно противопоставить то же самое возражение, какое они делают защитникам субстанциальности души: из-за того, что собственно мудростью нельзя проникнуть в природу имматериальной субстанции, неужели же нужно на место опосредствованных действий ставить непосредственную, присущую самим материальным элементам мыслительную силу, хотя бы она и не объясняла подлежащих фактов? Кто дает нам гарантию в том, что та мудрость, которая связала взаимодействием физическое и психическое, не может развязать этого узла, без уничтожения самостоятельности психического?<sup>509</sup>

3) «Ходячее понятие о душе, делают, затем, методологическое возражение, произошло таким же образом и потому имеет такое же значение и ценность, как и понятие о

жизненной силе. Доходит до него абстрагирующий рассудок чрез рассмотрение особого класса деятельностей, которых действительная природа и условия были дотоле еще совершенно неизвестны, и устанавливают это понятие для того, чтобы из него опять объяснить эти деятельности. Идея души, таким образом, представляет создание нашей же собственной душевной деятельности, и беспристрастный человек легко может отсюда заключить, как обстоит дело с реальностью этой души». А для меня, напротив, отвечает Лотце, очень трудно отсюда что-либо заключить. Во-первых, путь происхождения понятия вовсе не служит основанием за или против его значимости: при том несовершенном способе, каким обычно пользуется язык при образовании своих слов, и самые правильные понятия могут произойти на столь же неправомерном пути, как и самые ложные. Главное в том только, выдерживает ли понятие, каким бы путем оно ни было образовано, критику. А во-вторых, и в самом способе образования понятия о душе, как он очень неточно описан в возражении, нет собственно ничего неправомерного: ведь и все понятия материи, силы и т. п. и всякий принцип, применяемый нами где бы то ни было к объяснению явлений, точно также представляют собою создание нашей собственной душевной деятельности. <sup>510</sup>

4) Весьма важное заблуждение видит, затем, Лотце в самом уподоблении представления о душе представлению о жизненной силе, потому важное, что хотя и законно поднятая, борьба против идеи жизненной силы породила, однако, такое интеллектуальное движение, которое, как бы по закону инерции, увлекло большинство современников философа уже за пределы предположенной ими цели, приводя к отрицанию существования души. «Как жизненная сила, говорят, вовсе не есть простая сила, а сумма всех сил отдельных частей организма, так мы вправе смотреть и на душу не как на самостоятельную динамическую субстанцию, а как на сумму только всех сил тех частей, которые являются содействующими условиями душевных деятельностей». В этом утверждении Лотце не находит никакого указания на действительную какую-



либо аналогию между душой и жизненной силой. Сам он считает предположение жизненной силы столько же невозможным, сколько и бесполезным. Главным возражением против этой гипотезы было всегда то, что явления чисто органической жизни все представляют собою изменения в физическом состоянии материальных масс, которые, отдельно взятые, отличаются от явлений природы неорганической не сами по себе, а только вследствие особой формы своих комбинаций. Отсюда вытекают два следствия. Во-первых, было бы совершенно не основательно и невозможно для объяснения происхождения этих явлений, которые суть всецело физические, предполагать жизненную силу, которая была бы не подобна физическим силам. Напротив, она должна быть им совершенно подобна, чтобы иметь возможность воздействовать на физические силы, присущие телесным элементам организма, и модифицировать их. Во-вторых, должна быть объяснена комбинация органических процессов. Раз жизненная сила не есть сила сверхъестественная и всемогущая, она не может быть также и единою, ибо, при бесконечном разнообразии жизненных процессов, она должна в каждое мгновение непонятным образом превращаться то в ту, то в другую физическую силу, чтобы в каждый момент произвести в телесной массе необходимые изменения, а такая изменчивость не совместна с простотой: следовательно, на жизненную силу следует смотреть не как на единую, а как на равнодействующую бесчисленных частных сил, действующих при различных обстоятельствах, и такая точка зрения не противоречит беспристрастному наблюдению явлений жизни. Методологически, наконец, понятие жизненной силы было бесполезным, потому что все изъясняли одною только этою силою, никогда не указывая тех частных обстоятельств, которые закономерно определяли бы ее к производству того или другого действия.<sup>511</sup> Совершенно иначе обстоит дело с идеею души. Психические явления не тождественны и даже не аналогичны явлениям физическим и никогда не могут быть рассматриваемы как комбинации последних. Как жизненную силу, при объяснении явлений жизни, необходимо было ассимилировать с силами различных

материальных частей, потому что все эти явления развиваются в том же самом центре как и физические процессы, так же точно и здесь для объяснения перехода от физического к другому центру – центру духовных фактов необходимо допустить другой субъект, не однородный с материальным, но, подлежащий внешним воздействиям. Душа, затем, не может быть рассматриваема как равнодействующая чего-либо, а только как единство, потому что отдельные ее деятельности вовсе не поделены между различными субъектами и ее общее состояние не может быть мыслимо как сумма движений системы многих элементов. Наконец, допуская гипотезу о душе, мы не повторяем и методологической погрешности теории жизненной силы, поскольку мы вовсе не смотрим на душу как на существо, действующее без побуждений и из себя одной только производящее психические явления, но утверждаем, напротив, что все психические состояния возникают только под возбуждением и при широком содействии телесных функций, с которыми жизнь души стоит в совершенно закономерной связи и взаимодействии.<sup>512</sup>

5) «Как функцией мускулов, возражают еще материалисты, является сжатие, как почки выделяют мочу, таким же точно образом мозг производит мысли, стремления, чувства». «Чтобы все мысли человека могли возникнуть на таком столь поэтическом пути, иронически замечает на это пресловутое возражение К. Фогта Лотце, я сомневаюсь: разве только приведенное изречение может действительно навести на предположение, что это все-таки возможно». Нам говорят: «точно таким же образом». Но каким же именно образом? Функция мускула состоит в том, что частицы, его составляющие, приводятся в иное положение, функция почек – в том, что они дают возможность пройти чрез органическую перепонку известному количеству жидкости, которая уже существовала ранее и на химический состав которой они, может быть, оказывают некоторое влияние своей структурой. Какая же необдуманная затея, после этого утверждать, будто бы *таким же точно образом* или подобным ему возникают мысль, воля, чувство! Если они представляют сжатие материальных

субстратов, то они уже – не мысль, неволя, не чувство, если же они только отделяются от мозга, значит они существовали уже ранее, и не мозг их собственно производит; если же мозг образует их из другого материала, как, может быть, почки производят мочу из крови, то нужно определить, какой природы этот предшествующий материал: физической или психической. В последнем случае мозг только обуславливает некоторым образом ряд явлений, которых сам произвести не может, что, конечно, весьма вероятно; в первом же случае, напротив, один физический процесс преобразовал бы своим влиянием другой такой же процесс в психический, – факт, говорит Лотце, для меня совершенно непостижимый, и менее всего понятный из бессмысленных сравнений, принадлежащих, однако, людям небезызвестным.<sup>513</sup>

6) «В бесчисленных сочинениях, говорят нам, наконец, стараются выяснить отношение между душою и телом и снова устранить тот дуализм, который раньше произвольно установили, и однако можно и должно видеть, что это старание необходимо останется безрезультатным ибо как живое существо, хотя и может быть нами разделено и тем расстроено, но никогда не может быть снова восстановлено в его первоначальной форме, так и душа с телом, раз они разделены искусственно, никогда уже соединены быть не могут». Лотце не считает этого возражения сильным, потому что приведенные в нем неясные сравнения сами себя опровергают. Пусть мы, разложив органическое существо на его составные части, и не можем потом составить его вновь, – все же, однако, разложение это было правильно, и вновь несоединимые части все-таки в нем были же действительно. А это может служить предуказанием, что также и наше разделение между телом и душою есть разделение двух реально существующих начал. С другой стороны, если мы не можем разгадать тайны их воссоединимости, то еще менее тот, кто не допускает очевидной тайны их разделения, может, в свою очередь, объяснить явления жизни.<sup>514</sup>

7) Лотце не ограничивается только разбором материалистических возражений против мысли о

субстанциальном существовании души: из положения оборонительного он переходит в наступательное и, в свою очередь, доказывает материализму несостоятельность и произвольность гипотезы о существовании материи и превосходство пред этой гипотезой спиритуалистического взгляда. Прежде всего, нужно сказать, что наше знание о материи является самым темным, тогда как знание о духе – самым ясным. Наше знание о вещах, как уже было сказано бывает вообще двоякого рода: оно касается или самого существа природы предмета – это *cognitio rei*, или же разнообразия его возможных внешних отношений – это *cognitio circa rem*. Оба вида знания не всегда соединяются вместе; разделены они также и в отношении к обоим предметам, о которых теперь идет речь, т. е. к духу и материи.<sup>515</sup> Знание о материи есть именно *cognitio circa rem*: богато раскрытое в естественных науках, оно состоит из множества чисто внешних восприятий и с большою точностью сообщает нам о множестве отношений, с изменчивостью которых изменяются видимые свойства материи, ее состояния и действия. Но что такое материя сама в себе, мы не знаем, потому что не можем проникнуть в это косное, пассивное, мертвое бытие, при инерции наделенное силами, которые подчиняются некоторому постоянному закону: положительному и непосредственному созерцанию доступно только бытие живое и деятельное; только его мы можем понять, в его существо проникнуть; материя же всегда останется для нас чуждою, загадочною маскою.<sup>516</sup> О духе мы должны сказать совершенно противоположное. В чем собственно смысл и ценность духовной жизни, что значит – чувствовать, стремиться, любить, ненавидеть, томиться желанием и быть удовлетворенным, обо всем этом мы имеем непосредственную и полнейшую интуицию, и никогда наука во всем том, что составляет существенное содержание духовной жизни, не откроет ничего, что не было бы уже открыто непосредственным сознанием.<sup>517</sup>

Отсюда, хотя материализм и проявляет ложный энтузиазм к точности естественнонаучных идей, однако сама материя вовсе не есть твердо установленный принцип и предмет наблюдения,

а только плод очень произвольной гипотезы. Опыт ничего не показывает нам, кроме явлений разнообразных тел, в которых, несмотря на их качественные различия, можно, однако заметить сумму аналогичных свойств и сходство отношений при сходных обстоятельствах. Эти, принадлежащие различным телам, общие свойства, можно объединить под именем *материальности*, т. е. *определенной формы отношения*, и наука должна решить вопрос, какую *не* в опыте данную *основу*, *какого бы рода она ни была*, нужно придумать для объяснения этой только в опыте существующей формы материальности. Что эта *основа* теперь лежит в определенном существе, именно в всеобщей *материи*, которая равномерно существует во всех телах, хотя обнаруживает себя различным образом, это предположение, хотя ближе всего лежит к обычному образу мысли, однако не есть исключительно правильное. Напротив. Если раньше материализм возражал, что особенность психических явлений не указывает необходимо на особого рода *субстанцию*, т. е. *душу*, а только на особенные *условия вообще*, которые может быть, находятся в тех же самых материальных субстратах природы, то теперь ему можно противопоставить подобное же возражение, именно: материальность вовсе не указывает необходимо на особого рода *субстанцию*, т. е. *материю*, а только на особые *свойства* или *условия вообще*, которые вполне могут принадлежать и сверхчувственным существам или в них реализоваться.<sup>518</sup>

В виду всего этого, как бы понятие о материи ни было полезно для развития естественных наук, мы, говорит Лотце, не имеем однако непосредственного доверия к объективной истинности и значимости этого понятия. Чтобы большая часть всей действительности состояла только в инертном, лишенном всякой внутренней жизни, не знающем и не чувствующем своего положения, наполняющем пространство субстрате, который может быть только для других существ объектом созерцания, каковое никогда, однако, не может быть исчерпывающим, – такая гипотеза противоречит общей этической потребности, которая побуждает человека предполагать в связи вещей разумность и осуществление величайших благ. Эта моральная

точка зрения заставляет также смотреть единственно лишь на дух, как на первоначальное существо, а на материю, как уже на вторичное, которое естественно не может иметь своей основы ни в чем другом, как только в самом духе.<sup>519</sup>

Конечно, в этом случае материя и душа одинаково являются логически не доказанными гипотезами, однако другие соображения требуют допущения именно второй, делая излишнюю или невозможную первую. Это те же соображения методологического характера. С методологической точки зрения гипотеза о материи не дает никакого объяснения фактов и представляет только тавтологическое повторение вопроса. Она построена, чтобы объяснить явления материальности; но ведь понятие материи не означает понятия такого существа, которое в себе самом полно было бы значения и достойно вероятия и из которого, как дальнейшие *следствия*, вытекали бы требующие объяснения свойства: напротив, вся природа ее исчерпывается этими свойствами: она есть только то, что эти свойства фактически *имеет*. Что невозможно, далее, из идеи материи вывести духовную жизнь, это мы уже видели. Гипотеза же спиритуалистическая, наоборот, во всех этих отношениях имеет преимущество. Так, все свойства материи, даже пусть они представляют только формы *внешнего* взаимоотношения многих субъектов, легко могут быть выведены из отношения *существ вообще*, если далее эти существа не показывают ни малейшего сходства с позднейшим образом материального субстрата и его деятельности. Притяжение и отталкивание могут вытекать из внутренних состояний сродства и противоположности двух существ духовной природы. Наполнение пространства и непроницаемость – эти самые наглядные признаки материи суть не что иное, как действия отталкивающих сил, субъектом которых, конечно, может быть каждое существо, занимающее место в пространстве, причем вовсе не требуется, чтобы это существо также и само по себе было пространственно протяженным. Чувственно постигаемые свойства, наконец, которыми наделены тела, само уже естествознание признает за субъективное явление в нашем духе, и таким образом, в качестве существенного признака

материи не остается ничего, на что нельзя было бы смотреть как на необходимое последствие тех отношений, которые существуют между нематериальными субстанциями. Но, утверждая, что в принципе возможность и необходимость спиритуалистического взгляда на природу легко показать, Лотце сознается, однако, что действительное его проведение чрез все разнообразие явлений, с указанием условий и законов происхождения последних, представляет трудности.<sup>520</sup>

**в) Теории, утверждающие тожество идеального и реального.** Если для материализма духовное непонятным образом поглощается материальным, то другая теория, также опровергающая отдельное и самостоятельное существование души, думает выполнить методологическое, требование единства чрез предположение, что в мире вообще существует постоянное тожество идеального и реального, что это тожество служит основой той двойной жизни, которая развивается в одушевленных телах, и что духовный и телесный элементы сохраняют полное и правильное равновесие, потому что, находясь в постоянном и нераздельном единстве, они равно первоначальны, равно существенны. Это единство опять не должно быть, однако, понимаемо так, как его допускают и некоторые материалисты, т. е. нельзя думать, будто каждому атому материи присуще соответственное его массе и специфическим особенностям количество духовной жизни, так что из совокупности материальных действий молекул происходит телесная, а из взаимодействия психических их деятельностей духовная жизнь организма: напротив, по этому другому взгляду, реальная основа телесного и идеальная основа духовного должны образовать вместе неделимое и первоначальное единство, которое хотя фактически осуществляется путем распада на отдельные составные части, однако не из них происходит. А так как эта теория, вместе с тем, в области физиологии человеческого тела склоняется к предположению единой жизненной силы, то с ее точки зрения явления духовной жизни могут быть рассматриваемы также только как другая сторона проявления

той же силы. Лотце в данном случае имеет в виду главным образом философию Шеллинга.<sup>521</sup>

Такая связь рассматриваемой теории с гипотезой о жизненной силе вполне естественна, потому что та и другая психологически вытекают из стремления предполагать внутреннюю жизненность и собственную активность действующих элементов, стремления, которому не удовлетворяет материализм и которым объясняется страстность, с какою рассматриваемая теория защищает свой взгляд.<sup>522</sup> Признавая, что представлять миротечение, вместе с материалистами, сплошь механическим было бы абсурдом, так как не все происходит только между существами, но часть происходящего необходимо совершается в них и из них, и соглашаясь с рассматриваемой теорией в том, что душа действительно должна обладать единством, внутренней жизненностью и активностью и что механическое выведение душевной жизни из действий отдельных частей бессмысленно, Лотце расходится с этой теорией в том, что начало единства считает возможным искать исключительно в душе, а не в телесной жизни, и не допускает тождества души с органическим единым телом.<sup>523</sup>

Последний взгляд он подвергает особому обсуждению. По этому взгляду, каждый отдельный организм понимается как микрокосм, в котором одна идеально-реальная субстанция или сила служит причиной всех явлений и общей формы телесно-духовной жизни. Но ведь этот организм образуется и развивается постепенно, причем большая часть живого тела представляет только агрегат материальных частиц, подчиненных механическим законам, совершенно лишенных внутри себя этой организующей тенденции и представляющих собою только материал для другого начала, которому и принадлежит собственно эта сила организации. А если так, то внутри единого организма, очевидно, существует некоторое распадение составных частей, и неделимая организующая жизненная идея, которая, по этой теории, должна быть тождественна со всем телом, представляя только его идеальную «сторону», очевидно, уже не будет тождественна со *всем* телом,



а может быть, только с некоторою его частью. И если в чем можно полагать такую часть, в которой сконцентрирована идеально-реальная жизненная сила, то разве только в зародыше, который служит исходным пунктом развития организма, около которого, постепенно накапливаясь и преобразуясь в соответствующие природе этого зародыша формы, группируется вышеупомянутый материал и который, наконец, воспроизводится постоянно в жизни организмов.<sup>524</sup>

Но и относительно этого зародыша, если признать его за центр жизненной силы, возникает тот же вопрос. Ведь зародыш не остается, с одной стороны, в течение всей жизни тем же, чем был в начале, так как он преобразуется в постепенно растущее тело, а, с другой стороны, он сам воспроизводится в рождении. Отсюда нужно допустить что-либо одно из двух: или выводить проявляемую зародышем образующую силу от известной формы сочетания его молекул, которые, во взаимодействии с доставляемыми внешнею природою средствами к возрастанью, делают механически необходимою вот эту именно форму развития, или же выводить эту силу из постоянного действия единого неделимого элемента, который уже в зародыше занимает по отношению к другим его элементам привилегированное положение властителя над подчиненным ему материалом. В первом случае жизненная сила представляла бы собою только механическую равнодействующую из взаимодействия многих отдельных сил, с чем, конечно, рассматриваемая теория не может согласиться. Остается ей, следовательно, признать второе, т. е. свести идеально-реальную силу, организующую тело, к единому и неделимому элементу, находящемуся в резкой противоположности со всеми остальными элементами, входящими в состав живого тела,<sup>525</sup> а это опять приводит данную теорию к самопротиворечию, потому что вынуждает ее отрицать свое главное положение о том, что организм в целом тождественен со своей душой.<sup>526</sup>

Наконец, из предположения тождества между организмом и душою, вытекает еще одно неоудобопримлемое следствие. Уже было отмечено, каким источником неясностей всегда

является попытка выводить из явлений или качеств вещей новые явления и новые качества, если не дается строгого определения формы и понятия субстрата или субъекта, которому всегда принадлежат эти явления и качества. Эта неясность имеется и в рассматриваемой теории, именно уже в самом принципе тождества, который ею кладется в основу. Если утверждают, что идеальное и реальное всегда соединены между собою, то это может иметь двоякий смысл: или то и другое представляют собою отдельные существа, т. е. субстанции, которые, хотя логически мыслимы каждое само по себе, однако в действительности всегда связаны фактической связью, или же то и другое суть предикативные определения, из коих ни одно не может существовать без определяемого субъекта и которые и в своем соединении не могут существовать без третьего субъекта, к которому они относятся. В первом смысле понимать идеальное и реальное рассматриваемая теория, конечно, не может. Но если она согласится допустить второе понимание, то должна указать и третье субстанциальное существо, которому принадлежат означенные предикаты, а между тем, она этого не указывает. Если спросить, что такое тело, отвечают: это реальная сторона. Если спросить, что такое дух, отвечают: это – сторона идеальная. Но чья же именно сторона то и другое? Субъект этот или остается неопределенным, или, если хотят определить его, то отвечают: организма, – ответ, ничего не выражающий, потому что сам организм-то определяется тавтологически как единство реального и идеального. Из такой «бессубъектности» всей рассматриваемой теории вытекает множество темных выражений и положений, затрудняющих понимание не малого числа писателей.<sup>527</sup>

**г) Спиритуалистические взгляды и взгляд самого Лотце на отношение духовного к материальному.** Рассмотренные доселе теории возражающие против признания души за особое субстанциальное начало духовной жизни, исходили из неправильно понимаемой монистической тенденции, которая отвергает всякое деление на духовное и телесное и в мире вообще и в отдельных организмах, причем приверженцы одной

теории, твердо убежденные в исключительной реальности чувственно созерцаемой материи, при установлении этого единства все духовное выводят, как вторичное явление, из материального, другие же, более благоприятно настроенные по отношению к душевной жизни, полагают это единство в том, что идеальное и реальное постоянно связаны в одном общем существе, двумя различными, но равно первоначальными, атрибутами которого они являются. Но возможен и третий взгляд, составляющий прямую противоположность первому, взгляд спиритуалистический, который центр тяжести в данном случае полагает в духовном и который, напротив, материальное, первоначальную реальность коего два другие взгляда оставляли неприкосновенною, считает именно за вторичное и выводное. Это спиритуалистическое учение Лотце считает почти постоянным и общим убеждением философии, в самых различных ее системах, в противоположность обычному мнению наук естественных, и сам философ признает это учение единственно правильным.<sup>528</sup>

Хотя при частных психологических исследованиях, в интересах их ясности и для удобства, Лотце держится такого взгляда на душу и материю, по которому они представляются как две одинаково самостоятельные, но разнородные реальности, связанные только самыми общими законами взаимоотношения, однако все же принципиальною-то основой его и психологических рассуждений служит указанное спиритуалистическое учение, – почему мы и должны здесь коснуться последнего, т. е. затронуть область общих метафизических его воззрений.

Метафизика Лотце предполагает всеобщую одушевленность природы. Воззрения, основывающиеся только на эмпирическом наблюдении существующего мира, конечно, не затрудняются допустить существование мертвой материи, однако, говорит наш философ, если предполагать какую-либо общую мысль, проникающую мировое целое, то эта мысль может состоять только в осуществлении благ, а блага существуют только для духовной и только в духовной жизни. Это предположение всеобъемлющей телеологии мира, в

которой все существа и все явления имеют разумную основу своего бытия, конечно, не исключает возможности того, что некоторая часть сущего относится только как средство к означенной цели и слепо и бессознательно служит осуществлению того, что только одна духовная жизнь должна довести до совершенства. Отсюда можно бы предположить, наряду с жизнью духовной, существование и мертвой материи, именно как средства к той высшей цели, если бы, конечно, это предположение не было бы недопустимо само по себе. Но для нас невозможно проникнуть внутрь этого мертвого бытия, и если представление о нем может служить в качестве удобной формулы в наших вычислениях и комбинациях явлений, то мы не можем, однако, верить, чтобы ему соответствовало что-либо объективно действительное. Поэтому нам остается одно из двух: или считать то, в чем мы не находим никакого следа духовной жизни, за простое только явление, а не за реально-субстанциальное бытие, или же предположить и в нем скрытое одушевление. Провести первое, часто выдвигаемое, предположение не удалось еще никакому идеализму: материальный мир имеет сам по себе слишком много реальности, чтобы смотреть на него только как на простое создание нашей фантазии. Поэтому мы вынуждаемся искать основу устойчивости его существования в духовном начале, которое его оживляет и которое одно только может быть рассматриваемо как независимое бытие.<sup>529</sup> Это убеждение в исключительной реальности только духовного мира, которое уже Эмпедокла побудило все явления природы выводить из любви и ненависти и которое с таким глубокомыслием возобновлено в Германии Лейбницем, должно нас вести к тому, чтобы мы даже в движениях неодушевленной и неорганической материи предполагали сходное действие духовных сил.<sup>530</sup>

Конечная цель мироздания, к осуществлению которой предназначена духовная жизнь, может состоять, как уже было сказано, только в реализации благ, присутствие которых в духе мыслимо только под формою чувства. Чувство, поэтому, можно назвать тою деятельностью души, которая никогда не угасает, пусть далее все другие обнаружения душевной жизни в ряду

существ, по мере перехода от высших ступеней к низшим, постепенно исчезают. Под этим именем, однако, нельзя понимать, по Лотце, того ослабления духовных способностей, которое в низших творениях заступает место ясного сознания, присущего высшим: оно может обозначать исключительно только способность воспринимать внешние возбуждения под формою удовольствия или неудовольствия. Задача души по отношению к внешнему миру может состоять единственно только в том, чтобы преобразовывать простые, безразличные сами по себе, факты в аффекты, благоприятную или неблагоприятную ценность которых она переживает чувством. Познание, напротив, и стремления могут иметь значение только предварительных условий, необходимых для развития более богатой жизни, сопровождающейся большею утонченностью в различении благ и зол: сами же по себе ни познание, как отражение существующего, ни величина изменения, производимого нашими поступками, не суть по своей ценности такое самодовлеющее благо, чтобы мы могли видеть в них последнюю цель или такой элемент духовной жизни, который исчезнет самым последним. Если, теперь, чувство немислимо без того общего сознания, которое всюду сопровождает духовные состояния, то мы естественно должны приписать сознание также и всему одушевленному, хотя этим не утверждается еще, что в таковом сознании содержится созерцание объектов или что оно, чрез противоположение последним, может возвыситься даже до некоторого самосознания. Отсюда, если в материальном атоме есть что-либо психическое, то мы не должны еще с необходимостью предполагать, что он имеет представление о своем положении в мире или что проявляемая им сила сопровождается стремлениями, а должны утверждать только то, что давление или удар, сжатие или расширение, которым он подвергается, он ощущает внутри себя в виде чувства удовольствия или боли.<sup>531</sup> При этом, по Лотце, нельзя, в духе Гегеля, представлять дела так, будто в мире необходимо существует неизмеримое число ступеней духовной жизни, из коих менее совершенные существуют наряду с более совершенными, как постепенное

обнаружение одной и той же творческой силы: осуществление высших ступеней духовной жизни предполагает наличие низших не как «предшествующее диалектическое введение», а только как каузальное условие. Подвижность и свобода действующего духа немыслима без внешнего мира, подчиненного неизменным законам существования и действия, и без существования тела, готового подчиняться распоряжениям духа. Сосуществование менее совершенного, наряду с более совершенным, умножает, конечно, богатство духовного мира, и с этой точки зрения понятно бесконечное разнообразие душевной жизни животного мира, каждая отдельная форма которого одухотворяет известный горизонт внешних обстоятельств, для всякой другой совершенно недоступный, – но в материальных элементах, хотя также не лишенных одушевления, всегда дан только простой базис для духовной жизни.<sup>532</sup>

## §5. Душа по своему существу

а) **Субстанциальность души.** Что такое душа по своему существу? Вопрос, что такое вообще какой-нибудь предмет, неопределенен по смыслу. Чаще всего в нем выражается желание узнать материал, из которого состоит предмет, причем выяснение этого материала оказывает нам двоякую услугу. Прежде всего, оно дает нам возможность узнать некоторое первичное качество или группу первоначальных свойств, которые присущи предмету по его истинному существу, но которые в действительном своем проявлении прикрыты тою обманчивою видимостью, какую придает им влияние и соприкосновение других предметов. Но, вместе с тем, материал, в противоположность совокупности таких свойств, есть то реальное зерно, тот носитель действительности, который один только дает всякому явлению внутреннюю устойчивость и твердость существования и без которого качественное содержание воспринимаемого должно представлять беспочвенную текучесть. Таким образом, в вопросе о том, что такое вещь, соединяются два вопроса: вопрос о *первоначальном содержании*, которое отличает эту вещь от другой, и вопрос о *той основе существования*, которая дает этому содержанию действительность. Что касается теперь качественного содержания, то, как каждый, конечно, предположит, оно состоит в каких-либо определениях, доступных для мысли, пусть они даже и не поддаются точному выражению; но полное описание того, что такое вещь, т. е. содержание вещи, еще не объясняет того как вещь может существовать, т. е. основу ее существования.<sup>533</sup> Отсюда, пытаясь проникнуть нашею мыслью в существо души, мы встречаемся с неодолимою трудностью, именно: что такое мы, нам хорошо известно, и ничто из качественного содержания нашего духовного существа не ускользает от нашего понимания, но как все это может быть, т. е. какова основа нашего собственного существования, это недоступно для нашего исследования, иначе говоря, – *cognitio rei*, т. е.

сформировавшаяся уже и сознающая сама себя душа, как уже раньше говорилось, вполне доступна для нашего познания, по *cognitio circa rem*, которое в данном случае относится к тому, в чем основа нашего существования и дальнейшего развития, для нас темно.<sup>534</sup> Если мы попытаемся все содержание уже развитой нашей душевной жизни свести к некоторому первичному качеству, и в последнем захотим видеть существо души, прежде чем она чрез взаимодействие с внешним миром сделает первые шаги своего развития, то ясно, что эта ее первоначальная природа лежит за пределами всякого возможного самопознания. Мы знаем об этой природе только то, что она должна быть достаточным и необходимым зерном позднейшего развития, и все, что внешние возбуждения могут из нее извлечь, должно быть в ней же предобразовано. Отсюда, если один взгляд обозначает природу души как неизвестное качество, которому на внешние возбуждения свойственно отвечать представлениями, чувствованиями и стремлениями, а другой говорит о ней, что она в себе самой и потенциально есть то, чем является в своем развитии и актуально, то это – только различные выражения для того общего и необходимого факта, что до первичной природы души если мы и можем доходить, то только одним путем – путем обратного заключения из тех вторичных свойств, которые раскрывает она в течение своего развития.<sup>535</sup> Однако и на этом пути мы не можем дойти до чего-либо достоверно-ясного.<sup>536</sup>

С этими рассуждениями непосредственно связан вопрос о субстанциальности души. Признает ли Лотце душу субстанцией? Учение его в данном случае отражает на себе черты неопределенности его учения о субстанции вообще,<sup>537</sup> однако нельзя сказать, чтобы оно не могло быть сведено в конце концов к некоторым положениям, которые философ проводит без колебания и со всею определенностью.

Прежде всего, Лотце многократно определяет душу как субстанцию, почему и считается одним из главных защитников субстанциальности души.<sup>538</sup> В *Metaphysik*, 1879 г. Лотце, утверждает, как незыблемое положение, что «факт единства сознания есть *eo ipso* и факт бытия единой субстанции».<sup>539</sup> В



Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909 говорится, что душа есть не только носитель своих состояний, но и знает себя как такового носителя.<sup>540</sup> В том же духе говорится в трактате «Selle u. Seelenleben»,<sup>541</sup> что душа есть субстрат или субъект, способный порождать в себе явления духовной жизни, а в Psych.,<sup>542</sup> что душа – постоянный субъект или неизменное субстанциальное существо, из природы которого вытекают, как следствия, деятельности представления, чувствования и воления. Субстанциею обычно называет душу Лотце, когда говорит о ее взаимодействии с телом или телесной субстанцией<sup>543</sup> и о ее отношении к Субстанции Абсолютной, как своей основе.<sup>544</sup> Это определение души, как субстанции, Лотце и вообще признает правильным в себе самом. Если, замечает он, мы называем душу *субстанциею* и различаем ее от других мыслимых субстанций тем, что приписываем ей способность, под известными обстоятельствами, развивать в себе феномены представления, чувствования и воления, то, без сомнения, понятием субстанции мы вполне определяем форму ее существования, а присущими ей свойствами существенную черту ее конкретной природы, и неопределенным остается только то, что именно должно составлять предмет исследования, т. е. ряд условий и способ развития из души тех феноменов при данных обстоятельствах.<sup>545</sup>

Но, утверждая субстанциальность души, Лотце, как можно видеть уже из вышеприведенных его соображений, признает вместе с тем и ее непознаваемость как субстанции – в том смысле, что мы не знаем ничего, во-первых, о существе души до обнаружения ее в явлениях представления, чувства и воли, и, во-вторых, о том способе, каким эти явления развиваются из душевной субстанции. Имя души, говорит Лотце, есть только «феноменологическое выражение» и обозначает собственно неизвестный субстрат, поскольку он лежит в основе психических феноменов.<sup>546</sup> Душа есть неопределенное нечто, способное проявлять себя в деятельности представления, чувствования и стремления.<sup>547</sup> Но, если мы не имеем возможности знать, что такое душа сама по себе и какова должна быть ее первоначальная природа, чтобы иметь ей именно такие, а не

иные, способности и обнаруживаться в таких, а не иных, действиях, то это не значит, по Лотце, будто бы чрез то мы теряем много такого, что представляет ценность для наших изысканий, и стоим по отношению к душе пред такую неразрешимую трудностью, которая по отношению к другим вещам легко устранима. Во-первых, если мы жалуемся, что никогда не видим природы души в себе самой и независимо от условий, вызывающих ее определенное проявление, то эту жалобу мы тем более должны распространить на наши представления о всех других вещах.<sup>548</sup> Во-вторых, мы немного и теряем от такого неведения. В жизни мы думаем иначе чем считаем необходимым иногда думать в науке: в жизни мы уверены, что в сумме знаний, в настроении души, в особенностях характера и в своеобразном взаимодействии этих элементов мы имеем пред собою полную личность другого человека, и раз наше познание проникло этот внутренний состав, мы уже не думаем, чтобы наше проникновение в глубочайшее существо человека могло быть еще большим, если будет показано, что такое человек в себе самом до начала развития его внутренней жизни или вне результатов этого развития; нам кажется теперь, что истинное существо души лежит в том, чем она сделалась в своем развитии, и как в распутившемся и цветущем растении мы отнюдь не видим чего-то меньшего по сравнению с однообразным и бесформенным зерном, из которого оно произошло, также точно и представлены нашей мысли, а равно чувства и стремления, вызывающие к себе самое теплое наше участие, мы менее всего склонны оплакивать, как скудную будто бы замену непосредственного созерцания неразвитого и первоначального, существа души. Если же нам тяжело совершенно отступить от искания этого не находимого, то зависит это уже от другого требования, которое таится в вопросе о сущности души. Сущность эта должна быть не только зерном, из которого развивается и от которого получает свое содержание позднейшее явление, но и тем, что дает этому содержанию устойчивую действительность, что только и сообщает мыслимому твердую реальность действующего и страдающего

существа, занимающего определенное место в мире вещей, что, наконец, своею неизменною природой связывает, сохраняет и приводит во взаимодействие наши внутренние состояния. Таким образом, оказывается, что в существе души мы ищем не основы только для формы и содержания внутреннего развития, а скорее всего, может быть, причины, которая дает действительность тому и другому, а вопрос-то, какой мы хотим решить касательно существа души, есть вопрос о том, как это делается, что самая внутренняя жизнь может быть, как это удалось творящему мир Духу образовать посреди этих изменчивых явлений нечто неразложимое и твердое, носящее их в себе и дающее им устойчивость существования. Этот вопрос естественно не разрешим ни для какой мысли: мы никогда не откроем, как бытие сотворено или из чего именно состоят вещи. Но ведь этот вопрос тогда бы и имел для нас важность, если бы наше познание имело задачу – творить мир. Между тем назначение его – только постигать существующее, и оно охотно готово допустить, что все бытие есть чудо, которое признается нами как факт, но которое никогда не может быть разгадано в способе своего происхождения. Итак, что такое вещи, это для нас не непостижимо, так как содержание свое они раскрывают в своем проявлении, но как они вообще могут быть и являться, это составляет общую загадку.<sup>549</sup>

В связи с таким ходом мыслей Лотце, признавая субстанциальность души, в своем понимании этой субстанциальности отклоняется от более распространенного воззрения. По Лотце, если мы в праве сводить разнообразие наших деятельностей и внутренних состояний к одному первоначальному качеству нашего духа, то не в праве, однако, выходить за пределы этого и искать в нашем существе некоторое реальное непреходящее зерно, которое, подобно скелету в нашем теле, сообщает нашей душе устойчивость и твердость существования.<sup>550</sup> Если же мы это делаем, то делаем по присущей обычному мнению склонности – в каждом явлении, которое при всей изменчивости заставляяет, однако, предполагать в себе присутствие постоянного закона, причину

такой последовательной связи искать в некотором темном, недоступном для мысли ядре вещественности.<sup>551</sup> А так как основу существования и устойчивости материальных явлений это мнение обычно указывает в какой-либо видимой материи, то отсюда образуется общая привычка – всюду искать основу реального существования в том обстоятельстве, что к качественному содержанию вещи привходит некоторый носитель бытия, подобный некоторой утонченной материи, и сообщает этому содержанию свою собственную неразрушимую действительность.<sup>552</sup> Сюда присоединилось особое обстоятельство: в борьбе с материализмом нередко о душевной субстанции говорили таким образом, что сквозила склонность, – общей материи, как материалу, из которого делаются вещи, противопоставлять другое вещество, из которого делаются души, причем имелось в виду особое твердое и постоянное ядро внутренних явлений.<sup>553</sup> Между тем, подобное представление дела неправильно. Существует не реальное как таковое, т. е. как материал, из которого создаются вещи, в противоположность идеальному, т. е. также материалу, но из которого происходят мысли, а, напротив существует только *реальность*, т. е. известный образ существования, состоящий в том, что нечто является независимым средоточием активных или пассивных состояний.<sup>554</sup> Понятию субстанции, говорит, поэтому, в другом месте Лотце, я не придаю никакого другого определения, кроме следующего: оно обозначает собою все, что способно к действию и страданию, поскольку оно к этому способно; таким образом, это выражение есть только титул, принадлежащий действующему существу ради его деятельности, но оно отнюдь не может означать основы, средства или причины, из которых эта деятельность является понятной.<sup>555</sup> Не чрез субстанцию существуют вещи, но они тогда только имеют реальное бытие, когда могут произвести видимость некоторой в них существующей субстанции.<sup>556</sup>

Как же ближе мыслит это средоточие активных и пассивных состояний? То, чему принадлежит эта форма реального существования, говорит Лотце, есть всегда в конце концов идеальное, именно – то качественное содержание вещей,

которое не непроницаемо для мысли, но может исчерпываться ее определениями. Та твердая и устойчивая позиция, какая к идеальному содержанию вещей прирастает будто бы только посредственно чрез внедрение реального зерна, наоборот, принадлежит этому содержанию непосредственно, и поскольку последнее пользуется этой позицией, постольку оно и обозначает субстанцию или реальное, а нам внушает призрачную мысль, будто бы реальность его зависит не от устойчивости его собственного существования, а от чуждого неразложимого зерна внутри его.<sup>557</sup> Итак, реальность, как определенный образ существования, есть наиболее первичное понятие в нашем мышлении, и имя реального падает на всякое содержание, которому по каким-либо основаниям, доступным или недоступным для нашего исследования, принадлежит вот эта форма существования. Но нельзя сказать, наоборот, что вещи имеют реальность постольку, поскольку в них есть нечто реальное в виде субстанциального ядра: они обладают ею только благодаря своему содержанию, которое Лотце называет, поэтому субстанциальным содержанием. А так как содержание это выражается в идее, то дальнейший вывод отсюда тот, что реальность есть не что иное, как идея, непостижимым образом получившая форму способного к действию самостоятельного бытия.<sup>558</sup> А так как, с другой стороны идея, в которой выражается содержание вещи, служит вместе с тем законодательною формою существования последней, то в духе этих же рассуждений существо вещи полагается также и в законе, по которому связываются ее состояния или свойства, который нужно мыслить не абстрактным, а осуществленным в конкретной действительности и который для каждой вещи индивидуален.<sup>559</sup>

Такую же реальность и субстанцию представляет собою и душа. Она, прежде всего, есть средоточие активных и пассивных состояний. Каждая душа есть то, чем она себя предъявляет, т. е. в определенных представлениях, чувствованиях и стремлениях живущее единство, и поскольку она представляет собою в мире относительно самостоятельный центр входящих и исходящих действий, постольку и носит имя

субстанции, которого чрез эту именно деятельность она заслуживает; но никогда, напротив, не может быть с необходимостью выведено ее положение в мире из пустого понятия субстанции, как будто бы в последнем именно и можно найти основу для образа действий души.<sup>560</sup>

При установке понятия о душе, как субстанции, следует избегать крайностей. Прежде всего, если для известного круга явлений, мы ищем их носителя, то хотя мы и должны мыслить последний настолько твердым и самостоятельным, чтобы он представлял в себе самом прочный опорный пункт, однако предписывать ему непоколебимую оцепенелость совершенной неподвижности не имеем никакого основания. Напротив, в таком случае понятие о нем оказалось бы только непригодным: заботясь односторонне о его твердости, мы сделали бы этого носителя неспособным выполнить более существенное назначение – быть сосредоточием исходящих и входящих действий, из которых и состоит круг процессов, подлежащих разъяснению.<sup>561</sup> Только что установленное понятие о душе, как субстанции, избегает этой крайности. Но избегая одной, не впадает ли оно в другую, лишая душу всякой устойчивости и превращая ее в чистую деятельность, не опирающуюся на нечто, от нее отличное, из чего бы она исходила? Лотце решительно отклоняет от себя подозрение в какой-либо близости к подобному крайнему взгляду. Дух, говорит он, нельзя приравнять к – «мыслить», взятому в неопределенном наклонении: чувствуется, что он должен быть чем-то «мыслящим». Тот субъект, который заявляет себя в этом причастии, должен быть правильно определен; но, конечно, ничего не будет достигнуто, если этот субъект отвергнуть и поставить на его место неопределенное наклонение: «мыслить» совершенно ничего не означает, если не разуметь под этим мышление мыслящего, как и «делать и действовать» совершенно ничего не означает, если мы, пытаясь представить себе этот акт, опустим субъект, от которого он исходит. Понятия же, ничего не обозначающие, вообще не могут быть пригодны для объяснения существа действительности. И Лотце заявляет себя прямым противником этого «несообразного» взгляда,

который хочет видеть сущность вещей в одной только деятельности, а сущность души в одном только мышлении и поступании.<sup>562</sup>

Однако, не дает ли наш внутренний опыт оснований в пользу именно этого опровергаемого взгляда? На самом деле, ведь если изменения во внешнем мире мы еще можем отнести к порождаемому им в нас призраку, тогда как в действительности изменяются только несущественные отношения неизменных элементов, то все-таки не можем мы также и возникновение в нас этого призрака признать опять за призрак же, пусть для другого наблюдателя он и будет представлять собою только кажущуюся, а не действительную, перемену нашего существа. Напротив, наблюдающее существо действительно испытывает перемену не внешнего положения, но внутреннего своего состояния, когда, представляя, воспринимает смену внешних явлений и от одного представления переходит к другому. Поэтому, если бы нам даже удалось удалить изменчивость из всего внешнего мира, она тем неизбежнее осталась бы принадлежностью существа нашей души.<sup>563</sup> Однако эта изменчивость, выясняет Лотце, далеко не может служить основанием видеть сущность души в одной только непрерывной деятельности, порождающей все новые и новые процессы. Эта изменчивость вовсе не представляет лишенную всякого плана смену, постоянную вереницу все новых и новых состояний, в текучести которых погибало бы всякое единство первоначального существа.<sup>564</sup> Более внимательное наблюдение над явлениями душевной жизни показывает нам, что последняя далеко не обладает таким раздольем изменчивости, какой принадлежит ей по рассматриваемому взгляду: мы находим в ней целую область постоянных отношений, как и в физических явлениях. Всякие чувственные впечатления, как бы часто они ни воспринимались, всегда возбуждают одни и те же ощущения: красное всегда остается красным, давление и жар производят боль и одни и те же телесные потребности постоянно вызывают одни и те же стремления. Тоже самое постоянство мы можем заметить в законах, по которым память и воспоминание удерживают,

связывают и воспроизводят представления. Неизменными остаются, далее, и приемы рассудка в сочетании и обсуждении данных впечатлений. Всюду мы видим, что бесчисленные влияния, которых душа не может воспринять без внутренней перемены, не нарушают однако постоянства и последовательности действия сил, с какими она обращается к этим впечатлениям для их обработки; силы эти приобретают только больше ловкости от упражнения. Словом, последовательность внутреннего развития души столь велика по своему значению и ценности, что она всегда представляет нам скорее образ постоянного саморавенства, чем прогрессивного изменения.<sup>565</sup> Если же о душе нельзя сказать ни того, что она охвачена постоянною изменчивостью, ни того, что изменения ее состояний не подчинены законам, то отпадает и то опасение по поводу ее изменяемости, будто бы последнею уничтожается единство личности, утверждать постоянство которой в течение всей нашей изменчивой жизни мы чувствуем нравственную потребность. Если и допустить, что личность наша в каждое мгновение может быть до некоторой степени другим и новым существом, то все же эти различные моменты – члены одного связного развития, и душа каждого момента – следствие души всех прежних моментов.<sup>566</sup> «Я не знаю, заявляет, наконец, Лотце, что могло бы побудить нас требовать от субстанции, лежащей в основе изменчивых явлений, большего, чем этот вид единства ее самой с собою; но душа представляет еще большее: она не только носитель своих состояний, но и знает себя как такового, и поскольку она в памяти сохраняет ранее пережитое рядом со впечатлениями настоящего, она не только стороннему наблюдателю доставляет зрелище последовательного ряда изменений, но и в себе самой сводит различные процессы развития своего изменчивого существа в единство более высшего значения, чем какое можно было бы приписать бесплодной косности ничем не тревожимой субстанции».<sup>567</sup> Лотце и в данном случае ударяет на той мысли, что не субстанциальность дает душе единство, а, наоборот, поскольку именно душа знает себя как таковой единый и тождественный субъект, постольку она есть и называется



субстанция.<sup>568</sup> При этом нужно и то иметь в виду, что душа не изначально есть субстанция и единство, почему будто бы она и выступает перед собою в таком значении: напротив, она есть субстанция и единство только тогда и в такой мере, как скоро и в какой мере она выступает перед собою в таком значении, и если она постепенно делает это в большей мере и в возрастающем значении, то ничто не препятствует различать разные ступени субстанциальности и интенсивности ее единства, которые постепенно проходит она в своем развитии и из которых последней и высшей она, может быть, и не достигает в течение всего своего земного и сверхземного существования.<sup>569</sup> Если, с другой стороны, мы смотрим на души как на творения Божия и признаем их вместе с тем едиными существами, то не думаем утверждать этим, будто бы Бог прежде создания их нуждался в каком-то твердом субстанциальном ядре особого рода, к единству которого Он потом присоединил способность к духовной жизни, или будто бы чрез постоянное сохранение в себе такого субстанциального ядра душа обладает способностью – быть и сознавать себя тождественным пунктом единства для разнообразия впечатлений. Напротив, скорее потому именно, что душа, по непостижимой воле Божией, наделена при создании этою способностью, потому она и есть единичное существо, выступает, как таковое, в дальнейшей связи вещей и должно как таковое же, быть положено в основу наших попыток к изъяснению этой связи.<sup>570</sup>

б) **Душа, как идея.** Итак, изменчивость душевных явлений не уничтожает единства и тождества их носителя. Но как же мыслить теперь этого носителя, если понятие субстанции в распространенном смысле, по Лотце, к нему неприложимо? Согласно общим своим взглядам на реальность, Лотце, как уже было отмечено, и носителя духовной реальности также видит в содержании и идее. Поскольку изменчивый ряд явлений мы должны рассматривать как внутренне связанный природою известной вещи, постольку и сущность этой вещи мы не можем уже понимать как чистую деятельность, но должны искать таковую сущность в том, что образует связующую и

законодательную силу для множества действий, страданий и противодействий, т. е. в выражаемом идею содержании вещей.<sup>571</sup> Из содержания, составляющего сущность каждой души, а не из формального только понятия простой субстанции, вытекают законы, которыми определяется взаимоотношение отдельных душевных состояний и все развитие души, – вообще статика и механика душевной жизни.<sup>572</sup> Чтобы открыть источник этой законодательно-творческой деятельности души, мы должны обратиться к тому, что такое душа в себе самой, т. е. к идее ее, развивающейся в ряд многообразных деятельностей, как своих естественных последствий.<sup>573</sup>

Под идею же, как уже и ранее было указано, разумеется у Лотце, прежде всего, такая форма понимания предметов, которая характеризует свой объект не какую-либо определенную наличностью постоянных признаков, не какую-либо, с другой стороны, определенную формой соединения изменчивых признаков, но единственно тем всегда тождественным смыслом, который может выражаться в неизмеримом разнообразии как признаков, так и форм их сочетаний. Идею человека, отсюда, мы получаем тогда, когда постигнем мысль, к осуществлению которой он призван, мысль, которая не привязана ни к какому определенному ряду признаков, но содержит в себе основу того, почему человек должен быть пространственным явлением, связным организмом, вершиною животного царства. Но то значение, какое имеет для нас идея как форма мышления, мы, употребляя что имя, переносим, затем, на обозначаемый предмет, отмечая этим, что сущность вещи, ее полное содержание нужно видеть не в качествах ее или действиях, а только в том смысле, который ею осуществляется самым различным образом и в самых различных формах.<sup>574</sup> Так понимаемая единая идея, которая внутри каждой отдельной души развивается в многообразный деятельности, как свои естественные последствия, составляет и сущность души, т. е. законодательную творческую форму, лежащую в основе этого развития и придающую единство всей душевной жизни.<sup>575</sup>

Если, поэтому, мы хотим вполне понять жизнь какой-либо души, то центральный пункт всех нитей, которые здесь переплетаются, лежит не в формальном понятии души, но в специфическом содержании, которое получает форму психического существования и которое определяет то, что собственно должно быть произведено при помощи представления и ощущения.<sup>576</sup> В чем же содержание души и ее идея? Имея в виду об этом сказать подробнее в параграфе о специфических особенностях души человеческой, здесь отметим только, что, во-первых, содержание это не тождественно с деятельностями способностей представления, чувствования и желания: последние представляют только общую форму проявления специфически разнородного содержания душ, и что, во-вторых, идея души человеческой – этическая, определяющая ее моральное предназначение. И если мы не можем смотреть на понятие субстанциальности, как на источник, из которого вытекают высшие законы деятельности и развитие души, то на этическую идею мы можем так смотреть: все то, что делает душа, это делает она только в силу долга, налагаемого на нее высшею идеею, и если она поддерживает себя, – то не постольку, поскольку она – субстанция, а поскольку самосохранение есть возложенная на нее обязанность.<sup>577</sup>

Взгляд на душу, как на идею, по мнению Лотце, имеет преимущество пред всякими другими взглядами, потому что заключающееся в идее содержание есть то, что, будучи причастно бытию и действию, предстоит пред нами как существующее и действующее и равно далеко как от того, чтобы бессодержательно расплыться в чистую деятельность, так и от того, чтобы представлять собою косное ядро, которое само никогда не пришло бы в движение, а всегда лишь допускало бы его к себе извне.<sup>578</sup> Однако все же этот взгляд вызывает некоторые недоумения. Во-первых, тому, что мы называем идеею, недостает, по-видимому, самого существенного, чтобы образовать существо вещи, именно самой реальности: идея всегда есть только мысленное содержание, из которого нельзя усмотреть, как оно может быть чем-то большим, т. е. вещью. Но на это следует заметить, что наше представление о существе

вещи заключает два нераздельные представления: во-первых, представление воспроизводимого в мысли содержания, которым одна вещь отличается от других (essentia), и, во-вторых, представление независимой от нас действительности, в которой это содержание нам противопоставлено (existentia). В нашей мысли оба представления могут разделяться, но на деле такое деление не имеет совсем никакого значения. Поэтому, если существо известной реальности обозначается как идея, то эту идею несомненно следует понимать не только как мыслимое для нас, но и как независимое от нашей мысли, живое содержание.<sup>579</sup> Во-вторых, идея не имеет в себе достаточной телесности, чтобы образовать нечто устойчивое, из чего могли бы исходить действия: идея, как всякое определение существа вещи, по-видимому, может обозначать только совокупность свойств, которыми эта вещь отличается от других, но здесь недостает того в собственном смысле реального субстрата, которому эти свойства присущи. Это недоумение, по Лотце, имеет в основе своей обычную склонность мысли – искать основу реальности в некотором неразлагаемом для мысли ядре вещественности, в некотором носителе, который всегда остается неуловим для мысли, но всегда ею предполагается. Особенность нашей мысли в том, что мы не верим, чтобы могло иметь полную самобытную действительность то, что в самом деле понятно для нас: только дойдя до некоторого остатка, выяснить который для нас уже нет никакой надежды, мы думаем, что в нем-то и нашли истинно сущее, вещь, как нечто противоположное мысли и совершенно для нее недоступное, словом – реальное; и напротив, будь это реальное разрешимо для мысли, имей мы возможность и его выразить в мыслях, оно опять было бы только мыслью, а не реальностью. Если мы захотим это в себе сущее приравнять, напр., к качеству, то качество ведь должно же иметь нечто такое, чему оно принадлежит как качество; если мы назовем эту сущность силою, то сила опять необходимо предполагает своего носителя; если она будет признана идеею, то должен быть опять тот, кто имеет или мыслит ее. Короче, как бы мы ни старались отобразить в мысли сущность вещей, всегда мы

имеем дело только с образом вещи, и всегда нам не достает твердого, неразложимого ядра реальности, на котором, или в котором, или около которого или, наконец, исходя из которого, отдельные полносодержательные черты образа могли бы уплотниться в устойчивое существование. Такого вот неразрешимого ядра ищем мы в конце концов и внутри себя самих, чтобы поставить от него в никогда необъяснимую для нас зависимость ясную полноту известной нам нашей духовной жизни. Но все это, по Лотце, только неверный способ представления. Вещи, как уже раньше было выяснено, имеют реальность не постольку, поскольку в них есть ядро реальности: реальность есть содержание, которому принадлежит определенная форма существования, и вещи суть то, что они есть, только благодаря своему содержанию; благодаря же тому, что это содержание способно действовать и страдать и образовать собою постоянный элемент в изменчивом ряду явлений, они *существуют* реально и, как реальные, отличаются от своего идеального образа. Но как устроено то, что это содержание обладает действительностью, способною действовать и страдать, этот вопрос о механизме существования Лотце отклоняет, как вопрос праздный и неразумный. Мы должны ограничиться тем, что реальность непосредственно и без всяких промежуточных членов непостижимым для нас образом связана с тем, что составляет содержание сущего, и что она есть та же идея, но непостижимым для нас образом получившая форму способного к действию самостоятельного бытия.<sup>580</sup>

Третье недоумение заключается в том, что идея не имеет в себе черты, прежде все присущей всякому истинному бытию, – единства в себе самой. На самом деле, все, что мы называем идеей, не предполагает ли множественности элементов, которых взаимное сочетание ею выражается? Конечно, эта множественность объединяется в идее как в мысли, и такое объединение, действуя на нашу фантазию, производит некоторое единое настроение; но вопрос в том, существует ли это ощущаемое нами единство нашего состояния как таковое же единство и вне нас – в отношениях тех элементов и является

ли эта идея, как единая производящая и формирующая сила, во множественности последних?

В виду того, что на этот вопрос часто отвечают отрицательно, некоторые считают более правильным, на место идеи, включающей в себе разнообразные тенденции и отношения существующего к иному, поставить совершенно простое первичное качество как сущность каждой отдельной вещи.<sup>581</sup> В данном случае Лотце имеет в виду *Гербарта*, гипотезу которого, будто бы душа есть абсолютно простая, единая в качественном и количественном смысле реальность,<sup>582</sup> считает и произвольною и неудачною – потому, прежде всего, что чисто формальные предикаты этого реального существа несоединимы с теми явлениями духовной жизни, для объяснения которых они должны служить.<sup>583</sup> Ведь простое качество, чтобы быть вообще сущностью, должно содержать в себе совершенно такую же основу действия и страдания, а также и распорядка своих внутренних состояний, какую мы искали в идее, а в таком случае дело сводится к одной только перемене имени. Конечно, эта перемена имеет, по-видимому, свои преимущества, поскольку формою первокачества дается большая концентрация многообразного содержания идеи, большая степень сведения ее к единству. Однако в действительности выходит наоборот. Ведь всякое качество, а, следовательно, и первокачество, должно необходимо обладать некоторыми особенностями, присущими ее природе. А если так, то единство может приличествовать ему только в виде спокойного и неподвижного пребывания его простого существа в себе самом. Но от единой сущности вещи мы требуем большего: она должна существовать не для того, чтобы постоянно услаждаться сама собою, но для того, чтобы, будучи единою, порождать из себя бесконечное разнообразие явлений. А к этому-то и не способна единая сущность, мыслимая в форме качества: переход к другому состоянию в ней мыслим только в виде уничтожения, а никак не изменения, и чем это качество проще, тем менее применимы к нему понятия действия и страдания, тем менее оно может быть тою всегда себе равною основою, которая необходима при всякой

перемене и к которой возвращается все на ней изменяющееся, чтобы опять развиться из нее в новой форме.<sup>584</sup>

Не более благоприятна для выяснения психических явлений и вторая посылка Гербартовой психологии, сводящая всю душевную жизнь к представлениям и их комбинациям и чрез то также имеющая в виду сохранить ее единство.<sup>585</sup> Без сомнения, это интересное и смелое предположение – считать столь различным качественно проявления знания, чувства и воли за различные только по форме следствия единственного основного душевного факта – представления и из сочетания представлений выводить все остальные способности, как уже приобретенные, между тем, как обычный взгляд считает их изначально присущими душе. Однако сохраняется ли при этом неизменность и единство полагаемого в основе психики реального существа? Раз мы говорим о неизменности реальных существ, то уже не можем, прежде всего, допустить различных самосохранений, в зависимости от различных угрожающих их природе нарушений. Ведь, если нарушение это действительно происходит, то где же тогда неизменность реальных существ? Если же они продолжают существовать незатронутыми этими нарушениями, то какой, во-первых, тогда будет мотив у них к самосохранению, раз нет опасности, а во-вторых, как могут быть между ними различия, если нарушающие обстоятельства на них не производят никакого действия? Затем, побуждение понимать чувства и стремления как последствия представлений может лежать только в желании сохранить единство души, которое требует тождества деятельности. Однако возможны же в душе изначально столь различные отправления, как ощущения цветов и тонов, и это, однако не считается препятствием для единства души. Неужели же в том обстоятельстве, что эти отправления входят в одно общее понятие представлений лежит нечто по существу более благоприятствующее единству души, чем в том обстоятельстве, что она обладает, при этом, и равно первоначальными способностями – желать и чувствовать, которые также могут быть вместе с представлениями понимаемы как модификации общего сознания.<sup>586</sup>

Но если идея не может быть заменена качеством, в виду отсутствия в последнем всякого зародыша многообразия, то, с другой стороны, сама она, по-видимому, также не может быть сущностью, в силу того, что не имеет в себе того единства, которое необходимо для сущности.

Для разрешения этого недоумения нужно вспомнить, что слово «идея» имеет двоякое значение: оно означает, во-первых, содержание вещи, а во-вторых, форму мысленного образа, в какой мы воспроизводим это содержание для нашего понимания. И если идея в последнем значении представляет собою многообразную и подвижную деятельность соотносящего и сравнивающего знания, каковую в этой форме никак нельзя принять за объективную сущность вещи, то напротив, то, что служит объектом этой мысли, может быть, тем не менее, способно к первобытному единству.<sup>587</sup> Но утверждая это, Лотце считает нужным оговориться: выбрав имя идеи для обозначения сущности вещи, он вовсе не разделяет того взгляда, по которому отождествляется мысль и бытие и по которому в вещах нет никакого иного содержания, кроме того, какое воспроизводится нами мысленно в форме идеи. По-видимому, Лотце должен бы быть особенно близок к этому взгляду поскольку, по метафизике его, существо вещей не инородно отношению к духу, тем не менее он протестует против отождествления мышления и бытия, так как даже наш дух и его жизнь есть нечто большее, чем мысль. Даже чувствование и желание, удовольствие и неудовольствие суть такие наши внутренние переживания, для которых наша сознательная мысль, наблюдая их, хотя и изобретает и имена, по которым различие от состояний мышления она не может сделать понятным в свойственных ей формах. Тем более это нужно сказать о мире вещей и их сущности: весьма возможно что для целого духа не непереживаемо то, что такое суть вещи и в чем их смысл, и однако все это остается непостижимым для одной мысли, взятой в обособленности. Но всегда, тем не менее, сущность эта выражается в форме идеи.<sup>588</sup>

в) **Бессмертие души.** Возражая против субстанциальности души, Кант возражал и против тех выводов, которые можно



делать из признания этой субстанциальности. К таким выводам относится, между прочим, мысль о бессмертии души, каковое обычно внутренне связывают с ее субстанциальностью.<sup>589</sup> Этико-телеологическая точка зрения Лотце, заявляющая себя и в своеобразном понимании субстанциальности души, обнаруживается и в его взгляде на бессмертие. Прежде всего, как существование души до рождения, так и продолжение ее жизни по смерти не может быть предметом человеческого знания.<sup>590</sup> А затем, наши исследования могли убедить нас только в том одном, что на душу мы должны смотреть как на субстанциального и постоянного носителя явлений нашей внутренней жизни. Но чтобы душа, будучи постоянной субстанцией для этих явлений, потому самому должна обладать вечным и неуничтожимым продолжением своего бытия, как особым преимуществом своей природы, – в верности этого вывода беспристрастный ум никогда не будет чувствовать себя убежденным.<sup>591</sup> Во-первых, на том же основании пришлось бы допустить и бессмертие души животных и предсуществование душ, а затем, ведь, если мы называем душу субстанцией, то только в том ограниченном значении, что среди мира бывания, наблюдаемого нами, она представляет относительно твердый центр входящих и исходящих действий, а не в том смысле, будто она есть некоторый безусловный элемент, которому обеспечена была бы вечная продолжительность ради его независимости. Душе дано в удел только условное существование, которое и может начаться и может закончиться, если Творческая Сила, которая одна только безусловна желает ее существования или же отнимает его. Ничто, поэтому, не препятствует допустить в общем смертность душ; хотя с другой стороны, возможно и то, что существование души, по существу доступное прекращению, тем не менее не будет прекращено в течение мировой жизни, но это зависит во всяком случае не от совершенства ее собственной силы.<sup>592</sup> Все в мире – существование вещей, особенности их природы и принадлежащие им, по-видимому, права – все это вместе и равно безъизъятно есть создание Творческой Силы и постольку все это существует вообще в мире, поскольку допускается

Бесконечным для осуществления своей воли: только теми правами обладает каждое создание, какие дает ему эта творческая воля, и все действия и судьбы его, по-видимому, направляющиеся с самостоятельной необходимостью, подлежат, несомненно, тем законам, которые положены вечно Единым.<sup>593</sup> Если же так, если во всем конечном мы должны видеть творение Вечного, то судьба каждого отдельного создания может быть только такою, какая предназначается ему смыслом мироздания. Все будет существовать вечно, что по своей ценности и по своему смыслу должно быть постоянным членом мирового порядка, и напротив погибнет все то, чему недостает этой поддерживающей ценности.<sup>594</sup> И каждая душа обладает только тою степенью реальности, какая принадлежит ей по значению ее в мировом целом: она – не абсолютно реальное существо, чтобы могла требовать бессмертия по праву природы, а должна ожидать определения судьбы своей только от этического миропорядка.<sup>595</sup> Если в развитии духовной жизни реализировано содержание столь высокой ценности, что оно заслуживает быть сохраненным навсегда в мировом целом, то мы можем верить, что оно будет сохранено; если же в душе нет ничего, что было бы достойно индивидуального бессмертия, то у нас уже нет основания для такой веры.<sup>596</sup> Но утверждая, что мы не можем отыскать никакого другого высшего закона судеб своих кроме этого общего идеалистического убеждения, Лотце оговаривается, вместе с тем, что применение этого закона, однако, не в наших человеческих руках: ведь не дерзнем же мы измерять, определять и судить, какое именно духовное развитие, благодаря вечному значению, до которого возвысилось, снискало себе бессмертие, и, какому другому, напротив, в нем отказано, потому что мы не знаем точно ни достоинств, которые одному существу давали бы право на вечное существование, ни недостатков, которые у другого это право отнимали бы.<sup>597</sup> Конечно, если бы мы стояли в творческом центре мира и вполне прозрели бы мысль, из которой он произошел, мы могли бы путем обратного заключения от этой мысли предсказать судьбы отдельных созданий, призванных к ее осуществлению, но дело в том, что

мы стоим только на своей человеческой точке зрения, а она ставит нас лицом к лицу только с сотворенным, а не с Творцом и его намерениями,<sup>598</sup> почему и должны по данному вопросу удовлетворяться только верою, что с каждым существом будет то, на что оно имеет право.<sup>599</sup>

## §6. О способностях души

а) **Общее определение.** Единственным путем к решению вопроса о природе души по ее существу служит только возможно полное обозрение того, что дано во внутреннем опыте, потому что иного способа заглянуть в существо души, кроме обратных заключений из наблюдаемых фактов нашего сознания, у нас не имеется.<sup>600</sup> Самым простым, хотя и очень несовершенным, из этих обратных заключений является известное учение о *душевных способностях*. Поскольку оно классифицирует душевные явления, однородные связывает, разнородные разделяет, оно предполагает для каждой особой группы их, которая по качеству природы своей отличается от других, и особую в душе способность. Этим оно хочет сказать, что хотя внешние возбуждения и служат для каждого душевного явления основой его действительного возникновения, что хотя, далее, они и побуждают душу к определенному выбору между различными равно возможными способами ее реакции и предугадывают величину, продолжительность и направление выступления последних, однако качественная форма душевных проявлений вообще, – то, что существуют именно представления, чувствования и стремления, зависит единственно только от природы души и ее способностей, а от внешних возбуждений зависит столь же мало, сколь мало качество тона зависит от удара пальцев по натянутой струне.<sup>601</sup> Если что и можно отнести на долю этих изменчивых внешних возбуждений, то разве только те меньшие различия, которыми разнятся внутри каждого круга принадлежащие к нему душевные явления, не в ущерб однако своему общему сходству. Итак, сколько наблюдение покажет нам несводимых друг на друга групп явлений, столько же мы должны предположить и отдельных душевных способностей; при этом, мы остаемся в убеждении, что они не внедрены в природу души одна подле другой как бессвязное множество задатков, но что между ними находится сродство, благодаря которому они, как

различные выражения одного и того же существа, согласно входят в целое его разумного развития.<sup>602</sup>

При таком понимании душевных способностей, допущение их, каково бы ни было их число, не противоречит единству души, потому что они в собственном смысле не просто присущи душе, взятой обособленно, но принадлежат ей лишь под условием возможности с ее стороны, получать известные возбуждения извне, – вследствие чего, сообразно с изменчивостью внешних условий, постоянная по существу душа проявляет себя в различных формах. Конечно, о способностях души часто говорят так, как будто бы они представляли собою в душе уже готовые, ожидающие только предмета, который они должны охватить, силы, деятельность которых, подобно деятельности физических сил, напр., тяжести, мыслится постоянно протекающею и только, при недостатке случая проявить себя в известном действии, кажется иногда скрытою. Вообще смотрят на эти способности как на орудия, с которыми мы выступаем навстречу объектам, чтобы постигнуть их или преобразовать. В действительности же в основе теории способностей может лежать только та мысль, что всякое реальное действие вообще предполагает свою возможность, причем, однако, совершенно остается нерешенным, опирается ли проявление души в известном акте также и на особые орудия, которыми она может с определленною явною тенденциею пользоваться.<sup>603</sup> Способности души суть не что иное, как спокойные возможности, которые в специфической природе души лежат еще нераздельно и означают собою только то, что душа должна делать, если она получает определенное возбуждение,<sup>604</sup> и на них следует смотреть, с другой стороны, лишь как на различные выражения единой и всегда себе равной природы души, вызванный у нее только взаимодействием, в которое вступает она с другими элементами.<sup>605</sup>

Но утверждая, что разнообразие способностей не противоречит единству души, мы должны, однако, удовлетвориться только тем. чтобы признать это разнообразие, как факт существующий, и отказаться от попытки научно свести эти способности к одному источнику. Требование – смотреть на

все проявления существа, как на различные следствия его природы, говорит Лотц, следует признать вполне справедливым, но мы не в состоянии удовлетворить ему действительным выполнением его в науке. Конечно, разнообразные обнаружения души мы считаем не безотносительными друг к другу, но объединенными в целое одной природы, проявляющей себя в последовательной многосторонности. Но если для комет мы знаем законы притяжения и инерции, как ту связь, которая ясно объединяет между собою все части их пути, то для души понадобился бы нам несравненно глубже лежащий закон, который, научил бы нас понимать различные, несравнимые по форме своей деятельности, как члены одного и того же ряда развития, и на основании которого мы могли бы, напр., разъяснить, почему существо, под воздействием эфирных волн, видящее свет и цвета, необходимо должно слышать тоны, если на его органы чувств действуют сотрясения воздуха, или почему его природа, производя под влиянием известных впечатлений, наглядные, но безразличные восприятия, должна под влиянием других впечатлений проявляться, по естественной последовательности, в чувствах удовольствия и неудовольствия. Едва ли нужно говорить, что эта чрезвычайная задача никогда не будет разрешена и что даже нет никакой надежды на ее возможное решение: каждая психология разделит с нами убеждение в том, что указанная непрерывная последовательность действительно существует в природе души, но ни одна психология не сумеет выразить ее закон. Вот почему, хотя руководящей точкой зрения в общей связи и ходе наших исследований должно всегда считаться требование такого единства души, тем не менее, при разъяснениях наших мы вынуждены принять различные способы проявления души просто только как данные факты и тем удовлетвориться.<sup>606</sup>

**б) Невозможность сведения душевных способностей к одной – основной.** И действительно, все попытки, противопоставлявшиеся учению о способностях, оканчивались признанием такого многообразия их. Впрочем, попытки эти устанавливают одну весьма важную мысль: они делают

различие между множественностью простых, равно первоначальных деятельностей, которые происходят не друг из друга, а все вместе из одной природы души, и между теми высшими деятельностями (каковы сила суждения и сила воображения), которые представляют не одинаково с первыми истинное достояние последней, но возникают из сочетания тех простых состояний и имеют историю своего развития.<sup>607</sup> Раз делается такое различие между способностями, естественным, по-видимому, является провести эту мысль далее, – так чтобы остался один первоначальный способ обнаружения души, из которого, как из общего корня, вырастали бы все остальные способности. На самом деле, не подобны ли последние листьям, цветам и плодам, которые будучи все порождением одной и той же растительной силы, различием своих форм обязаны отчасти разнообразию внешних возбуждений, отчасти же благоприятному стечению обстоятельств, каковое позволяет высшему порождению брать исходным пунктом своего развития вершину ближайшего к нему низшего? На этот вопрос прежняя психология отвечала отрицательно: она полагала, прежде всего, что чувство и воля содержат в себе особые элементы, которые не вытекают ни из природы представления, ни из общего характера сознания, – в последнем-то и другая, как и представление, имеют общее участие, – почему и должны быть признаны, наряду со способностью представления, также за первоначальные способности. И новейшим взглядам, говорит Лотце, не удалось опровергнуть оснований, которые побуждают признать эту троичность первоспособностей. Конечно, мы не думаем утверждать, продолжает он, что представление, чувство и воля, возникая как три независимые ряда развития с особыми корнями, разделялись и в глубине души и, каждый вырастая сам по себе, только своими последними разветвлениями соприкасались бы для разнообразных взаимодействий: наблюдение слишком явно показывает нам, что чувства удовольствия и неудовольствия вызываются представлениями, а сами служат основой для развития положительных и отрицательных стремлений. Однако эта явная зависимость

вовсе еще не решает того, производится ли действительно последующий факт предыдущим собственной силою последнего, как полною и достаточною причиною, или же он только вызывается им, как поводом, который является действенным при помощи сторонней силы некоторого вспомогательного условия, ускользающего от нашего наблюдения. Точнейшее разъяснение всех обстоятельств данного факта должно устранить всякое сомнение на этот счет. Где нам удастся в данных обстоятельствах отыскать пункт за пунктом все зачатки и составные части будущего и притом подметить в этих зачатках такое движение, из которого впоследствии сама собою должна образоваться новая форма позднейшего результата, там мы можем считать предшествующее достаточною причиною последнего. Но где, наоборот, такой результат показывает остаток, который нельзя вывести из обуславливающих обстоятельств, но который привходит к ним со стороны, там мы должны заключить, что указанные обстоятельства сами по себе еще не содержат полной основы для позднейшего явления, но что, в дополнение к ним, привзошло незамеченное нами, вне их лежащее условие, которое мы должны отыскать. Применяя все это к вопросу о душевных способностях, мы должны сказать, прежде всего, что если мы будем душу рассматривать только как представляющее существо, то, в какое бы особенное положение ни пришла она при отправлении этой своей деятельности, мы никогда не откроем в ней достаточного основания, которое принудило бы ее выйти за пределы этого образа ее самопроявления и развить в себе новый, – напр., чувства удовольствия и неудовольствия. Может, конечно, казаться, будто бы, напротив, нет ничего самоочевиднее того, что не примиренные противоположности между разнообразными *представлениями*, борьба которых гнетет душу, должны возбудить в ней *неудовольствие* и что из этого должно возникнуть *стремление* к какому-нибудь целительному исходу; но это кажется нам так лишь потому, что мы – нечто большее, чем только представляющие существа, и что, под влиянием привычного и давнего опыта, мы упускаем из виду несомненный



здесь пробел между предшествующим и последующим, требующий некоторого добавочного условия. На самом деле, ведь *представляющая только* душа никогда не найдет в себе никакого основания смотреть на внутреннюю свою перемену, будь она даже опасна для продолжения ее существования, иначе, как с тою же равнодушною энергиею наблюдения, с какою смотрит она на всякую другую борьбу сил. Если бы, далее, пусть и из других источников, возникло рядом с восприятием еще и чувствование, но не было бы стремления, то *чувствующая только* душа, даже и при самой сильной боли, не могла бы опять найти в себе ни основы, ни способности к тому, чтобы перейти к *стремлению* изменить свое состояние: она страдала бы, не возбуждаясь к хотению. Поэтому, как представления, воздействуя на природу души, только побуждают к обнаружению, а не порождают способность чувствовать удовольствие и неудовольствие, которая искони присуща душе, так, с другой стороны, и чувствования нашего сердца, каковы бы они ни были, не порождают сами из себя стремления, а являются только мотивами для существующей уже в душе способности желания, которую, не будь она заранее дана душе, они, конечно, не могли бы придать последней. Это убеждение Лотце отнюдь не считает возможным заменить какою-либо уступкою, напр., в таком роде: конечно, могут сказать, известное фактическое положение в ходе представлений не есть еще само по себе чувство удовольствия и неудовольствия или происходящее из него стремление, но чувство и стремление, тем не менее, суть не что иное, как формы, под которыми означенное положение постигается сознанием. Дело в том, что эти формы суть не случайные и незначительные только придатки к ходу представлений, но нечто само по себе ценное для духовной жизни: ведь смысл последней состоит не в том, чтобы в ней всюду выступали сочетания представлений, случайно доходящие до сознания также и под теми формами, но именно в том, что в природе души нечто может проявиться как чувство и стремление.<sup>608</sup>

Но утверждая наличность в душе трех означенных способностей. Лотце, как мы видели, далек от мысли

раздроблять природу души на три обособленные корня ее проявления: по его взгляду, они так внутренне объединены в глубины души, что последняя не может проявить себя в одной из них, не проявляя вместе и в других. Душа проявляет себя не по частям – так, чтобы одна из ее частей пробуждалась, а другие продолжали дремать: в каждой форме своей деятельности, напротив, вся душа участвует целиком. Уже в представлении она действует не одною только стороною своего существа, но лишь дает целому одностороннее выражение, потому что на известное определенное возбуждение она может отвечать только известною определению возможностью своего проявления. Божественная прозорливость могла бы в каждом отдельном проявлении души усмотреть как присутствие всей ее природы, так и ту необходимость, по которой она при других условиях должна проявляться в других формах деятельности; нашему же человеческому познанию не остается ничего другого, как исчерпывать эту полноту постепенно и не забывать, что там, где мы видим множество способностей, в природе души лежит, как их основа, только единство ее существа. Впрочем, Лотце далек также от мысли считать это предположение различных способностей исключительно за уступку слабости человеческого познания; напротив, оно в известном смысле соответствует и существу вещей, – именно, если мы будем рассуждать с телеологической точки зрения, всюду проводимой нашим философом: с этой точки зрения, та же божественная прозорливость яснее, чем мы, усмотрела бы в разумном смысле всей душевной жизни, в ее идее, основу того, почему чувство не вытекает с необходимостью из представления, как своей причины, а представляет самостоятельное, наряду с ним, обнаружение души, которое может выступить и одновременно с представлением и после него.<sup>609</sup>

в) **Критика теории Гербарта.** Всякая психологическая теория, по Лотце, заканчивает признанием множества несводимых один на другой первоначальных способов проявления души. Но одно учение, которому психология обязана большим прогрессом, ограничивает это признание только теми реакциями, какие душа развивает в себе чрез

непосредственное соприкосновение с внешними возбуждениями.<sup>610</sup> Это учение Гербарта, которому Лотце и в данном случае оказывает особое внимание. По Гербарту, говорит наш философ, самосохранения души состоят в представлениях, которые или прямо вызываются взаимодействием души с другими реальными существами, или же, раз возникнув, продолжают, в ней по закону инерции бесконечное существование, входя в конфликт или в связь друг с другом. Все остальные феномены духовной жизни происходят только из этого сцепления представлений по чисто механическим законам, вовсе не имея никакого отношения к существу души:<sup>611</sup> однажды произведя из своей природы первоначальный материал – мир ощущений или представлений, она уже прекращает, свою деятельность, предоставляя эти свои порождения самим себе и общим законам их взаимодействия; она является, таким образом, только арену для того, что происходит между ощущениями и представлениями, – арену, которая, правда, все случающееся на ней сопровождает сознанием, однако не оказывает, на него никакого другого влияния, кроме охватывания и удерживания в связи, т. е. представляет собою нечто вроде рамы для картины.<sup>612</sup> Прежде всего, по убеждению Лотце, утверждение Гербарта, будто душа – существо, сохраняющее само себя в форме представления, есть отнюдь не полное, но частичное определение, даже случайный взгляд, – столь же частичное и случайное, как если бы мы, напр., сказали, будто душа есть существо, под воздействием эфирных волн видящее цвета. Мы никогда не могли бы из этого последнего определения вывести необходимости того, что тоже самое существо под воздействием воздушных волн должно слышать звуки, и, однако, мы не сомневались бы, что в единстве его природы лежит последовательность, по которой на это второе раздражение не может быть иной реакции, как скорое на первое отвечено указанною первою реакциею. Точно также никогда мы из представления самого по себе не сможем вывести явлений чувствования и воли: никогда они в действительности не будут зависеть от него, а только с ним вместе будут принадлежать

духу в его последовательном развитии. Будь полная природа духа постижима в своем исчерпывающем выражении, мы могли бы с нее и начинать, как с высшей основы объяснения; но так как этого нет, то мы должны начать ступенью ниже, – там, где различные формы ее деятельности уже разделились. Каждую из них мы должны раскрывать независимо от другой и на место выведения их друг из друга поставить исследование их взаимодействий.<sup>613</sup> И Гербарт, предлагая свою теорию, в действительности не может, однако, вывести из своих начал ни чувствований, ни стремлений, чем невольно признает справедливость теории трех душевных способностей. Если, говорит он, представление стоит неподвижно в сознании, то есть разница, собственною ли силою оно сохраняет равновесие с другими теснящими его представлениями, или же оно сохраняет таковое потому только, что на нем уравнивается борьба других, пришедших во взаимное столкновение, представлений. Хотя самое содержание представления в том и другом случае не изменяется, однако стесненное положение представления, когда оно сдавлено другими, борющимися, особым образом отмечается в сознании: по Гербарту, такое положение и можно обозначить именем связанного с представлением чувствования. Если представление не стоит неподвижно, а восходит к более ясному сознанию, то нужно различать, предоставлено ли оно в этом случае самому себе или же борется с другими, оказывая им сопротивление: непрерывные переходы из одного душевного состояния в другое, отличительным признаком которых является такое выступление представления против других, его стесняющих, по Гербарту, нельзя назвать другим именем, кроме желания.<sup>614</sup> Лотце же находит, что здесь, напротив, нужны какие-нибудь другие имена, потому что ни первое не есть чувство, ни второе – желание. Оба случая ближе всего наводят только на ту мысль, что стесненное положение, в котором находится одно представление, для него, если мы хотим его олицетворить и придать ему способность чувствования, неприятно: но, почему индивидуальная душа это принимает к сердцу и имеет об этом чувство, чрез то не делается яснее: за то мы вполне ясно

видим, что в существе души нужно предположить еще другую, совершенно отличную от способности представления, восприимчивость, чтобы понять, почему она от стесненного положения своих представлений испытывает также и чувство. Пожалуй, такое объяснение могло бы иметь значение как указание фактических условий, которые предшествуют каждому чувству, однако и это не везде приложимо, напр., непонятно, почему чувство боли от укола иглы должно зависеть от стесненного положения представлений. Если, далее, убеждение, что луна – причина показывающегося на горизонте просвета, постепенно прогоняет предшествующий страх от пожара, то все же непонятно, как это должно сделаться стремлением нашего я; ничуть не более можно приписывать движение и импульс и самому восходящему представлению. Подобные дедукции не только не достигают своей цели, но и образуют еще худую привычку – подтасовывать субъекты, о которых ставятся вопросы, и ответы на то, о чем мы собственно и не спрашиваем, считать ответами на наши вопросы. Это же нужно сказать и в отношении к различным ступеням развития в жизни представлений.<sup>615</sup>

Неверна и общая мысль указанной посылки Гербарта, будто бы творческая деятельность души проявляется только первоначально – в создании основных элементов душевной жизни, из чисто механического сочетания которых, без участия самой души, якобы образуются все дальнейшие ее проявления. Нельзя представлять дело так, будто бы душа только однажды произвела элементы психики и затем предоставила им свободу, подобно тому как земля произвела животных, чтобы предоставить им в будущем свободные движения, а самой служить только спокойною ареною для последних: напротив, душа чувствует каждый шаг, который производится в ней течением представлений, и, возбуждаемая им, выступает самодеятельно то там, то здесь и вводит в видимо предоставленный себе самому механизм этого хода новые элементы, основы которых мы напрасно искали бы в нем одном.<sup>616</sup> По отношению к каждому отдельному из своих внутренних состояний душа находится в таком же положении, в

каком и против внешних возбуждений: на каждое из них она может отвечать только такою формою своей деятельности, которая лежит в собственном существе ее и которую нельзя вывести из тех состояний самих по себе, потому что в действительности она заключается не в них одних. Все необходимое течение этих внутренних явлений производит только поводы, которые единственно потому, что они воздействуют на постоянно существующее целостное существо души, извлекают из нее новые формы действия, которых сами по себе они не могли бы произвести. Таким образом, развитие души нельзя сравнивать с развитием какого-либо физического организма, напр., растения. Элементы организма – самостоятельные его части, элементы же душевной жизни – всегда только состояния единого существа, из которого они не могут выступить и которое является вовсе не безразличною и безучастною почвою для их течения: эта почва, напротив, сама возбуждается последним.<sup>617</sup> Отсюда, если в развитии организма результат, предстоящий от взаимодействия двух элементов, вполне определяется общими законами природы и обстоятельствами момента, то, в духовной жизни, напротив, к каждым двум состояниям и к законам, управляющим их взаимодействием, постоянно привходит четвертый элемент – природа души, которым существенно обусловливается и преобразуется будущий результат.<sup>618</sup> И все это говорит в пользу теории душевных способностей. Каждое отдельное движение в психическом механизме представляет новую форму возбуждения, действующего на единое существо души и пробуждающего в нем деятельность то одной, то другой способности, без чего вышеуказанные механические условия не произвели бы в безусловно простом существе души подобных следствий. Если бы характерное свойство души состояло действительно в том, чтобы чрез простые представления сохранять себя в первоначальном виде и если бы продукты хода представлений, обращаясь опять к душе, не ударяли по другим струнам ее существа, то она никогда не дошла бы до чувства и стремления, даже ни разу не достигла бы действительного сознания: она была бы не субъектом, а только

субстанцией, в которой только уже для стороннего наблюдателя была бы заметна основанная на природе субстанции самой по себе закономерность в смене ее состояний.<sup>619</sup>

Психология, разрабатываемая в Гербартовском духе, делает только половину дела, притом половину второстепенную, хотя и не маловажную. Она может представить только общие формы, регулирующие нашу внутреннюю жизнь: законы, по которым наши представления, каковы бы они ни были, возникают, забываются, связываются и воспроизводятся, пути, по которым развиваются все наши общие понятия, наши суждения и предубеждения, наши ожидания и опасения, и которыми образуются наши настроения, склонности и стремления, и т. п. Это – некоторого рода психическая метеорология: как возникает какая бы то ни было форма внутреннего облака, она может показать, но какие именно формы появятся, – это зависит от случаев, на которые нет никаких правил. Но ведь этим отнюдь не исчерпывается психологическая задача или глубина ее предмета. Нам изначала не только даны указанные формы, но и самое содержание, которое мы благодаря всем этим орудиям даем нашей духовной жизни и нашему действительному развитию, завися в известной части своей от окружающего нас мира, имеет, с другой стороны, непосредственные свои корни в природе самого духа, именно в прирожденных ему идеях. Наши логически и метафизически необходимые основоположения о природе вещей, наши эстетические чувствования и сознание этических обязанностей покоятся не на чем ином, как на этой непосредственной глубине нашей духовной природы: возбуждаемые опытом, они вступают в наше сознание как первоначальные достояния духа и, хотя они врождены нами не в готовом виде, не как сознательно предносящиеся образы, тем не менее глубочайшая основа их – именно в нас, так что, если они и нуждаются в возбуждении опытом, то все же никогда не даются последним. Но эта полносодержательная природа, хотя она и проявляется в аналогичных всюду формах представления и чувствования, не должна однако, в силу этого, быть для всех родов душ одною и тою же: каждое отдельное существо

несоизмеримо с другим, и гений каждого, хотя и разделяет с остальными общие формы своего возможного обнаружения, тем не менее, как постоянно действующий коэффициент, определяет направление и результат этого общего орудия духовной жизни для жизни своей собственной особым несравнимым образом. Наконец, полнота духовной природы не должна, по мнению Лотце, исчерпываться теми видами деятельности, которые образуют предмет нашей земной психологии. Как тело дано нам в качестве системы средств, рассчитанных до мелочей на условия нашего существования на поверхности именно нашей планеты, так и все формы сознания, наполняющие повседневную нашу жизнь, представляют собою систему органов души, при посредстве которых она укореняется и возрастает на этой почве конечности и временности. Но это не исключает возможности, что в некоторой иной жизни из той же глубины духа, идя навстречу высшим задачам, может развиваться гораздо более совершенная живоподвижность, может быть, не нуждающаяся в многократно опосредствованных способах действия и том окольном пути, которым наше теперешнее мышление вынуждено проникать в природу вещей.<sup>620</sup>

г) **Преимущества и недостатки теории трех душевных способностей.** Теория трех основных душевных способностей, которой твердо держались прежние философы, теперь, говорит Лотце, как известно, попала в немилость, – отчасти по справедливым основаниям, а отчасти также и по пренебрежению к той верной мысли, которая в ней содержится. Верная сторона этой теории, без сомнения, состоит в том, что она признает и за единственную реальную основу и за основу объяснения всех вообще феноменов душевной жизни особое, само в себе неизвестное, существо души. Как основой объяснения, она этим существом, конечно, не может воспользоваться, потому что не знает его, но признание его за реальную основу дает этой теории указание – стать здесь ближе всего на эмпирический путь и ожидать, какие определенные реакции соединяются с определенными возбуждениями. Если она находит на этом пути, что с известным условием связано определенное явление душевной жизни, она приписывает для



последнего душе особую способность, т. е. она совершенно воздерживается от того, чтобы только из данного состояния души и вновь привходящего возбуждения конструировать, по каким-либо общим логическим или метафизическим правилам, ожидаемый результат, но убеждена, что и все эти условия лишь чрез вторичное возбуждение собственной природы души определяют ее деятельность. Отдельные основные явления душевной жизни эта теория считает за обнаружение особых способностей души, переход которых от одной к другой и взаимодействие возможны только благодаря тому, что они основу свою имеют в единой природе души. Другие теории заблуждались, признавая необходимым для объяснения душевной жизни только одно основное явление, из модификаций которого думали конструировать всю психику, – предприятие, столь же безнадежное, как если бы кто вздумал исчислить законы столкновения тел, не зная, непроницаемы они или проницаемы. Если, напр., рассматривать множество представлений в духе, то даже все в совокупности общие принципы совершенно недостаточны, чтобы заранее определить, из какого рода сплетения их может возникнуть чувство: это понятно только при том предположении, что известное состояние души, поскольку оно только есть состояние этой субстанции, влечет за собою другие, именно вот эти состояния, и таким образом, в основе все, что встречается в душевной жизни, есть возбуждение природы самой души раннейшими ее состояниями, но ни одно состояние не есть следствие другого, рассматриваемого само по себе и независимо от субъекта, в котором оно происходит.<sup>621</sup>

Но теория душевных способностей имеет и недостатки, из которых Лотце выдвигает два. Хотя установка трех основных способностей – представления, чувствования и стремления, которых, конечно для нашего познания никогда невозможно аналитически вывести одну из другой, является таким научным приобретением, которое никогда не утратит своего значения, – однако в дальнейшей классификации не делалось достаточного различия между собственно способностями, их приобретшими устойчивостью продуктами и движениями души, и, таким

образом, для каждого незначительного вторичного явления, выведение которого из высших источников во всяком случае еще было бы возможным, предполагалась особая способность. Недостаточно думали о том, что, кроме качественной особенности отдельных явлений, каковую следует понимать как продукт особой душевной способности, есть еще известные общие формы, которым эти явления должны подчиняться в дальнейшем течении и которые определяются природою души вообще: надлежащее внимание к этим формам, как конкретным законам, сделало бы не нужным предположение некоторых особых способностей и не так бы сузило для научного объяснения приличествующее ему пространство.<sup>622</sup> Это приводит нас к другому недостатку.

Понятию душевной способности недостает того, что делает столь плодотворным средством научного исследования понятие действующей силы в естествознании. Где физика говорит о силе, там она не удовлетворяется только характеристикой формы и проявления последней, но прибавляет к этому и закон, по которому изменяется и измеряется величина ее действия и которым устанавливается внутренняя связь всегда качественно равной себе силы с разнообразнейшими ее результатами. Понятие душевной способности не представляет этих выгод. Способности душевные суть только гипотетические источники в природе души, из которых вытекает качество относящихся к ним явлений, но они нисколько не определяют ни направления, ни законов их течения. Способность представления говорит только, что все ее эффекты суть представления, то же и другие способности; но нет правил, которые научили бы нас, при обсуждении этого предмета, чему-то большему, выходящему за пределы этой бесполезной очевидности, и по которым можно бы определить, какие представления и при каких обстоятельствах возникают, или что случится при встрече многих проявлений одной и той же способности.<sup>623</sup> Конечно, и естествознание не везде может определить законы действия своих сил, но и в этих случаях понятие действующей силы опять дает ему такие преимущества, которых лишено понятие о душевных способностях. Действия естественных сил всегда сравнимы

между собою, и, благодаря этой сравнимости, даже тогда, когда законы их в точности не известны, возможно все-таки из формы их обнаружения вывести, по крайней мере, правдоподобное заключение о характере и размере того результата, какой произойдет из их совокупного действия. Душевные способности, напротив, являются несравнимыми друг с другом, и потому, как известный акт способности представления воздействует на способность чувства и как, далее, последнее вызовет или подавит стремления, это хотя мы и можем угадывать до некоторой степени без науки, следуя инстинкту нашего внутреннего опыта, но в самом понятии этих способностей не лежит ничего такого, что давало бы нам возможность это правильное суждение внутреннего такта возвести до степени ясного научного прозрения во взаимную связь этих процессов.<sup>624</sup>

Наконец, нужно добавить еще следующее. Физика с определенностью показывает условия, при каких вообще может быть речь о деятельности предполагаемых сил. Она различает те основные силы, которые мыслятся постоянно присущими массе и которые как будто бы только поджидают предмета, на каковом могло бы обнаружиться их влияние, от выводных способностей действия, которые приобретаются материальным элементом впоследствии. Психология и здесь стоит позади физики. Ни одну из душевных способностей она не могла понимать как постоянную деятельность души: представление, которое ожидает своего предмета, чувство, ожидающее своего колорита, воля, ожидающая своей цели, являлись бы до странности нелепыми предположениями, и ясно было, что они вообще суть только такие функции, к выполнению которых душа и возбуждалась и делалась способною чрез воздействие на нее определенных впечатлений, почему под именем способностей их и противопоставляли силам. Но история их проявления из встречи означенных впечатлений с природой души проследована слишком мало, и недостаток этого указания не мог быть возмещен ни различного рода классификациями душевных способностей, смотря по сравнительной общности их обнаружений, – причем за первоначальное признавалось

нередко то, что на самом деле приобреталось последующим развитием души, – ни неопределенными представлениями о дремоте и пробуждении различных способностей. Вследствие таких обстоятельств в психологии терялась из виду собственная цель научного изыскания – исследование причинной связи, в силу которой каждое событие душевной жизни шаг за шагом выходит из предшествующего ему и со своей стороны оказывает влияние на образование ближайшего момента.<sup>625</sup> Не давая никакого решения этой задачи, теория душевных способностей может быть рассматриваема собственно как только первый и предварительный обзор фактов в целях исследования, которое уже за ним должно следовать.<sup>626</sup> Исследование это ведется по двум направлениям: или предполагают объяснить эти способности, мнимые орудия, а на самом деле продукты души, сами по себе, и вывести их из нераскрытой еще основы психической субстанции, или же довольствуются указанием внутренней связи их по значению, выяснением разумного смысла в существовании того, способ происхождения чего находят превосходящим средства познания: первое мы видим в психологии механического направления, второе – в психологии направления диалектического.<sup>627</sup>

## §7. Специфические особенности души человеческой

а) **Разнородность душ по природе.** Если мы рассмотрим различные формы, в которых обнаруживается пред нашим наблюдением душевная жизнь, и прибавим сюда еще те, в каких мы ее можем предполагать, то возникает вопрос, основывается ли это разнообразие форм на изначальном различии душ, или же на тех различиях телесной организации, которые везде однородным по существу душам преуказывает различное направление в их развитии. Душа является пред нами как ощущающая, чувствующая и стремящаяся, и в этих трех своих проявлениях, т. е. ощущении, чувстве и воле, природа души, по-видимому, столь полно исчерпывается, что в ней можно видеть единственно только субъект таковых проявлений. Но если так, если в душе не видеть ничего более, кроме predispositions к указанным трем общим формам ее обнаружения, которые мы встречаем во всех живых существах, то отсюда совершенно естественно следует, что эта сущность душевная во всех душах совершенно однородна и что ее различное развитие зависит только от различия получаемых ею внешних и внутренних возбуждений: поселенное в тело обезьяны, то же самое существо, которое в человеческом теле проявляет себя в виде человеческой души, развивается в душу обезьяны... Однако неосновательность этого мнения не трудно видеть.<sup>628</sup>

Прежде всего, нужно сказать, что виною такого неправильного взгляда служат общие понятия, коими, как заголовками, мы сперва обозначаем однородные свойства предметов, которые в отличительных своих признаках остались для нас неопределенными и которые в действительности, может быть, различны и по существу.<sup>629</sup> Мы скоро забываем, что имя, обозначающее общее понятие, есть только заголовок, обозначающий в различном общую *форму* бытия и действия; незаметно оно превращается в обозначение изначального всюду однородного *содержания*, которое будто бы и составляет истинную сущность и из которого, благодаря позже

привзошедшим условиям, вырабатывается то многообразие видов, с каким мы встречаемся на опыте.<sup>630</sup> В данном случае и психология испытала на себе это превращение понятий. Сравнительный взгляд на внутреннюю жизнь обнаруживает у различных существ всюду однородные формы ее обнаружения – ощущение и представление, чувствование и стремление и всюду одинаковые законы и навыки во взаимном сочетании и взаимодействии этих проявлений. Ради такой однородности, неведомых носителей этих изменяющихся явлений стали обозначать одинаковым именем: чем бы они ни были, они должны называться душами, как скоро они сходятся в том, что облекают свои внутренние состояния в эти своеобразные формы. А между тем первоначальное содержание, выражаемое этими отдельными существами на однородном языке, может быть очень различным, даже почти несравнимым. Таким образом, слово «душа» получило незаметно противоположный смысл: имя, обозначавшее сходное обнаружение внутренне различного, сделалось именем, обозначающим внутренне-тождественное само по себе существо, к которому различие привешивается только в виде внешнего придатка. В том будто бы должна состоять истинная и существенная природа этого носителя, что он – душа, которой присущи способности ощущения, чувствования и желания, а что именно он должен ощущать, как чувствовать и желать, это зависит от других условий – телесной организации, жизненных отношений и т. п., каковыми и объяснялось разнообразие в раскрытии совершенно однородного в себе душевного существа всех созданий.<sup>631</sup>

Но то неопределенное нечто, которому предстоит ощущать, чувствовать и стремиться, должно же, чтобы иметь возможность проявить какую-нибудь из этих деятельностей, существовать еще ранее того, – быть особым устойчивым субъектом, природа которого должна определяться известным качественным содержанием; указанные различные деятельности будут вытекать тогда из этого содержания уже как простые следствия. Могут, пожалуй, возразить на это, что и в критикуемом мнении утверждается то же самое: душа представляется как субстанциальное существо, но при этом качественное

содержание, составляющее природу этого существа, указывается именно в тех нам известных элементах – представлении, чувствовании и воле, вместо того, чтобы считать их следствиями какого-то другого нам неизвестного качества. Но это-то утверждать, по мнению Лотце, и невозможно. Душа ведь не постоянно проявляет активность в каждой из указанных трех форм деятельности, а если бы и было так, то вся эта активность должна бы стоять в зависимости от воздействия внешних возбуждений. Но чем же тогда была бы душа в тот момент, когда она не проявляет себя в деятельности, или тогда, когда отсутствуют внешние возбуждения? Очевидно, и в том и в другом случае она *не существовала бы вообще*: смена существования и несуществования, вполне понятная, если считать душу результатом внешних обстоятельств, недопустима, если считать ее за особое существо, противостоящее их изменчивости.<sup>632</sup> Имя души в обычном словоупотреблении и понимании есть не более как *феноменологическое выражение*, которое, подобно химическим понятиям кислоты или щелочи, обозначает только *форму реакции*, присущей целому ряду элементов, в прочих сторонах своей природы оставшихся неопределенными. И, продолжая это сравнение, можно, сказать, что как различные кислоты по своим элементам и иным свойствам достаточно разнятся друг от друга, хотя и имеют общее свойство остроты, или как отдельные материи, образующие землю, во многих отношениях различаются друг от друга, хотя свойством тяжести обладают все, так и те субстанции, которые, под влиянием обстоятельств, все производят ощущения, чувствования и стремления, в корнях природы своей, однако, различаются друг от друга.

Вывод отсюда, прежде всего тот, что нет никакой необходимости утверждать тождество всех душ и относить разнообразие их развития на счет одной только телесной организации и внешних условий,<sup>633</sup> и, во-вторых, тот, что нельзя смотреть на души, как на бессодержательные точки опоры для пустых и общих способностей – разума, не имеющего направления, и воли, не имеющей предмета. Как ни важно для

души содействие телесной организации и возбуждение со стороны внешних впечатлений, все же она не есть нечто, изначально лишенное своего собственного содержания, но, напротив, в силу этой своей первоначальной и специфической природы, она может дать и тем общим способностям определенную форму применения. Понятие души, следовательно, нужно мыслить, как определенное специфическим коэффициентом, которым обозначается особенность известного органического рода, а может быть, даже и индивидуума, и который всюду заявляет себя и в механическом течении душевной жизни, подчиненном общим законам.<sup>634</sup>

Из этих общих рассуждений Лотце понятно, в частности, и его учение о специфической природе души человеческой.

б) **Душа и дух.** Многими чудесами наполнен шар земной, но нет в нем ничего удивительнее человека.<sup>635</sup> В чем же зерно его величия? Может быть, человеку присуща особая способность, характерная именно для существа человеческого, которая выводит его развитие далеко за пределы чисто животной деятельности? Или же мы должны предположить в нем только высшую степень развития тех же задатков, которые свойственны и царству животных? Сравнение высших вершин нашей культуры с маловразумительными и бессвязными проявлениями окружающей нас душевной жизни животного мира показывает такую бездну расстояния между обеими сферами бытия, что, по-видимому, всего естественнее признать справедливость первого предположения. Поэтому еще в древности существовал взгляд, противопоставлявший чувственной душе, которая приписывалась животному миру, разумный дух как высшую силу, которая, составляя удел только человеческого рода, дает высшее направление и способностям чувственного ощущения и стремления. Но это имя духа, по Лотце, несомненно остается только именем: в нем, конечно, могут быть совмещены все те неизвестные особенности, благодаря которым человеческое развитие в своих успехах стоит столь высоко над всею прочею земною действительностью, однако причины этих успехов едва ли чрез



то делаются яснее. Наш философ считает невозможным вернуться опять к тому делению нашей личности, которое видит в душе и духе два различные, друг от друга отрешимые существа, – причем первое считает смертным дыханием, преходящим вместе с телесным образом, а дух продолжающим свое существование и за пределами земной жизни и направленным к высшим задачам.<sup>636</sup> Почему же, однако, не допустить подобного деления? Прежде всего, по-видимому, потому, что разделялось бы то, что по существу должно быть единым. Однако Лотце не в этом видит главную слабую сторону, указанного деления: как бы неясно ни мыслилось всегда взаимное отношение между духом и душою, все же трудности для составления определенного понимания этого взаимоотношения не преодолимы, для иллюстрации чего Лотце и представляет в общих чертах возможную в данном случае теорию.<sup>637</sup> Важнее другое: это предположение о соединении в одном существе двух сил, подобно двойной звезде освещающим движение нашей жизни, возникает вследствие того, что мы, прежде чем рассуждать о развитии человека, начинаем с наблюдения над животным миром. Оставь мы последний в стороне и начни прямо с человека, – чувственная душа, как лишний промежуточный член, совсем выпал бы из наших соображений, и остался бы один только дух. И разве те же самые отправления, какие приписываются чувственной душе, не мог бы с такою же легкостью непосредственно производить и сам дух с помощью тех же составных частей тела? Если укажут на затруднения, какие могут возникнуть при объяснении взаимодействия между духом и телом, то эти затруднения не больше тех, какие встречаются при объяснении взаимодействия и между душою и телом, и вводимое для такового объяснения промежуточное звено не только не разрешает, но даже еще более усложняет загадку.<sup>638</sup>

Взгляд, резко разделяющий в человеческой психике дух и душу, как особые существа, в философской рефлексии нового времени не находит сочувствия: теперь скорее склонны или под духом и душою разуметь не особые существа, а различные ступени или потенции одного и того же сверхчувственного

существа, или же превосходство духа выводит из высшей какой-нибудь способности, напр., разума, которым он наделен и в котором отказано чувственной душе. Первый взгляд Лотце находит неясным по своему смыслу; что же касается последнего, то он, по мнению нашего философа, после некоторого исправления, может вывести на торную дорогу. Если, следуя этому взгляду, хотят представить дело так, что душе придается в виде разума какая-то новая способность, для которой и основания не было раньше в самой природе души, то с таким представлением Лотце не может согласиться. Вещь по ее сущности не терпит никаких инородных прибавок, и если кажется, что к какому-нибудь существу привходит такая способность, которая отсутствует у других, ему подобных, то это значит только, что последние в действительности и не были подобны первому и что таинственный ствол его природы, к которому должна была привиться эта способность, иной, чем в сродных существах, лишенных этого прироста. Так и душа не может принять добавочного к своей природе дара в виде новой способности, если бы он не имел раньше основания в этой ее природе, из которой бы или с необходимостью должен был, или же, при наступлении благоприятных обстоятельств, мог развиваться. Если же так, то мы приходим к ранее установленному положению, что существо и характерные особенности души заключаются в присущем ей специфическом содержании. И вместо того, чтобы искать в человеке животную душу, к которой, как к низшего рода дичку, прививалось бы отличное высшее влечение, мы, напротив, должны с самого начала видеть в человеческом духе своеобразное существо, характерная природа которого уже действительна даже в простейших и низших обнаружениях его деятельности, хотя в полном своем значении и противоположности душе животных она выступает яснее уже в последних плодах своего развития.<sup>639</sup> Во всяком случае, то высшее и своеобразнейшее, чего достигает душа в своем развитии, имеет свое основание в том, что составляет самое глубокое и самое первоначальное в ее природе.<sup>640</sup> Итак, мы не можем думать, что душа человека по существу равна душам животных, и тем только отличается от

них, что к ней привходит добавочная высшая способность: нет, чем бы человек ни был, он должен быть неделимым целым, равно как чем бы ни были души животных, они представляют собою живодейственные, завершенные в себе, идеи, каждая будучи единою в себе самой и обособленную от других.<sup>641</sup>

**в) Специфическое содержание души человеческой и ее отличие от души животных.** Но в чем же специфическое содержание души человеческой? Это – самый важный вопрос в психологии.<sup>642</sup> По-видимому, существенное содержание души ясно обнаруживается в том, чем раскрывает себя душа в процессе своего развития.<sup>643</sup> Вещи всегда суть то, чем они себя заявляют, и потому в высшем развитии человека и может заключаться та его особенность, которая непроходимую пропастью отделяет его от мира животных.<sup>644</sup> Однако разумение того, что представляет собою душа в своем развитии, могло бы нас удовлетворить вполне только в том случае, если бы мы имели какое-либо ручательство за то, что в известной нам части ее развития раскрывается пред нами вся глубина ее существа. Но ведь душа не вырастает в такой наглядный и устойчивый экземпляр, как растение, о котором мы знаем, что вся скрывавшаяся в ее зародыше образовательная сила совершенно изживается от первых ростков до созревания семян во всем известных и для бесчисленных индивидуумов однородных формах растительности. Духовное существование, в противоположность телесному, не имеет определенного числа представлений, чувствований и стремлений, которые также образовали бы его нормальный состав, как нормальный состав тела ограничен, положенным числом членов: между отдельными элементами внутренней жизни вовсе не происходит такого ритмически предопределенного круговорота отправлений, как между органами тела, а если, допустим, происходит, то отнюдь не в нем состоит внутренняя жизнь, а в той неизмеримо разнородной и своеобразной мелодии, в какую эти постоянные аккорды располагаются у каждого из существ по поводу внешних возбуждений. Впрочем, и эта мелодия не представляет еще верного образа духовной жизни, потому что она вызывается в душе внешними раздражениями, между тем как истинная и

собственной природы души, то, чего она сама хотела бы, заключается не в этой слышимой мелодии, но в неслышной и не связанной никакими определенными интервалами форме, величине и своеобразности той эластичности, с какою она усваивает это чуждое себе и приобретает в нем определенный облик. К этому нужно добавить еще то, что ряд поводов, возбуждающих душу к самораскрытию, бесконечен, что есть тысячи препятствий, могущих задержать развитие задатков, которые, тем не менее, в ней находятся, что уже в этой жизни нас часто изумляет новизна отзвуков души на неновые по существу впечатления, что, наконец, в иных формах существования, предполагать которые нас заставляет собственный смысл земного развития, могут обнаружиться новые, доселе нам неизвестная, способности души. Итак, следовательно, мы не можем думать, будто в духовной жизни природа ее зародыша исчерпывается сполна в ее фактическом развитии. И самого этого развития мы не могли бы вполне понять, если бы не находили в том, что такое душа сама по себе, законодательно-творческой формулы, которая, восполняя то, чего не может показать нам опыт, научает нас вносить смысл и связь и в ту отрывочную часть развития, которая доступна нашему наблюдению. Таким образом, вопрос о том, что такое душа, есть собственно вопрос о той идее, которая внутри каждой отдельной души развивает себя в многообразии различных деятельностей, как своих естественных последствий;<sup>645</sup> иначе говоря, полное содержание души, как и всякой вещи, нужно видеть в том смысле, который осуществляется ею самым различным образом и в самых различных формах развития.<sup>646</sup>

Как же ближе определить это содержание или идею души? Яснее всего Лотце отвечает на это в трактате «Instinct»,<sup>647</sup> Здесь, отметив, между прочим, что, если по обычному мнению все души суть однородные субстанции, различающиеся только по способностям и силам, то он держится убеждения, что, напротив, души сами по себе несравнимы, тогда как их способности и силы однородны, и что, если мы хотим понять жизнь какой-нибудь души, то должны выяснять то

специфическое содержание, которое приняло эту форму психического существования и которое определяет, что собственно должно быть произведено путем общих вспомогательных средств – представления и ощущения, – Лотце констатирует вместе с тем, что «этого специфического содержания, составляющего собственное существо каждой отдельной души, мы непосредственно не знаем, хотя косвенным телеологическим путем может составить относительно его некоторое убеждение». Существо души всегда должно соответствовать ее назначению – ее цели: если можем мы указать высшую цель, господствующую над жизнью души, то путем обратного из нее вывода могут быть представлены особенности, присущие этой душе, как необходимые для этой цели предварительные условия. Какая же цель душевной жизни? Следуя тому же телеологическому пути, мы должны центральным пунктом развития души человеческой назвать моральные идеи и на нашем предназначении к нравственной жизни тем же методом обратных выводов обосновать весь остальной строй нашей души. Так, должно будет показать, что и почему наша воля, но отнюдь не познание, свободно, почему, далее, формы познания и основные понятия, которым мы подчиняем связь всех вещей, суть именно таковы, каковы они в действительности, ибо мнение, будто бы они могут быть объяснены также и из механического столкновения отдельных представлений, как его результаты, представляет только ложную отговорку новейшей психологической школы. Наконец, в этом же предназначении человеческой души лежит основа того, почему в ней нет таких инстинктов, которые всецело заполняли бы ее, как, напр., душу животных, – именно не заложено никаких отдельных доминирующих, навязчивых идей. Ибо идея блага, которую мы во всяком случае можем поставить в параллель с инстинктивными идеями животных, не относится по содержанию своему к определенному случаю, к определенному делу, а только к постоянным отношениям очень разнородных поступков. Душевной жизни животных, пусть мы ее в иных случаях находим даже очень похожую на человеческую, мы не можем однако поставить ту же самую цель моральности, и это

различие указывает на совершенную иную природу субстанции, лежащей в основе таких психических явлений. Какова бы ни была внутренняя жизнь души животных, – о чем мы ничего не знаем, – предназначение ее во всяком случае отнюдь не этическое и не нуждается в свободе выбирающей воли: оно состоит отчасти в эстетической значимости ее явлений, отчасти же в целях, какие она выполняет, в экономии мироздания. На это она более всего рассчитана, и место совести, которая, в виду принудительности и независимости от произвола ее приговоров, может быть названа высшим человеческим инстинктом,<sup>648</sup> у животного занимает детерминирующая инстинктивная идея, как таковая, которая собственно здесь принимает форму психической жизни. Гегельянец сказал бы, что душа человека есть сознающая себя этическая идея, а души животных суть, напротив, различные сознающие себя натуральные идеи. Как ни рискованно, по другим соображениям, это выражение, оно обозначает, тем не менее, одно с достаточною ясностью, именно то, что в душах людей и животных не однородными субстанциями случайно обнаруживаются разнородные способности, но что, напротив, совершенно несходная, характеризующаяся вполне различным содержанием идеальные существа, приняли сходную форму душевной жизни и, раскрывая ее, согласно природе своей, в различных направлениях, проходят различные пути развития, каждоесообразно своей цели. Как в человеке преобладает идея блага, так и в душах животных, можно с полным основанием думать, существуют отдельные и специальные детерминации к определенным поступкам, которые для животных также самопонятны, как для нас самоочевидны зависящие от нашего морального предназначения законы нашего познания. Имя врожденных или привсозданных идей, конечно, здесь не целесообразно, потому что предполагает нечто, чему они привсозданы, и таковым мы должны потом опять считать абстрактное душевное существо, т. е. существо. которого деятельность выражается в восприятии, чувствовании, представлении. Дело, напротив, нужно понимать совершенно обратно: не восприимчивость и представляемость составляет

основной характер душевной субстанции, к которой потом уже привсоздана детерминирующая инстинктивная идея, но содержание этой последней или, лучше сказать, зачаток ее лежит в первоначальном существе, и образует то его качество, которое потом. если существо принимает форму психической жизни, должно выражаться в виде инстинктивного представления или идеи.<sup>649</sup>

Соответственно этому, понятно различие, делаемое все же иногда у Лотце между душой и духом: это – не что иное, как различие между душою, взятою отрешенно от содержания ее опыта, и тою же самою душою, поскольку она опытом жизни достигает соответствующего ее назначению содержания знания, чувства и воли.<sup>650</sup>

Указывая основное отличие души человеческой от души животных, заявляющее себя и в деталях духовного строя человека, в тех особых способностях, которые составляют его превосходство над миром животных, Лотце считает нужным при этом оговориться, что не имеет намерения рассуждение о существенных свойствах человека предварять далеким окольным путем естественно-исторического обзора царства животных.<sup>651</sup> Подобная затея основывалась бы на философском предрассудке, уничтожение которого для Лотце всего более желательно. Только карикатурой глубокомыслия является часто повторяемое утверждение, будто бы невозможно совершенно познать человека, не обзрев раньше всех низших членов животного ряда, стоять на вершине которого будто бы и составляет существенное значение бытия человеческого. Какое педанство – думать, будто человека понимает только тот, кто прежде понял инфузорию, насекомое и лягушку! Какая дерзость сказать это в виду тысячелетий человеческой истории, в продолжении которых в страстной борьбе без сомнения тысячекратно чувствовалось все значение человеческого существования! И, уже конечно, герои, которые вели эту борьбу, сознавали себя при этом не главами млекопитающих и те мыслящие люди, чьи открытия пролагали новые пути для прогресса культуры, руководились при этом не думами о величине расстояния, которое в ряду животных отделяет

человека от какого-нибудь пресмыкающегося. Познание человека означает, прежде всего, познание его предназначения, средств, которые даны ему для достижения последнего, и противостоящих препятствий; если же здесь укажут, сверх того, на некоторый интерес сравнивать человека и его жизнь с жизнью окружающих созданий, которые идут своим собственным путем, то такое соображение слишком малой цены и значения, чтобы полагать его в основу указанных – наиболее важных.<sup>652</sup> Но, высказывая такой взгляд, Лотце хочет выразить только ту мысль, что установление постепенности в ряду творений не может считаться за преднамерение природы, однако этим он вовсе не думает отрицать различной ценности существующих уже типов, сравним ли мы их по большему или меньшему богатству видообразования и членосостава, или же по высоте и широте их жизненных целей.<sup>653</sup>

Своеобразная природа каждой души идет навстречу внешним условиям, при которых она развивается. Не изменяя общих законов психического механизма, которым подлежит каждая душевная жизнь, эта природа, как всюду проникающий своим действием специфический коэффициент, изменяет однако вид того результата, который возникает из применения тех законов, и этим путем образует основу своеобразного направления и высоты позднейшего развития. Действенность этой основы без сомнения может ограничиваться препятствиями, но никакое благоприятное стечение обстоятельств не заменит ее там, где она отсутствует: зародыши могут захилеть везде, а потому и человеческое развитие не всюду может выполнить свое назначение, тем не менее, даже и при скотском одичании, человеческий дух еще сохраняет в себе способность к улучшению, которая в душе животного, и при самых благоприятных обстоятельствах, отсутствует.<sup>654</sup>

То, чем одна душа отличается от других и что именно в интересующем нас случае отличает душу человеческую от животной, то, как уже было сказано, не привходит в виде отдельной и обособляемой формальной составной части к другим частям, остающимся неизменными, или в замену какой-



либо отпадающей из них, но представляет нечто в роде особого, трудно определенного колорита, распространяющегося на всю картину внутренней жизни.<sup>655</sup> Если сравнить жизнь человеческой души с жизнью души животных, то указанный колорит в первой, имеющей этическое предназначение, вообще заявляет себя в том особом смысле, который осуществляется при посредстве элементов душевной жизни и который все частные результаты ее процессов облагораживает тем значением, какое придается им, как выражениям устойчивого и связного в себе самом жизненного плана. Единство, состоящее только в том, что разнообразные деятельности вытекают, как равно необходимые следствия, из основы одной и той же природы, без сомнения, присуще и всякой животной душе; но в человеческом духе выступает, поверх всего этого, еще характерная черта методической работы развития, которая собирает весьма многообразные средства для осуществления одного, – именно образованности в широком смысле, предносящейся ей в виде цели и предназначения.<sup>656</sup> Помня о предназначении, данном ей божественным всемогуществом, взирая на него как на цель, которой должно достигнуть, душа приводит в соответствующий строй свою внутреннюю жизнь, распределяя свои состояния и явления. И кто мог бы настолько понять это предназначение, что сумел бы выразить его в одной исчерпывающей формуле, тот мог бы понять также и внутреннюю необходимость, с какою отдельные явления психической жизни связаны друг с другом, – связаны не потому, что они аналитически вытекают одно из другого, но потому, что разумный смысл всей жизни души приводит их в такую, а не иную синтетическую связь. И только объединяя это предназначение души в одно понятие с ее природою, можно утверждать, что в природе души заложена та внутренняя необходимость, с какою последовательно из нее вытекают все частные вторичные законы ее деятельности.<sup>657</sup>

Нужно сказать, что такого же взгляда на душевную жизнь держится как стоящее вне ученой школы обычное мнение, так и та особая форма психологии, которая охотно, под особым именем учения о духе, отличает себя от других обработок этой научной области: и там и здесь главный интерес

любопытности направлен не на механизм хода духовной жизни, а на ее единую всеобъемлющую тенденцию, из которой, как согласные между собою функции, выводятся уже способности, деятельности и навыки души, и истинное существо духа ищут собственно в том, чего он *хочет* всею своею деятельностью, полагая, что поняли его, если в каждом из его многообразных проявлений распознали выражение этого его стремления, а в связи всех их – единство последнего, т. е., говоря иначе, и здесь существо души полагается в ее идее.<sup>658</sup>

г) **Разум, как основа частных отличительных черт человеческой психики.** Выяснив общую отличительную особенность души человеческой, Лотце указывает детальные отличия ее от души животных. Основною из этих частных отличающих человека черт служит разум. Если существенная специфическая особенность души человеческой в том, что она «сознающая себя этическая идея», что она предназначена осуществлять в своей жизни нравственные задачи, то главным вопросом для человека должен быть вопрос о цели жизни. Но решить этот вопрос человек может только тогда, когда составит себе связный взгляд на мировое целое и на свое положение в последнем.<sup>659</sup> А если так, то специфическая особенность души человеческой необходимо предполагает присутствие в ней специфической же способности к составлению такого взгляда. Такою способностью является человеческий разум. Разум, как уже и было указано, не представляет чисто познавательной или мыслительной способности: в нем есть и элемент оценивающего чувства и нравственного побуждения. Точнее говоря, в нем и глубочайший корень, из которого исходят все три главные способности человека, и регулирующий центр, от которого они получают высшее, соответствующее идее человека, направление своей деятельности. Как в создании целостного взгляда на мир и положение в нем человека разум проявляет себя со всех трех сторон своей природы – мыслительной, эмоциональной и нравственной, так и в осуществлении вытекающей отсюда цели человеческой жизни он выступает как начало, нормирующее последнюю по всем трем указанным сторонам. Так как высшее единство и нашему

миросозерцанию и направлению всей нашей жизни дает идея безусловного, в котором находит свое завершение и удовлетворение и ум и сердце и воля, то способность разума может быть определена, в виду своей основной тенденции, как способность к познанию Бесконечного, получая чрез это религиозный характер. Таков в существе взгляд Лотце на способность разума, устанавливаемый из снесения всех относящихся сюда мест.

Прежде всего, разум является специфическою особенностью души человеческой именно как *способность познавать Бесконечное*. Если говорит Лотце, мы в имени Бесконечного желаем объединить то, что, как господствующий закон и как предъявлявший требования идеал, противостоит отдельным конечным формам существования, то можно сказать, что способность – познавать Бесконечное, есть отличительное дарование человеческого духа, и мы думаем, вместе с тем, что эту способность не опыт привил нам и не его многообразное содержание своим на нас воздействием, но что, имея непосредственную основу в природе нашего существа, она нуждается в благоприятных условиях опыта только для своего развития.<sup>660</sup>

Человек имеет неуклонное стремление сводить многообразие действительного к безусловной Причине;<sup>661</sup> но наши представления о Боге и божественных вещах тогда только удовлетворяют нас, когда они соответствуют общим законам мысли и тем истинам, которые наш разум представляет нам в качестве обязательных для каждого предмета нашего обсуждения. Соответственно этому разум наш не может полагать Бесконечное ни в каком-либо законе, ни в какой-либо идее, ни в миропорядке: только в существе, способном действовать и страдать, мы находим то единое, которое дает связь множественности конечного и возможность взаимодействия отдельным вещам, и только в духе самосознающем, самообладающем и существующем для себя, т. е. личном, а не в какой-либо субстанции, развивающейся по слепому влечению, открываем мы то существование, которое по истине может приличествовать Высшему.<sup>662</sup> Это во-первых,

а во-вторых, так понимаемому Безусловному разум, на основании тех же присущих ему начал мысли, прилагает предикаты истины и блага, причем истина или то, что мы называем совокупностью вечных истин, не создается божественным всемогуществом, а есть только природа, способ, вечный навык его действия: всемогущество – не полное и ничего действительного не означающее понятие, если вместе с ним не мыслится вечная истина как направление и образ ее действия. Тоже, что об истине нужно сказать и о благе,<sup>663</sup> с той только разницею, что благо в Безусловном преобладает над истиною. Если добавить к этому, что благо в Божестве мыслится как «вкушаемое блаженство», т. е. обладание полнотою нравственных идей мыслится в нем неразрывным с наслаждением их ценностью или с блаженством, что Бог – живая любовь, желающая блаженства других,<sup>664</sup> то в таких чертах ясно заявляет себя сходство Безусловного Лотце с личным Богом христианской религии. Мир предначертан этою творческою Любовью, как идеальное целое, из которого вся природа и история получает совокупность своих задач.<sup>665</sup> Естественно, если, при такой точке зрения, Лотце ставит способность к познанию Бесконечного во внутреннюю связь с религиозными стремлениями человека. На религиозную истину, по его взгляду, следует смотреть, как на восполнение того образа вселенной, который человеческий дух в своей земной жизни может составить только в начальном – по указаниям своего ограниченного опыта, но не в завершенном виде. Все стремления духа имеют одинаковое право на то, чтобы находить свое удовлетворение в религии. Не только познание, непрерывно связывающее отдельные друг с другом, требует окончательного завершения, которое дается ему формою мирового целого и природою безусловного, лежащего в основе отдельных явлений, но и сердце требует разъяснения касательно происхождения и значения того пестрого смешения безобразного и прекрасного, которое оно находит в мире, и моральный дух хочет найти успокоение от тех противоречий, которые, по-видимому, в полной силе заявляют себя между

естественным миропорядком и нравственную справедливостью.<sup>666</sup>

Однако и вне сферы религии мы встречаем опыты создать такое удовлетворяющее запросам всего человека мировоззрение: такие опыты разум делает в философии. И в своем нормальном движении к достижению этой цели разум исходит, по Лотце, из того же стремления, как и религия, – стремления дать удовлетворение высшим запросам и ума, и чувства и воли, – что вполне естественно, если иметь в виду его не интеллектуальную только природу. Если взять прежде всего человеческую мысль, то здесь деятельность разума видят в высшем познавательном стремлении, которое направляется к тому, чтобы дать единство нашему миропониманию и привести к завершению наш опыт. Действительно, говорит Лотце, здесь мы имеем дело с новой и особою формою соотносящего мышления, которая в действительной жизни духа выступает столь знаменательно, что не может не быть отмеченною.<sup>667</sup> Конечно, в этом отношении разум родственен другой способности познания – рассудку: оба они стремятся объединить многоразличное, тем не менее между ними большая разница, поскольку объединяющая деятельность рассудка ограничивается отдельными явлениями или группами явлений, а объединяющая деятельность разума стремится охватить всю действительность как целое, поскольку рассудок не ставит себе вопроса ни о цельном образе и общей связи всего мира, ни о той общей и высшей причине, в которой найдет свое завершение ряд устанавливаемых им частных причин, ни о высшем законе, на который опираются отдельные законы, ни о том безусловном бытии, в котором в конце концов имеют свою основу многоразличные условные реальности. Но все эти вопросы ставятся разумом, который исходит из особого ему только, но не рассудку, свойственного основоположения, что совокупность действительности может иметь существование только как совершенное единство и целостность.<sup>668</sup>

Нельзя утверждать, конечно, ни того, чтобы разум разрешал поставленную им себе загадку, ни того, чтобы и рассудку когда-либо удалось вполне разрешить свою менее трудную задачу. И

здесь и, тем более, там много затруднений и препятствий. Разум собственно может только высказать самые общие требования, ожидая удовлетворения их от всякого опыта, отваживающегося представить целостное и единое мировоззрение, и никогда вполне не получая такового удовлетворения. Впрочем, под гнетом различных до противоположности интересов, с какими наши желания и потребности вовлекают нас в окружающую наличную действительность, разум часто впадает в недоумение и относительно смысла своих собственных требований, почему стремления его требуют для своего прояснения помощи науки и дисциплины планомерного образования. Тем не менее, в своем размахе они обнаруживают своеобразную и достойную внимания деятельность духа, источника которой, по убеждению Лотце, должно искать не в одной только представляющей и соотносящей природе души, но и в других чертах ее существа<sup>669</sup> – чувстве и воле.

Более того; основу разума, по взгляду нашего философа, нужно видеть собственно в чувстве, – как оценивающей способности и источнике ценностей. Если вселенная, по требованию нашей мысли, должна представлять собою целое и внутренне замкнутое единое, вместе с тем, однако, охватывающее собою все отдельные вещи, то в этом и других требованиях мы следуем уже не одной только склонности равнодушного рассудка, для которого его предмет был бы немислим без этих условий, но и внушениям воспринимающего ценность разума, который отвергает даже и мыслимое, поскольку оно только мыслимо, а не получает, вместе с тем, признания своего значения в мире за внутреннюю ценность своего содержания. Рассудок сам по себе, пожалуй, нашел бы многое такое возможным и сообразным с законами своей деятельности, что разум отвергнет за его внутреннюю недостоверность; но последний может, с другой стороны, потребовать многого такого, что рассудку не удастся понять в своих формах мышления.<sup>670</sup> В чувстве ценности вещей и их отношений наш разум обладает таким же в серьезном смысле

откровением, как в основоположениях рассудочного исследования он имеет необходимые орудия опыта.<sup>671</sup>

В столь же внутренней связи стоит разум и к третьей способности души – нравственно-волевой. Здесь он проявляет себя как деятельный или практический разум. Если теоретический разум стремится создать единое и целостное мировоззрение, то разум практический стремится положить в основу этого мировоззрения убеждение, что «мир имеет смысл и разум и по существу предназначен к достижению высшего нравственного блага».<sup>672</sup> Элемент оценивающего чувства и здесь заявляет себя существенным образом. Нравственные идеалы деятельного разума различны в различные эпохи и на различных ступенях культуры, но каково бы ни было их содержание, осуществление их на деле всегда ощущалось как долг, и нравственные принципы каждого времени одобрялись душою иначе, чем истины познания: они являлись приговорами воспринимающего ценность чувства. Образованность считает себя уже переступившею ту точку зрения, которая сознание наших нравственных обязанностей выводит из нравственного чувства. Конечно, содержание существенных нравственных заповедей является столь ясным для нас, что мы думаем, будто их внутренняя необходимость должна с такою же непосредственностью оказывать на нас давление, как простейшие принципы познания оказывают действительность на всех людей, по крайней мере, в виде бессознательных приемов. Но сравнение этого содержания у различных народов и отдельных лиц показывает нам, что везде настроения и поступки суть объекты определяющего ценность разума, причем способность его распознавать в определенных формах деятельности ценность искомого им идеала подвержена таким же заблуждениям, как и попытки к высшему познанию вещей разума теоретического, и мир нравственных убеждений является результатом образования. Не отрицая важного значения образования в этом случае, Лотце, однако, настаивает, что из одного образования нельзя выводить нравственности, что последняя имеет корни свои в глубине духа: отнюдь не происходя в качестве побочного придатка из

упражнения одной только нашей представляющей деятельности, нравственное покоится, наоборот, на этой основе чувства, которое гораздо характернее, чем познание, обозначает истинную природу духа и своим влиянием самым очевидным образом проникает и усилия нашего познающего рассудка.<sup>673</sup>

В виду такой внутренней связи разума с чувством – органом нравственной и эстетической оценки вполне естественно, если Лотце признает вместе с Кантом примат практического разума пред теоретическим. По убеждению, нашего философа, способ Канта заполнить пробелы теоретической философии постулатами практической неосновательно подвергся порицанию. И, прежде всего, можно согласиться уже с тем положением Канта, что практическому разуму принадлежит примат пред теоретическим. Кант выражает этим только ту мысль, которая очень часто заявляет себя и под другими формами, именно, что полное доверие к истине того, что для нас мысленно необходимо, основывается на убеждении: «мир имеет смысл и разум и по существу предназначен к достижению высшего нравственного блага».<sup>674</sup>

Будучи глубочайшею идеальной основой собственно человеческой духовной жизни и являясь специфическою чертою человеческого духа сам по себе, разум налагает особый, специфически человеческий опять, отпечаток на всю душевную жизнь человека, как она многосторонне проявляется в его познании, чувстве и воле.

Разум есть способность непосредственно сознать в себе *вечные истины*, как только внешний опыт представить сознанию такой факт, относительно которого надлежит, по масштабу этих истин, изречь суждение, главным образом, в виде нравственного одобрения или неодобрения.<sup>675</sup> Эти истины, которым научное знание дает безусловную веру, прирождены нам в выше разъясненном смысле и в основе своей представляют собственно только природу самого разума, выраженную в форме принципов его деятельности познавательной<sup>676</sup> и нравственной.<sup>677</sup> Корнем всех их служит присущая разуму «идея единой самоценной и обязательной



истины», а также «предчувствие некоторой всеобщей меры и права», по которым должно измерять всякую действительность – эти общие и неизгладимые черты человеческого духа, на которых основывается все развитие последнего<sup>678</sup> и покоятся все частнейшие отличия человека от животных.

Так уже обычное мнение, насколько оно выражается в обиходном языке, отмечает у животных много сообразительности, много комбинаций мыслей, а у некоторых даже поразительную сметливость, и тем не менее оно отказывает им в *рассудке*. Животные грезят во сне, да, без сомнения, и наяву думают об отсутствующем и будущем, но едва ли мы станем говорить об их воображении, а уж в *фантазии* решительно им откажем. Несомненно, они имеют чувствования, и не только грубые, связанные с телесною стороною жизни, – мы говорим, напр., о верности одного и благородстве другого, – но в целом, *задушевность* и *сердце* мы предоставляем только человеку. Нельзя не допустить в животных страстных возбуждений и не видеть, что некоторые из них у иных пород подавляются и предупреждаются дисциплиною; тем не менее, *свободное самообладание* мы приписываем только одному человеку, хотя и должны согласиться, что он собственно никогда не дает вполне очевидного доказательства в пользовании своей свободой.<sup>679</sup>

У человека, напротив, под воздействием указанных «идеи» и «предчувствия», уже в приемах чувственной стороны духа обнаруживается склонность определять для каждого содержания ощущения его закономерное место среди других, в каждом испытываемом удовольствии чувствовать собственное превосходство того, что доставляет наслаждение, и распространять свою деятельность по всем направлениям – не исключительно для того только, чтобы доставлять выгоду приятного подспорья собственному я, но вместе и для того, чтобы в своем собственном наслаждении приготовить место и для ценности вещей и событий самих по себе. Ту же самую тенденцию мы видим и в языке, который, как бы он ни был беден, нигде не представляет собрания восклицаний, в каковых душевное возбуждение только находило бы себе выход: всюду

он является образом законного и общезначущего порядка, по которому сплетаются отношения вещей. Так предваряет язык работу познания или является самым ранним и естественным его выражением, потому что и знание, свойственное человеческому духу, возвышается над течением представлений животной души ясным сознанием существования всеобщей и необходимой истины.<sup>680</sup> Когда на рассудок и на его деятельность – мышление смотрят, как на отличительную особенность человека, то это понимается в том смысле, что человек не только позволяет течению представлений совершаться так, как оно происходит по механическим законам, но и проявляет такую деятельность, которая отделяет друг от друга несопринадлежащие представления, сопринадлежащие же не оставляет в их фактической только связи, но и дает себе отчет, при помощи общих понятий и принципов, в том, на каких основаниях они являются сопринадлежащими. Нет никакого основания приписывать столь далеко простирающуюся рефлексия животным, чтобы сделать возможными для них целесообразные поступки и сообразование с обстоятельствами, так как для них достаточно обыкновенное течение представлений, постепенно ассоциирующее в прочные связи сопринадлежащее.<sup>681</sup> Если выше отмечено было различие этой рассудочной функции от функции высшей способности разума, то теперь следует подчеркнуть, что ясные и неопровержимые принципы рассудка, также составляющего отличительную особенность души человеческой, суть не что иное, как возникавшие из глубины разума единственные способы, которыми с нашей человеческой точки зрения удается осуществить то, в чем заключается собственный смысл и цель разума, т. е. сведение многообразной действительности к единству внутренне-связного целого.<sup>682</sup> Конечно, чувство удовольствия и неудовольствия, равно как естественное побуждение – одного искать, а другого избегать, свойственно и человеку и другим живым тварям, но неизгладимая идея обязательного долга, сопровождающая нашу деятельность и наши чувства, и самосуд совести отличает и здесь человеческое существо, как звено духовного царства, от чисто естественной и

страстной жизни животного мира.<sup>683</sup> Мы ничего не знаем о первом психологическом возникновении простейших основоположений совести и потому имеем основание считать их за одну из тех реакций первоначальной природы духа, которые никогда не могут быть объяснимы, вопреки нередким попыткам к тому, внешними воздействиями, хотя, конечно, и нуждаются в них для своего пробуждения вообще. Нравственные истины существуют для того, чтобы определять волю. *Волю* мы также приписываем только человеку: животным мы не вменяем того, что они делают, потому что смотрим на их действия, как на естественное следствие влечений, а не как на поступки воли. Влечения же первоначально суть только чувства, и именно большею частью – чувства удовольствия или беспокойства; но обыкновенно они связаны с побуждениями к движениям, а эти движения, в начале рефлексивные, в конце концов, после более или менее длинного ряда ошибок, становятся средствами к устранению указанного неудовольствия. У животных возникают влечения целесообразные, в которых чувство соединяется с представлением действия, устраняющего неудовольствие. Таково же множество так называемых поступков человеческой жизни, о которых несправедливо говорят, будто они – дело воли: о воле мы в праве говорить только тогда, когда с полным сознанием обсуждаются и сравниваются мотивы к различным поступкам и их относительная ценность и потом уже одобряется решимость на один из них.<sup>684</sup>

## Глава III. Душа в ее взаимодействии с телом

## §8. Тело как орган и как граница души

Хотя душа представляет собою высший из тех реальных типов или идей, которых существование требуется вечною идеею, однако для своего развития она нуждается, как в незыблемом базисе, в управляемом всеобщими законами строе природы, каковой и является необходимым предварительным условием ее реального существования: лишь постольку предоставлено ей ощущать, страдать и действовать, поскольку она сумеет использовать для себя естественные средства в процессе естественных действий. Она живет не как душа только, а как одушевленный организм. Это не значит, конечно, будто бы такую организацию, как полагают материалисты, дается то, что принадлежит собственно внутреннему существу души, т. е. общие формы ее жизни и ее реакции на внешние влияния: организацию обусловлена только способность этого внутреннего существа действовать согласно с чуждым ему ходом естественных явлений, воспринимать внешнее и на него воздействовать.<sup>685</sup> Тело, таким образом, представляет собою систему организованных материальных средств, приспособленных к тому, чтобы концентрировать все внешние возбуждения в их действии на душу и, с другой стороны, давать осуществление ее воздействиям на окружающий мир.<sup>686</sup> Вместе с тем тело выполняет и свое общее идеально-телеологическое предназначение. Душа и тело могут быть различаемы как идеальное и реальное. Это не значит, впрочем, что они тождественны друг с другом: каждая представляет собою не особую только сторону одного и того же существа, а особую субстанцию. Но как в природе отношение идеального и реального никогда не бывает отношением тождества, а всегда только – отношением телеологическим, и вся природа служит только средством для реализации сверхчувственного, так и органическое тело по существу есть также только неизбежное средство реализации идеального, и в этом его значение для души. Явление идеального в реальном есть не что иное, как совокупность и удобоподвижная концентрация всех форм и сил,

дающих возможность идеальному раскрыть себя в наличном строе природы в полном соответствии со своим понятием. В этой специфической гармонии лежит основа того, почему мы так охотно сливаем душу и тело в одно эстетическое целое.<sup>687</sup>

Обычный опыт показывает нам, что всякое взаимодействие между душой и миром посредствуется физическими процессами: всякое познание окружающих нас явлений происходит только чрез посредство возбуждений, производимых физическими силами на наши органы чувств, и всякое изменение, производимое нами в окружающем мире, совершается путем тех движений, которые душа непосредственно производит сначала только в членах своего тела. Но, наряду с показаниями этого постоянного опыта, чрез все времена проходят сказания о непосредственном общении душ между собою или о том, что они имеют силу без физического посредства или действовать на удаленное от них, или же испытывать воздействия от последнего. Лотце считает нужным уделить внимание и этому взгляду, в виду его распространенности и притязаний на научность.<sup>688</sup> Прежде всего, он соглашается, что возможность такого непосредственного общения душ между собою и их действия на расстоянии не может быть сразу отвергнута, как будто бы совершенно не согласимая с принципами естествознания. То, что действует на другое, конечно, должно стоять в известной связи с последним, однако – в связи, прежде всего, динамической; но чтобы такая связь всегда должна быть тождественна с пространственным соприкосновением, это само по себе еще не очевидно. В природе пространственного соприкосновения мы не можем указать никакого основания, почему именно оно только делает возможным невозможное иначе взаимодействие, и потому можем смотреть на это соприкосновение не как на общее производящее условие *всякого* взаимодействия, а только как на такое стечение внешних обстоятельств, которое в *данном* случае, т. е. случае толчка, является необходимым для произведения движения.<sup>689</sup> Кто, сверх того, разделяет наш взгляд, говорит далее Лотце, что истинно действующею реальностью во всем материальном

служит сверхчувственное, что чувственно постигаемое течение природы является только вторичным отражением сверхчувственного мира, изменения в котором, напротив, нужно признать первичными, тот менее всего будет отрицать абстрактную возможность внутренней симпатической связи вещей, хотя и не предполагающей никакого механизма, однако могущей породить из себя механические действия. Кант в своих «Грезах духовидца» уже раскрыл это широко распространенное и древнее представление, но он делает это в юмористическом тоне, не совсем уместном в трактации такого вопроса, ибо не то только нужно было показать, что эта гипотеза не может быть объектом научного утверждения, но также и то, что она вовсе не должна служить и предметом скороспелого отрицания. К предположению, что все случающееся в мире покоится на отношениях между внутренними состояниями вещей, мы с необходимостью вынуждаемся многими основаниями, и задача науки, если последняя стоит на правильном пути, может состоять только в том, чтобы из природы этих самых отношений вывести причину того, почему непосредственная симпатия между вещами не может и не должна быть безгранична, почему, напротив, физический механизм имеет своею целью столько же установить, сколько и ограничить общение между существами.<sup>690</sup>

Но, допуская, в общем, абстрактную возможность непосредственного взаимодействия между вещами, Лотце утверждает, однако, что существующий порядок миротечения, насколько мы его можем знать эмпирически, по-видимому, исключает реализацию этой возможности. Никто не будет сомневаться, что, судя по всему обычному опыту, вся совокупность духовной жизни покоится на том, что как пассивные, так и активные функции духа посредствуются телесными состояниями и физическими процессами, а вышеуказанное непосредственное отношение, напротив, является даже в рассказах самых достоверных свидетелей только как редкий, здесь или там являющийся, случай, а не как система, на которой могло бы основываться регулярное и целесообразное развитие жизни духа. Между тем, для науки

необходимо, чтобы и временное выступление таких явлений носило не случайный характер, а связано было с определенными условиями, пусть в ходе мировой жизни они заявляют себя только в редких случаях. Конечно, подобные факты пытаются сделать достойными вероятия. Одни указывают, что есть духовная дисциплина и сосредоточенность, особая фиксация волн, моральное просвещение, которые делают для избранных возможным, – возвышаясь над обычным кругом действия тела, непосредственно воспринимать и воздействовать. Другие, более прозаически, говорят о болезненных состояниях, которые расшатывают крепость психофизического механизма и дают душе возможность как бы сквозь разорванный покров тела проявлять беспредельные силы предчувствия и чудотворения. Лотце не хочет оспаривать, что наше обычное научное понимание психической ценности тела несколько односторонне: мы всегда смотрим на него, как на служебный инструмент, который делает для души возможным *распространение* ее действий на все большие и большие области внешнего мира. Но ведь эту, состоящую из телесных масс, храмину можно понимать, конечно, также и как систему *границ*, которая ограничивает и известным образом оттесняет всегда существующую способность действия существ друг на друга. Вечному Существо Божью мы приписываем непосредственное всепроникающее знание и всемогущее, не нуждающееся в средствах, господство: душа сама по себе такой же природы, и телесная организация не придает ей знания и силы действия, а, напротив, ограничивает то и другую телом, как микрокосмом, господствуя в котором, душа является сродною всему внешнему только по законам, обуславливающим связь вещей. Тело, поэтому, – не только орган души, но и тормозящая тяжесть, в силу которой душа может созреть только в сфере конечности и не может преждевременно срывать плоды своего развития. И обычный религиозный взгляд, конечно, не без права говорит об узах тела, которые должны быть преодолены или в будущей жизни, или же, в силу таинственного посвящения, уже в настоящей. Но чтобы отсюда извлечь какую-либо пользу для науки, нужно было



бы всю эту темную область подвергнуть эксперименту, подобно тому, как открытие действий эфира сделало другую, не менее удивительную область психических явлений доступною несомненнейшему наблюдению.<sup>691</sup>

## §9. Возможность взаимодействия души с телом

а) **Разъяснение недоумений по вопросу о взаимодействии.** Возможность взаимодействия между сверхчувственной душой и материальным телом всегда возбуждает разного рода недоумения. Какой бы ясности относительно этого ни пытались достигнуть известные философские учения, ненасытное желание обычного мнения – видеть все пред собою с чувственною наглядностью останется неудовлетворенным самыми обоснованными рассуждениями. Центральным пунктом заблуждения в данном случае является уверенность, будто бы мы знаем природу действия материи на материю, – хотя мы таким знанием не только не обладаем, но оно и само по себе не возможно, – и взгляд на отношение между душой и материей, как на исключительный случай, в котором совершенно неожиданно подобное знание о природе этого взаимодействия у нас отсутствует. В действительности же дело обстоит далеко не так: во взаимодействии между душой и телом лежит не большая загадка, чем и в каком-либо другом примере причинности.<sup>692</sup>

Что мы знаем о взаимодействии в мире материальном? Основательность нашего знания мы ценим обыкновенно по количеству деталей, с которыми мы ознакомились при исследовании, и чем более внутреннего механизма, чем более сложности находит в каком-нибудь предмете наше анализирующее внимание, тем полнее, по нашему мнению, мы понимаем его существо и образ действий. Мы не подумаем о том, что это многообразие связанных между собою членов собственно только увеличивает сумму нуждающегося в объяснении, и что никакое указание звеньев, посредствующих между первою причиною и окончательным результатом, не решает загадки, как вообще возможно взаимодействие между различными элементами, а только усложняет ее. Для несведущего человека сначала будет совершенно непонятна способность машинного колеса к производству последнего результата, составляющего цель машины; но она будет для него

все менее и менее удивительною, по мере того, как мы откроем ему внутренность машины и покажем, какое содействие то колесо находит в других составных частях механизма, которые оно задевает и на которые переносит свои собственные движения в определенных направлениях. Поняв это, он думает, что разгадал загадку и узнал существо данной машины, а между тем он все-таки ничего не узнал о том способе или внутреннем процессе, каким действующие силы производят здесь свой результат: напротив, он только разложил большую и наглядно не представляемую загадку целой машины на те частные тайны простых естественных действий, относительно которых раз навсегда решено предполагать их ясными, хотя, при ближайшем рассмотрении, они представляют самое неясное в мире. На самом деле, простейшими элементами в данном примере являются сообщение движения и сцепление материальных частиц; на этих элементах покоится всякое действие машины. Но вопрос в том: насколько сами-то эти элементы, представляющие собою именно те пункты, в которых заключается загадка причинности, доступны нашему пониманию? Что такое удар и как он наносится? Что происходит при сообщении движения и как начинает движущееся тело переносить часть своей скорости на другое? И в чем состоит сцепление? Может быть, в действии притягательных сил? Но как тогда начинает тело проявлять эти силы и как эти силы начинают воздействовать на другое тело, притягивая его к себе? Наверно в этих случаях взаимодействия пред нами не меньшие трудности, чем во взаимодействии между душою и телом.<sup>693</sup>

Если, поэтому, мы встречаемся с подобною же неясностью в представлении взаимодействия души и тела, то в этом отнюдь нельзя видеть какого-то особого несовершенства нашего знания, в данном случае более заметного, чем где-либо; тем более нельзя видеть здесь полного бессилия нашего знания, так как предмет, который оно стремится наглядно представить, вовсе даже и не существует. По Лотце, в данном случае заявляет себя некоторый общий предрассудок. Наша наука, наши объяснения явлений, как сказано, состоят большею

частью только в разложении запутанных случаев на отдельные посредствующие члены, так как обычно думают, что понятно может быть только то, что доступно анализу, а отсюда происходит следующее: нашему размышлению, с его привычкою искать везде посредствующие действия, те простые действия, на которых опираются посредствующие, кажутся не только всегда темными, но даже неприятными, и оно всюду между двумя звеньями, которые должны воздействовать друг на друга, бесконечно стремится вставлять все новый и новый промежуточный механизм, чтобы сделать осуществление этого влияния более наглядным. Между тем, такая бесконечная делимость недопустима: должны же быть где-нибудь твердые элементы, которые просты и недоступны разложению, по отношению к которым уже не может быть более и речи о разлагающем и конструирующем и потому наглядном познании и которые остается только допустить как факт, уже не требующий объяснения. И действительно, акт действия какой-либо субстанции на другую никогда не может быть предметом созерцания: никогда не можем мы показать, как атом материи простирает из себя свои силы, будто руки, чтобы приблизить к себе вещи путем притяжения, и точно также нет нам нужды спрашивать, как душа превращается в толкающий инструмент, который движет массы, или в противостоящую среду, которая способна воспринять в себя натиск и толчок масс.<sup>694</sup> Разве у нас есть средство наглядно представить себе, каким образом впечатления от тела переходят к душе и от последней идут обратно? Взаимодействие тут, конечно, необъяснимо, но оно и не принадлежит к тем фактам, в действительности которых мы могли бы усомниться ради их необъяснимости: оно само – понятие только того простого и первоначального факта, к которому приводит нас всякое объяснение сложных явлений и который мы, по недоразумению, хотели бы теперь обосновать на его же собственных последствиях. В стремлении разъяснить в данном случае взаимодействие не домогаемся ли мы собственно того, чтобы нам подробно и наглядно описали руки, которыми хватает душа, когда действует в теле, а потом и те физические орудия, чрез которые тело сообщает ей свои

впечатления, – словом весь тот механизм, каким здесь, как и в других случаях взаимодействия, посредствуется переход влияния с одного на другое?<sup>695</sup>

Но если и согласиться с тем, что акт действия во всех случаях для нас остается неизвестным, если, далее, согласиться с тем, что тот механизм, который мы ищем в нем и чрез уяснение которого мы чувствовали бы себя удовлетворенными, и не существует и, даже если бы и существовал, ничего существенного уяснить не мог бы, – при всем том мы должны опасаться, как бы из полного различия материального и духовного существ не вывели нового повода к тому, чтобы считать всякое взаимодействие между ними необъяснимым. А такие выводы действительно делают: действие, говорят, может происходить только между однородными элементами, а взаимное влияние между материей и нематериальным, напротив, было бы, оставляя даже в стороне ложно искомую наглядность, непонятным.<sup>696</sup> Как может, говорят, толчок и натиск масс или их химическое притяжение – единственные средства, какими они, по видимому, действуют, производить впечатление на душу, которая, как пустая тень, не представляет им никакого пункта для соприкосновения? И как, наоборот, может веление души, не наделенное само по себе действительною силою толчка, двигать массы, которые повинуются только таким осязательным понуждениям? Обмен действий мыслим только между однородными существами.<sup>697</sup>

Только наше чувственное воображение, отвечает Лотце, – воображение, которое, конечно, может наглядно представлять в виде связного образа лишь взаимодействие однородных элементов, по крайней мере, в их внешнем проявлении, стремится и для всякого вообще случая действия установить ту же однородность, считая ее здесь существенным условием. Но оно в этом обманывается: такая полная однородность, существуй она в действительности между двумя, находящимися во взаимодействии, предметами, все же никогда не объяснит нам того, как происходит самый акт взаимодействия. Совершенное равенство двух шаров не делает само по себе

более понятную передачу их движения: оно только дает нашему наглядному представлению преимущество – одинаково ясно видеть оба взаимодействующие элемента и пространственное движение, их сближающее, т. е. оно дает нам только образ той обстановки, в какой они находятся до взаимодействия, но самого акта взаимодействия ничуть не объясняет. Ведь толчок, натиск, притяжение и отталкивание или химическое сродство вовсе не суть объясняющие условия взаимодействия, как ошибочно предполагает рассматриваемое возражение: они – только формы, в которых действие происходит, но происходит непонятным для нас образом.<sup>698</sup>

Отсюда, когда мы говорим о действии между душою и материальными элементами, мы лишены только наглядности – мы не можем наглядно представить себе такую же внешнюю обстановку, как в случаях взаимодействия материальных предметов: мы никогда, конечно, не увидим толчка, который последним атомом нервов производится на душу или же душою на этот атом. Но ведь и между двумя видимыми шарами толчок является вовсе не понятною причиною передачи движения, а только формою, под которою эта передача все же остается непонятной.<sup>699</sup>

На однородности души и тела считают необходимым настаивать потому, что в противном случае нельзя из природы производимого воздействия вывести форму будущего следствия: нельзя из движений материи вывести несравнимые с ними внутренние состояния души и обратно из последних вывести первые. Эта невозможность научного выяснения, которую Лотце и сам подчеркивает, когда хочет обосновать самостоятельное бытие души, не уничтожает, однако, существования самой этой необъяснимой связи. Во-первых, нельзя не отметить, что в рассматриваемом возражении имеется в виду не равенство, а только однородность членов, а этим уже допускается известная широта различия между ними, не исключающая возможности взаимного влияния. Отсюда-то естественные науки и могут говорить о взаимодействии весомого с невесомым, соединяя, таким образом, в общей причинности два ряда субстратов, однородность которых

состоит разве только в пространственном существовании и в способности вообще обнаруживать движущие силы. Тело и душа в их обыкновенном понимании также не диспаратны: они суть состоящие в координации различные виды понятия *субстанции*. Поскольку общие черты, которые заключаются в этом понятии субстанции, позволяют возможность взаимодействия вообще между какими-либо отдельными субстанциями, постольку же, конечно, они позволяют подобное же взаимодействие и между существами материальным и сверхчувственным, и несравнимость специфических свойств, которыми различаются оба рода субстанций, не может уничтожить этой соединяющей их общей связи субстанциальности.<sup>700</sup> Во-вторых, даже в области физических явлений, где мы имеем дело с подобными друг другу движениями и можем иногда все состояния аналитически конструировать из природы данных условий процесса, и там часто мы вынуждаемся отказаться от такого аналитического вывода, хотя фактическое существование причинной связи для нас несомненно. Химические особенности материй, также как и некоторые их свойства, по которым они противостоят импульсам движений не в виде однородной всюду массы, а как специфические элементы, принимающие в себя воздействия каждый особым образом, – все это не может быть сведено исключительно на различие форм, положений, числа и первоначальных движений однородных в себе атомов. Таким же образом мы должны и в данном случае предположить, как в природе души, так и в природе материи внутренние особенности, благодаря которым пространственно-временные двигательные импульсы последней должны преобразоваться в интенсивные состояния первой.<sup>701</sup> Только неправильное мнение, будто бы действие есть готовое состояние, переносимое с одного субстрата на другой, может вести к требованию однородности, как условия возможного влияния: тогда, конечно, *b*, которым воспринимается переходящее действие, должно быть достаточно подобным *a*, из которого это действие выходит, чтобы доставить последнему такое же место в себе. Между тем, форма всякого действия вытекает из

природы того, на что действует внешняя причина, а не определяется исключительно последнею, и нельзя указать никаких особых условий, при предположении только которых одно существо *a* может дать другому существу *b* побуждение к такому обнаружению его собственной природы.<sup>702</sup>

Взгляд на взаимодействие, которого твердо держится Лотце, и состоит в следующем. Всякое внешнее влияние, оказываемое одним каким-либо элементом на другой, всегда представляет собою только дающее повод раздражение, которое вносит в этот другой элемент не готовое и чуждое ему состояние, но пробуждает в нем только то, что коренится уже в его собственной природе. Деревянные клавиши музыкального инструмента не содержат сами в себе тонов, извлекаемых их ударами из струн, и только напряженность последних, вследствие этого удара, может перейти в звукопоражающие сотрясения. Точно также и все впечатления тела суть только толчки для души, побуждающие ее производить из своей собственной природы внутренние феномены ощущения, которые, однако, никогда не могут сообщаться ей извне. Отсюда, как бы разнообразно ни обуславливалось воздействиями телесной жизни развитие жизни духовной, они все-таки не дают душе ни сознания вообще, ни отдельного ощущения или представления, как чего-то готового, как уже полученного в результате телесных процессов: все эти воздействия суть только сигналы, с появлением которых душа только из природы своего собственного существа производит по неизменным законам определенные внутренние состояния.<sup>703</sup>

Изложенным взглядом на взаимодействие души и тела решается, по Лотце, и более общий вопрос – о связи души с телом. Этот вопрос обычно является первым в рассуждениях о данном предмете, но он же является и последним: к нему возвращаются, когда, не удовлетворяясь всеми более или менее определенными разъяснениями, хотят к одному пункту свести всю особенную трудность проблемы. Однако, едва ли что может еще более увеличивать эту трудность, чем недоразумение, заключающееся именно в самой постановке такого вопроса. Ведь, что такое связь, как не средство внешнего



соединения для того, что само по себе не связывается и по отсутствию всякого внутреннего соотношения совсем не расположено обмениваться взаимодействием? Да если бы и удалось нам это общее, т. е. связь между душой и телом, открыть, какой потребности тогда собственно мы могли бы этим дать удовлетворение? Ни одно из бесчисленных взаимодействий, происходящих между ними, не было бы по своей форме и роду более объяснимо из этой внешней связи, чем и без нее; даже самую возможность какого бы то ни было их взаимного влияния мы должны были бы опять путем новых исследований стараться понять из природы связанного, так как в неопределенном представлении связи мы ее не находим. Но, кроме того, и по отношению к каждой связи возникает вопрос: а какими новыми связующими средствами связаны ее собственные составные части, чтобы их сцеплением она могла бы связывать и другое? Сколько бы мы ни придумывали все новых и новых мельчайших цемента, все-таки в конце концов должны согласиться, что не предшествующая им связь делает последние элементы способными ко взаимодействию, но что, именно, само взаимодействие непосредственно смыкает их друг с другом и делает их способными быть связями для другого.<sup>704</sup> И требовать какой-то связи между душой и телом, отличной от их живого взаимодействия, также излишне, как если бы мы захотели, напр., связь дружбы, объединяющую два сердца, воспринять еще особенно как видимую связь, тогда как дружба-то сама и образует эту связь.<sup>705</sup> И как скудно, с другой стороны, это представление о единственной связи, которым экономно хотят в данном случае ограничиться! Если бы это. было так, то откуда взялась бы положительная основа для рода и формы реально существующих действий? Ведь все они должны бы опять искать свою основу не в безразличной связи, а только в особенности связываемого: сколько взаимодействий могут проявлять душа и тело вследствие взаимоотношения своих природ, столько же есть и связей, их объединяющих; но было бы тщетно, бессмысленно и скучно искать то безымянное, что могло бы все их заменить. Никогда тело и душа не разделены, как две материи, химическое взаимодействие которых требует

их предварительного сопоставления. Это нужно иметь в виду, когда против субстанциальной обособленности тела и души возражают, между прочим, с насмешкою, что в таком случае личность человека хотят сложить из двух составных частей. Мы вовсе, отвечает на это возражение Лотце, не хотим такого сложения, – его хочет именно тот взгляд, который утверждает необходимость внешней связи, – мы хотим лишь многообразия богато расчлененной совместной жизни души и тела; личность же мы ищем не в обеих их одинаково, а только в одной душе: в теле мы видим только отзвук или проявление действия последней, ибо оно и есть по существу и всегда остается для нее областью внешнего мира, но такую, конечно, на которую ее господство и ее восприимчивость распространяется самым непосредственным образом.<sup>706</sup>

б) **Практический окказионализм.** Как совокупность мира ощущений представляет собою внутреннее развитие, не извне привзошедшее, а только возбужденное в единстве представляющего существа множеством чуждых побуждений, так, с другой стороны, и разнообразие телесных движений, возникающих по почину души, есть раскрытие коренящихся в телесном же организме дееспособностей, хотя и возбужденное внутренними состояниями души, но не перенесенное ею в готовом виде на телесные органы. Что касается тех внешних раздражений, которые вызывают ощущение, то непосредственному нашему сознанию неведомы ни их природа, ни средства, какими они производят на нас впечатление: уже наука, после долгих бесплодных стараний, выяснила особенности световых и звуковых волн, которым мы обязаны звуком и цветом. Но даже и о тех процессах, которые, порождаясь этими раздражениями в нашей нервной системе, являются ближайшими поводами наших ощущений, мы не знаем ничего, и даже физиологическое исследование доселе их еще не раскрыло: в нашем сознании выступает только результат всех этих процессов – сознание ощущение самого тона или цвета. Так мало ведома душе история развития ее представлений: она производит их не как свободно избирающая и сознающая свое дело деятельность, но всеобщим и

обязательным законом природы она вынуждается, сообразно своей организации, на это определенное впечатление отвечать всегда вот этим, а на другое – другим определенным ощущением. Также мало знает и понимает душа существование, положение, взаимоотношение и деятельность тех органов, которыми она выполняет свои движения: и здесь она должна довериться той связи, которая во всем течении природы сочетала по неизменным законам одно состояние с другим и которая также и внутренние движения, к каким способна природа души, соединила, без всякого содействия с ее стороны, с изменениями ее тела. Раз в нашем сознании всплывает образ определенного движения, связанный с желанием осуществить его, – это и есть то внутреннее состояние, с которым всепроникающая законность природы соединила, как необходимое следствие, появление вот этого определенного движения, и последнее совершается, как скоро дано это начальное условие его наступления, без всякого содействия и добавления с нашей стороны, даже без всякого разумения с нашей стороны хода того механизма, который общая связь природы предоставила в наше распоряжение.<sup>707</sup>

Естественно, отсюда, если Лотце считает возможным примкнуть в известном отношении к окказионалистическому взгляду. Если под окказионализмом разумеет учение, по которому все, что для нашего обычного взгляда является причиной, производящей известный результат, понимается только как случай, по поводу которого этот результат возникает для нас непостижимым образом, то напрасно, думает Лотце, соединяют с этим именем укориженное значение: оно означает только то, что все лучшие наши знания о природе всюду представляют собою не что иное, как точное изучение случаев, при которых, вследствие внутренней связности действия, непостижимого для нас в своих движущих нервах, возникают факты, из коих каждый по общим законам привязан к принадлежащему ему одному поводу и каждый по столь же постоянному правилу изменяется с изменением этого повода.<sup>708</sup> Мы не можем, следовательно, указать, как материальное движение, возбуждающее наше тело, начинает производить

психическое состояние, но мы можем надеяться дать ответ на вопрос, какие внешние простые возбуждения с какими простыми внутренними состояниями по общему и закономерному порядку фактически связаны и как из дальнейшего сочетания этих пар внутренних и внешних явлений возникает целая область взаимодействия между душой и телом, т. е. психофизическая жизнь. Значение теории окказионализма, таким образом, собственно отрицательное: она указывает в своих *occasio* только границы нашего знания. Совершенно заблуждаются те, кто видят в ней положительную теорию, разъясняющую природу объекта наших знаний: напротив, окказионализм говорит нам, что мы не знаем этого объекта, и дает вместе с тем методические указания, как, не смотря на это незнание, можно установить основные понятия, руководясь которыми, мы в состоянии исследовать, по крайней мере, связь тех элементов, которые приходится допускать, – без постижения однако каждого из них в отдельности и в себе самом.<sup>709</sup>

Разъясняя свой взгляд пред Фихте Младшим, Лотце определяет, поэтому, свой окказионализм как практический, а не как теоретический, потому что своею теориею он утверждает не то, что между двумя процессами *a* и *b* никакого действительного живого взаимодействия *не существует* (как утверждал древний окказионализм, который хотел быть теорией действительного отношения вещей), а только то, что в практическом процессе исследования вопрос об этом взаимодействии может оставаться открытым и решение его может быть предоставлено метафизики.<sup>710</sup> Итак, окказионализм Лотце можно характеризовать как отрицательный, методический и практический.

в) **Метафизическое разрешение проблемы взаимодействия.** Окказионалистическое (в выше разъясненном смысле) понимание взаимодействия души и тела у Лотце вытекает из мысли о несравнимости материального и духовного, каковая не позволяет никакой конструкции психических состояний из движений материальных частиц, а допускает только фактическое и пропорциональное их соединение. Но, вопреки обычному, молено держаться и такого

взгляда, по которому материя, в противоположность душе, не обладает никакою самостоятельной и первоначальной реальностью. Такого именно взгляда, как мы уже видели, и держится сам Лотце в своей метафизике: материальность, по его мнению, есть только форма обнаружения, которую, под известными условиями, некоторое сверхчувственное реальное принимает только для нашего познания. Если же так, то тело не противостоит душе как иначе устроенная субстанция, и та бездна, которою, по-видимому, исключалась возможность их взаимодействия, уже исчезает. Ибо путь этого взаимодействия уже не в том, что душа обнаруживает влияние на материю, поскольку последняя есть материя, а напротив, как сверхчувственное существо, действует ближе всего на ту другую сверхчувственную реальность, которая, кроме того, что она однородна с душою, еще вследствие других условий, принимает для нас вид материального существования. Материя, с другой стороны, не движениями своих сил, которыми она, как таковая, по-видимому, обладает, затрагивает нашу душу, но теми внутренними деятельностями, которые принадлежат ей, как реальности, и которые только там, где есть взаимодействие между материей и материей, принимают для понимания нашего форму пространственно движущихся сил. Если психические явления происходят из физических, то возникают они однако не из них самих, а из внутренних изменений реального, коего проявлением служат физические явления, если, наоборот, психические влияния изменяют течение физических процессов, то они действуют также не непосредственно на физические силы и состояния, а на состояния того реального, обнаружением которого последние являются. Таким образом, мы возвращаемся к психофизическому механизму, в котором имеет место всякое действительное взаимодействие между однородными членами, не потому, конечно, что мы материалистически превращаем душу в материю, но наоборот, потому, что мы спиритуалистически в материи видим душу или по существу подобную ей субстанцию.<sup>711</sup> Если принять во внимание, во-первых, что называя известный элемент действующим, мы

выражаем этим только то, что от изменения его состояний другое существо страдает, и во-вторых, что кто не чувствует ни радости, ни горя, тот ни действует, ни страдает,<sup>712</sup> то мысль о том, что взаимодействие возможно только при спиритуалистической точке зрения, получает еще большую обоснованность. Такое метафизическое утверждение реальности взаимодействия, по-видимому, не может, однако, устранить тех недоумений, которые связаны с понятием взаимодействия вообще. Лотце думает, тем не менее, что они устраняются, если стоять на его панэнтеистической точке зрения. Каждый, хотя бы бедный пример какого бы то ни было взаимодействия, каждый случай причинности вынуждает нас для понимания возможности перехода воздействия одного существа на другое поставить на место одной только естественной связи само субстанциальное Бесконечное, в котором обособленное в явлении многообразие уже перестает быть обособленным. Не конечное действует из себя, как конечного, на другое конечное, а вечная Основа конечных вещей, по поводу возбуждения какой-либо одной из них, производит соответствующее действие в другой вещи, по-видимому, отдаленной.<sup>713</sup>

## §10. Фактическое взаимодействие между душой и телом

а) **Душа, как идея, в ее отношении к телу.** При разъяснении фактического взаимодействия души с телом Лотце прежде всего должен был считаться со своим определением души, как идеи. Есть мнение, по которому состояния и изменения тела зависят от непосредственного влияния идей или типов. Наш философ не находит возможным примкнуть к этому мнению: идеальный элемент такого рода, образец, план организации, вообще мысль (Gedanke) не может обладать требуемой механической силой, которую она могла бы приводить в движение или преобразовать составные материальные части тела. По сравнению с материальными массами, все эти идеальные тенденции суть недействительные, бессильные тени. Но дело в том, что с этими бессильными мыслями, которые, не принадлежа никакому мыслящему существу, носятся над миром только как идеи вообще, нельзя сравнивать существа души, хотя содержание последней не без основания, в противоположность материальному, также можно назвать идеальным. Двусмысленность названия не должна нас здесь обманывать: вышеозначенные типы и образцы идеальны по форме своего существования и в противоположность миру реального, душа же идеальна по природе своего содержания и в противоположность материальному, свойств которого она в себе не носит. Но подобно этому последнему, душа, в противоположность, с другой стороны, идеям, есть действительно существующая субстанция и не в меньшей степени пользуется тою реальностью самостоятельного существования, на которой покоится способность приводить что-либо в мире в движение. И всякая мысль, далее, всякое представление или идея, которая сама по себе бессильно противостоит действительности, может, однако, производить в ней и движение, поскольку она ставится в связь с действительным реальным миром в качестве деятельности или страдания этой субстанциальной души. Итак, субстанциальным

духам, хотя они и определяются как идеи по своему содержанию, присуще полное взаимодействие с материальными элементами мира.<sup>714</sup>

Как указано выше отношение души, как идеального начала, к телу – телеологическое. Впрочем, отсюда еще нельзя выводить, будто бы многообразие наших движений, в котором раскрывается целесообразное устройство нашей телесной организации, выдумывается, охраняется в деталях и приводится в действие душою: оно только возбуждается ею бессознательно. Конечно, поскольку душа производит в себе ряд таких внутренних состояний, которые по естественному ходу вещей становятся начальными точками движений, она может вызывать смену последних в таком порядке и в такой целесообразной группировке, для которых устройство организма само по себе не содержит никаких достаточных оснований; однако господство ее над телом в этом отношении не простирается далее бесконечно разнообразного употребления и сочетания элементарных движений: ни одного из них она не в состоянии ни выдумать, ни понять. Она связывает целесообразные элементы для целесообразного употребления так же, как язык соединяет свои гласные и согласные в бесконечное богатство слов и благозвучия; но как язык застал свои звуки уже готовыми, так и душа застаёт готовыми простые целесообразные движения; они легко возбуждаются тем внутренним состоянием, которое она умеет сделать для них причиною, но в остальном способе их возникновения и осуществления они совершенно темны для нее и от нее независимы.<sup>715</sup>

Отсюда определяется отношение Лотце к тому взгляду, который приписывает душе пластическую силу и который целесообразный строй живого тела и его гармонию выводит из положительного воздействия души на тело. Взгляд этот проводился, между прочим, тем же Фихте Младшим, с которым Лотце и полемизирует довольно подробно.<sup>716</sup> Главный недостаток этого взгляда в том, что он, при помощи души, хочет выделить развитие тела из области механических процессов, но не достигает этим своей цели, так как то, чем исключительно



душа выше слепого механизма, т. е. рассудочная мысль и произвольный выбор целей и средств нельзя считать, судя по всему, чему нас учит опыт, содействующим фактором при постепенном созидании телесного облика: формы тела окончательно устанавливаются или готовятся в тот промежуток времени, в который все душевные деятельности еще ожидают своего образования. Но, с другой стороны, Лотце находит и верную мысль в этом критикуемом им взгляде. Если мы посмотрим, говорит он, как в пределах нашего наблюдения, возбуждения воли приводят к сокращенно мускульные волокна, как, следовательно, за переменою в состояниях души с очевидностью следует изменение и в относительном положении мельчайших частиц тела, то, в общем, нам вовсе нельзя сомневаться в возможности того, что и в более раннюю пору образования, в которую элементы тела еще не приняли такой твердой структуры и положения, как в сформировавшемся организме, внутренние движения души оказывают значительное влияние на предстоящую группировку частиц и, значит, также на образование всего облика. Но, при этом, нужно иметь, однако, в виду, во-первых, что эти движения души бессознательны; во-вторых, что душа в этом случае действует, как один из элементов наряду с другими, вплетенными в механическое взаимодействие, пусть даже ее можно признать элементом преобладающим среди других; в-третьих, что все же аналогии опыта не уполномочивают нас определить точно объем, в каком действительно проявляется это участие души. В сложившемся уже теле сила души над образованием его формы очень незначительна, и даже, если она и имеет место, то обнаруживается, по-видимому, только посредственно – в изменении отправлений, на которые, как, напр., на сердцебиение, дыхание, пищеварение, или на отдельные группы мускулов перемена душевных состояний или упражнение в известных движениях производят более или менее отдаленное влияние. Действия души, поэтому, большею частью распространяются по всему телу и изменяют более его отправления, чем его фигуру. Мы охотно допускаем, что облагорожение и огрубение духовной жизни в конце концов

ведет к облагорожению и огрубению и телесных форм, но только таким влиянием души, производимым уже в сложившихся пропорциях частей организма, мы и можем ограничиться. Мнение же, будто бы и первое образование органической формы исходило главным образом из образующей силы души, есть только излюбленная поэтическая мысль тех, для кого многочисленные примеры дисгармонии духовных задатков с телесным строением не существует.<sup>717</sup>

**б) Недопустимость материалистических тенденций при разъяснении факта взаимодействия души с телом.** Выше было разъяснено,<sup>718</sup> что действие, возбуждаемое одним предметом в другом, не переходит в последний в готовом виде, что возбуждение это, напротив, создает всегда только условия, при которых приведенное в возбуждение существо развивает из своей собственной природы наблюдаемые нами специфические формы деятельности. Разъяснено было также, что особенные качества психических явлений не могут быть аналитически выведены из рода тех впечатлений, за которыми они следуют. Едва ли можно допустить, поэтому, будто бы душа сама по себе неспособна породить из себя специфические формы своей деятельности – представление, чувство и волю и будто бы она нуждается для этого в органе или в какого-либо рода телесном содействии. Напротив, нужно согласиться, что если что, то именно эти особенные качества ее внутренних состояний вполне и исключительно вытекают из природы ее существа, и действительно, мысль о неспособности души самой по себе к сознанию была бы столь же странною, сколь непонятен был бы способ, каким не менее неспособный к мысли телесный орган стал бы помогать ей в приобретении способности сознания и воли.<sup>719</sup> Но если основа и способность к особенному качеству представления, ощущения, чувствования, желания лежат исключительно в природе самой души, а не сообщаются ей никаким телесным содействием, то основа действительного осуществления этой способности лежит в реальном факте внешнего возбуждения: все способности души находятся в ней в скрытом состоянии, пока не явятся внешние возбуждения, которые дадут этим силам определенное направление и,

вместе с тем, уже возможность реального обнаружения, а эти внешние возбуждения доходят до нее только через посредство тела.<sup>720</sup> Однако, с другой стороны, душа не является только эхом физических возбуждений, переводящим их только на другой язык, без всякой самостоятельной переработки со своей стороны. Пусть впечатления, образующие материал для нашего мира представлений, доходят до нас только при помощи телесных органов чувств, пусть даже комбинации этих элементов в созерцании предуготовляются комбинациями возбуждений, от которых они исходят, – все это Лотце охотно допускает, – но чтобы совокупность всей этой работы сплетения, соединения, разделения и упорядочения элементов исчерпывалась деятельностью телесных органов, так что душа всегда только переводила бы готовый результат этих физических процессов на язык духовной жизни, без дальнейшей переработки переведенного со своей стороны, – это, по убеждению нашего философа, совершенно недопустимо. Мы, напротив, полагаем, говорит он, что хотя деятельности души на первых порах вызываются деятельностью тела, тем не менее жизнь души, раз пробужденная, простирается далеко за границы этого первого толчка и по своим собственным законам развивается далее в таких явлениях, которые и необъяснимы по физическим понятиям, да и не требуют или даже не позволяют содействия телесных процессов. Как далеко простирается эта область независимой деятельности, это – вопрос столь трудный, что в каждом отдельном случае требует специальных исследований.<sup>721</sup>

Здесь Лотце считает нужным еще раз коснуться вопроса о свободе души. Вопрос этот в данном случае формулируется так: члены той кавзальной цепи, которые, может быть, с необходимостью определяют волю, состоят ли сплошь из телесных функций, или же между ними в качестве отдельных членов выступают также и духовные состояния, которые, хотя и получают возбуждение от тела, однако в известных пределах продолжают эту кавзальную связь по своим собственным, а не по физическим, законам. Лотце не видит никаких препятствий к тому, чтобы утверждать именно это последнее предположение и

чрез то обеспечить душе свободу, по крайней мере, от физических детерминаций, оставляя пока в стороне вопрос, освободить ли ее метафизическое исследование и от всякой причинности вообще. Как известно, взгляд последовательно проведенного материализма состоит в том, что все многообразие душевной жизни покоится на непрерывной цепи механически необходимых и со строжайшею причинностью между собою связанных физических процессов нервных элементов. Кажется, при таком учении, мы ни на один момент не могли бы допустить особого существования души, наряду с частями тела; однако и для материализма оказывается необходимым такое допущение, именно в тех видах, чтобы иметь индивидуальный заключительный пункт, на который переносятся все действия частей тела для образования окончательных эффектов. Дух материалистической доктрины чрез это не изменяется: душа является как косный сам по себе субъект, который только в момент физического раздражения пробуждается от сна и получает восприятие; представления ее продолжают только до тех пор, пока они поддерживаются постоянным содействием возбуждений в центральных органах; ее чувства, далее, не сами по себе ведут к стремлениям и определениям волн, но потому только, что уже в природе центральных органов так заложено, что процессы возбуждения, порождающие чувства, по известным физическим законам превращаются в другие, притом в такие, которые порождают теперь стремления; сколько существует таких как бы химических превращений в нервных процессах, столько же появляется видоизменений в душевном настроении, столько чувств, столько стремлений. Таким образом, в душевной жизни первичное и фактически происходящее представляет собою только беспредельный круговорот вечно изменяющихся физических процессов в нервных органах: душа служит только переводчиком отдельных движений этого круговорота и испытывает столько же изменений, сколько он ей дает, сама, однако, ничего не прибавляя из своих собственных недр для образования своей жизни. Едва ли кто, говорит Лотце, захочет признать такой вид детерминации души. Даже кто думает, будто

бы строгость причинного скрепления должна твердо проводиться чрез всю духовную жизнь, должен будет, однако, допустить, что часть ее выходит из пределов физической области и всецело падает на природу души. Они должны допустить, напр., что, хотя каждое зрительное восприятие посредствуется световыми волнами, однако, смех, возбуждаемый зрелищем комического, порождается не распространением лучей от зрительного впечатления по физическим законам на соответствующие нервы, а тем, что созерцаемое событие входит в мир мысли, там переплетается с общими тенденциями духа, которые ни в чем не соизмеримы с физическими, и возбуждает в конце концов такое душевное настроение, с которым природа уже изначала связала импульс к особой телесной функции, именно функции смеха.<sup>722</sup>

Но Лотце предвидит возражения против проводимого им взгляда, поскольку последний становится, с двух сторон, в противоречие с положениями, утверждаемыми физикой: если согласиться с его взглядом, то, во-первых, возбуждения чувствительных нервов, однажды возникшие, потом уже должны исчезнуть, не оставляя никакого видимого следа, и, во-вторых, возбуждения физические в двигательных органах должны возникать, отнюдь не вызываясь такими же предшествующими физическими процессами. Отвечая на эти возражения, Лотце ссылается, прежде всего, на свою «Allgemeine Physiologie d. körperliches Lebens», в которой он показывает какими разнообразными способами бесчисленные колебания, ежеминутно испытываемые нашими чувствительными нервами, утихают и приходят к полному покою: отсюда нет нужды мыслить их в виде постоянно действующих элементов, которые, проникая всю духовную жизнь, могут, в конце концов, разрешиться только в поступках.<sup>723</sup> Обыкновенный взгляд естествознания предполагает, конечно, что возникшее движение или может делаться незаметным путем передачи его все большему и большему количеству субстратов, или уничтожиться, вследствие встречи с движением противоположным, и перейти в равновесие покоя; отсюда должно всякий импульс,

производимый на органы чувств, проследить до тех пор, пока будет понятно, вследствие чего именно он исчезает для организма. Лотце же, со своей стороны, считает возможным и даже необходимым допустить, что часть величины физического движения, иначе говоря, возбуждения органов, прямо поглощается переходом во внутренние состояния души. Во всяком случае, мы не можем думать, будто душа развивает свои внутренние деятельности ощущения и представления только *после* или по *случаю* впечатления, произведенного возбуждением: и само это возбуждение, поскольку оно причиняет душе род страдания, жертвует частью своей силы для произведения этого страдания; движение нервов, которое представляет собою нечто для души и которое действует на нее, а не равнодушно только скользит по ней, должно хотя бы частью своей интенсивности пожертвовать для произведения этого внутреннего душевного состояния, выражающегося в ощущении и восприятии; едва ли возможно было бы, наконец, понять иначе, как сила ощущений вообще может быть соразмерна силе раздражений и нервных возбуждений.<sup>724</sup>

Возникновение мускульных движений под влиянием волн, требует, конечно, другого объяснения: здесь мы видим возникновение механических движений, величина которых измерима, и выводим их из внутренних состояний существа, которое само по себе сверхчувственно и неизмеримо. Вот это-то главным образом и дает основание материализму отрицать внутренний импульс движений и рассматривать каждый поступок как прямое следствие иных физических же процессов в нервах. Но с точки зрения общих метафизических положений Лотце, в проводимом им взгляде нет ничего невозможного или странного. Уже давно, говорит Лотце, оставлен тот взгляд, по которому предполагалась непроезжимость движения и допускалось раз навсегда данное количество его в мире, каковое только могло переноситься с одного предмета на другой и разнообразиться в своем распределении по предметам. Напротив, следует признать, что внутренние состояния масс, сами по себе не наблюдаемые нами в виде движений, могут, однако, служить исходными и производящими

пунктами пространственных движений, так что последние, хотя никогда не могут появиться без причины вообще, однако могут выступать без причины однородной, т. е. уже существующего и только сообщенного движения. И если мы будем исходить из ранее уже принятого нами взгляда, по которому материя и ее отношения не имеют самостоятельного существования, то такое предположение является, безусловно, необходимым, и мы, на этом основании, также и в вызове материальных движений внутренними состояниями души не можем находить ничего противоречащего основным представлениям естествознания. Только нужно избегать столь нередкого заблуждения, будто бы мысль, чувство, стремление есть, в противоположность материи и ее состояниям, нечто только идеальное – в смысле нереальности: напротив, поскольку они суть состояния реальной души, они представляют собою в том же смысле нечто действительное, имеющее в основе своей субстанциальное бытие, как и состояния материи.<sup>725</sup>

Два замечания считает Лотце необходимым добавить к этому.

Во-первых, нельзя думать, будто бы устанавливаемый им взгляд противоречит строгой причинной связи. Ведь, если в известном пункте физическое движение перестает производить новое подобное же движение и переходит во внутренние состояния реального, или если в другом пункте внутреннее состояние опять делается началом физического движения, то здесь нет никакого перерыва в причинной связи, а только видоизменение в форме действия, как это довольно часто случается и в области неодушевленной природы. На каждое ощущение мы должны смотреть как на преобразованный эквивалент той величины действия, которая ранее проявлялась в форме колебания или какого-либо другого движения, а на каждое сокращение мускула, как на эквивалент возбуждения, которое, предшествует ему в виде процесса психического стремления.<sup>726</sup>

Во-вторых, успех идеи физико-психического механизма, благодаря сочинению Фехнера «Elemente d. Psycho-physik» (Lpz. 1860), побуждает Лотце во втором, французском, издании 1

книги своей «Med. Psychologie», т. е. в «Pг. gen.», сделать следующие разъяснения. Прежде всего, он заявляет, что честь – положить начало подобного рода изысканиям принадлежит ему – Лотце, а затем, считает необходимым защитить свои прежние взгляды против одной теории, возникшей на почве таковых изысканий. Теория эта проводит ту общую мысль, что в мире все виды действия всюду превращаются один в другой: все физические феномены могут безразлично изменяться во всякие другие феномены, и как движение превращается в теплоту, так и на все вообще физические факты можно смотреть как на частные виды действия единой всюду тождественной силы, а на феномены духовные – как на другие формы, в которых обнаруживается эта же сила. Духовная жизнь, при таком взгляде, представляет собою только *внутреннюю работу*, в которую постоянно превращается жизнь тела, сама по себе рассматриваемая как внешнее обнаружение той же самой силы, а в движениях тела, происходящих от воли, можно наблюдать, как внутренняя работа превращается опять во внешнюю: вообще такая трансформация может иметь самые разнообразные виды, не всегда доступные наблюдению. Лотце полагает, что, пусть даже эти факты приобретут самую строгую научную точность, все же необходимо будет допустить особое существование души и невозможно будет видеть в духовных фактах простых следствий феноменов физических.<sup>727</sup> Чем более мы будем понимать эти физические открытия, тем менее будем расположены допускать те выводы против души, какие из них домогаются извлечь. Прежде всего, невозможно видеть в этих фактах аналогий, позволяющих лучше понять трансформацию феноменов физических в духовные. Ведь порождение теплоты чрез движение не есть в действительности переход от феномена *a* к совершенно инородному феномену *b*: то, что мы называем теплотою, есть только движение молекул, и акт произведенный различается от феномена производящего не по существу, а только по способу, каким комбинируются составные элементы этого нового движения. Если же, напротив, феномен физический, всегда сводимый к движению, производит в последнем анализе ощущение, то здесь уже переход одной



формы действия *a* к другой – *b*, совершенно инородной, и хотя ощущение всегда зависит от движения, тем не менее, само оно не есть движение, и абсолютно не может быть сближаемо с простыми движениями. Трансформация движения в теплоту, поэтому, никаким образом не может дать права на объяснение состояний души чрез трансформацию состояний физических. А затем, Лотце обращает внимание на то, что самого объяснения преобразования одного феномена в другой должно искать только в специфических свойствах молекул, которым передается движение. Только потому, что в массе с атомы так расположены одни в отношении к другим и действуют одни на другие с определе́нною силою на данных расстояниях, их внутренние качества комбинируются с движением *a* таким образом, что образуется новая система движений, принимающая форму теплоты *b*. Равным образом, преобразование феномена физического *a* в другой феномен физический *b* возможно только в силу особенной природы субстрата *c*, на который действует феномен *a*; если же теперь феномен *a* должен произвести эффект совершенно разнородный с ним, если, например, движение определяет ощущение и вообще феноменом физическим определяется феномен психический, то в таком случае тем более необходимо присутствие особого субъекта – души, на которую феномен *a* мог бы действовать и которая, в силу своей природы, потому именно, что она есть *c*, а не какая-либо масса *m*, производит идею или ощущение *b*, а уже не движение, однородное феномену *a*. Таким образом, преобразование феноменов физических в духовные невозможно без допущения бытия души, составляющей основу этого преобразования.<sup>728</sup>

Итак, результаты предшествующих рассуждений сводятся к следующему. Духовная жизнь вообще покоится на взаимодействии между душою и органическим телом. Телесные функции не обосновывают, однако, особого и специфического качества духовных отправлений, но предполагают способность к ним, как первоначальное свойство души, в самой последней: их впечатления дают ее не определившимся еще способностям только предметы для применения и определяют направление, в

котором будут комбинироваться их отдельные акты. Однако и это не безъизъятно. Напротив, при той переработке, какая дается впечатлениям телом, результат ее подвергается еще самостоятельной обработке со стороны души, и большею частью уже тогда, когда сумма впечатлений подверглась этому внутреннему психическому преобразованию, она выступает снова, как побуждение к произведению физических процессов в теле. Ближайшая задача психологии в данном случае должна быть направлена к тому, чтобы показать в общем порядок, по которому в действительной душевной жизни все эти события организуются в одно связное целое.<sup>729</sup>

в) **Пути, какими осуществляется содействие телесных функций духовным.** Лотце отрицательно относится к современным ему опытам френологии и краниоскопии, которые, с явной односторонностью, считают зависимость духовных функций от непосредственно к тому предназначенных определенных телесных органов общею формою связи между телесною и духовною жизнью. Подобные теории, во-первых, слишком мало придают значения различию между простыми духовными функциями, основа которых действительно лежит в нарочитом предустроении организма, и теми выводными способностями, которые постепенно развиваются в душе путем бесчисленного множества посредствующих влияний, а также различию между тем, что в каждом виде духовной деятельности должно быть относимо на счет ее специфической природы, и случайными формами ее обнаружения, каковые образуются позже – вследствие отношения к определенным объектам, с которыми душе приходится сталкиваться в жизни; а во-вторых, эти теории вовсе не облегчают, а скорее затрудняют объяснение духовных функций, как это показывает Лотце на примере воли.<sup>730</sup> Впрочем, отмечает Лотце, новейшая френология уже перестала выдавать себя за изъясняющую науку и смотрит на себя только как на предварительное собрание опытов; но в таком случае возражения против нее уже значительно изменяют свой вид.<sup>731</sup>

По убеждению самого Лотце, различные *формы* содействия телесных функций духовным дают основание предполагать, что

анатомический и физиологический распорядок частей организма, со стороны которых исходит это содействие, не одинаков для всех душевных деятельностей. Что касается, прежде всего, различных классов простых ощущений и движений, то нервная система для них должна служить только в качестве *проводника*, субстанция которого, или вследствие внешних возбуждений, или же вследствие возбуждений со стороны воли, может переходить в различные состояния, продолжительность, особенность и степень которых пропорциональна таковым же свойствам возбуждения. При этом восприятие внешних возбуждений, происходящее в порядке и раздельности, и переход внутренних возбуждений воли на определенные пункты телесной организации заставляет допустить необходимость специфически различных классов нервных элементов. Так, мы должны предположить иные нервные элементы, при восприятии цветов, нежели те, чрез которые получается восприятие звуков, не говоря уже об общем делении нервных волокон на чувствительные и двигательные. Другие же функции, далее, как напр., все те, которые требуют закономерной комбинации разнообразных впечатлений, должны быть соединены с определенными *органами*, о которых с вероятностью можно думать, что, тесно примыкая друг к другу, они занимают особые области мозга. Если высшие деятельности духа в специфической природе своей не обусловлены непосредственно телесным содействием, то зато тем шире их посредственная зависимость от функций разнообразных телесных органов, с самых разных сторон доставляющих им материал для обработки, и потому, не имея своего особого органа, они уже в третьей стадии зависят от *пропорций*, которые имеют место между величиною, сплюю и живоподвижностью этих других органов. Наконец, богатейшее развитие наших душевных сил в большей части своей зависит от последовательности, разнообразия и степени возбуждений, производимых на центральные органы течением как духовной жизни, так и телесной, и, также не имея определенного органа, стоит еще в более далекой зависимости от тела: именно, оно

зависит уже от *ритма*, следуя которому перекрещиваются все нормальные или выходящие из нормы элементы жизни.<sup>732</sup>

г) **О месте души в теле.** В понятии о душе, как оно доселе было представлено, т. е. в понятии о неделимом существе, природа которого способна к развитию представлений, чувствований и желаний, нет ничего, что указывало бы на пространство и пространственные отношения. Но взаимодействие, существующее между душой и телом, вызывает естественное желание представить с обыною при нашем наблюдении природы пространственную наглядность, придающую такую отчетливость нашим представлениям, не только возможность и способ этого взаимного влияния вообще, но, в частности, и взаимное положение обоих взаимодействующих членов. Вот почему возникает вопрос о месте души в теле.

Смысл этого вопроса прост. Конечно, нематериальная субстанция, лишенная всякого протяжения, не может заполнять какого-либо определенного пространственного расстояния, однако все, без сомнения, согласится в том, что и непротяженному существу может принадлежать место в пространстве.<sup>733</sup> Что касается души, то никто не сомневается, что она существует только внутри собственного тела, ибо здесь только она действует непосредственно, тогда как на внешний мир она всегда действует только чрез посредство своего тела.<sup>734</sup> И место ее в теле нужно предполагать там, откуда сила души приводит в движение – непосредственно ближайшие частицы материи, а посредственно чрез них – и предметы окружающего мира, и докуда должны простираться все возбуждения, идущие от внешней природы, чтобы произвести на душу воздействие.<sup>735</sup> Место, где, таким образом, заканчиваются внешние возбуждения и откуда начинаются импульсы души, будет тем протяженным пунктом, откуда мы переходим, так сказать, в непротяженный мир реального бытия, чтобы найти в нем на своем месте, в умопостигаемой и сверхчувственной связи вещей, активную и вместе пассивную субстанцию.<sup>736</sup>

Наши представления о взаимодействии вещей позволяют строить различные гипотезы об этом месте души. Лотце указывает три гипотезы, претендующие на разрешение данного вопроса. Во-первых, можно предполагать, что известное существо находится в непосредственном отношении с остальным миром вообще и с каждым существом в частности. Так мыслится везде присутствие Божие, вместе с которым, однако, нельзя приписывать Богу бесконечной протяженности. Во-вторых, естествознание наводит на вторую гипотезу, – гипотезу о существе, которое со всеми остальными существами хотя и состоит в непосредственном отношении, но действует на них не с одинаковой интенсивностью.<sup>737</sup> В-третьих, основываясь на всем доступном опыте, представляют взаимодействие в виде соприкосновения, как это бывает при передаче движений, причем место души предполагается в точкообразном центре сплетения чувствительных и двигательных нервов.<sup>738</sup> Сам Лотце, в конце концов, высказывается за следующую гипотезу.<sup>739</sup> Субстанция, по природе своей и по месту, занимаемому ею в умопостигаемом порядке вещей, способна к непосредственным взаимоотношениям только с ограниченным числом субстанций и в ограниченной сфере пространства, а с тем, что находится за пределами этого, может состоять во взаимоотношениях только посредственных. Но при этом необходимо заметить, что границей действия субстанции служит в данном случае не какая-либо поверхность, напр., поверхность сферы, так что субстанция будто бы одинаково действует на все, что находится внутри этой границы, и не производит никакого действия на то, что находится вне ее: взаимодействие обуславливается всегда не пространственной, а внутренней близостью. Так как отношения вообще могут иметь место только между субстанцией и субстанцией, а не между субстанцией и тем или другим пунктом пространства, то пространство само по себе ни сближает, ни удаляет взаимодействующие существа: то или другое делает не пространство, а то, что находится в пространстве, т. е. природа самих существ. Всегда происходит взаимодействие в пространстве, если встречаются элементы, внутреннее родство

которых вызывает необходимость такого взаимодействия; но несправедливо утверждать, будто бы пространственное расстояние может служить препятствием, раз возникает такая необходимость, или будто бы, раз вещь находится в известном месте, она, вследствие уже этого, получает способность к определенному направлению и распространению своего действия. Субстанция оказывает воздействие на все те другие субстанции, с которыми ее соединяет внутренняя связь, и остается без влияния на те, которые ей чужды, – каковы бы ни были места, занимаемые теми и другими. Ограниченность же действия какого-либо существа *a* нужно понимать только так, что если последнее воздействует на другое существо *b* в силу того, что качественные природы обоих этих существ делают взаимодействие возможным и необходимым, то такое взаимодействие, напротив, не имеет места между *a* и третьим существом *c* в силу того, что природы этих последних его не допускают; причем, конечно, уже не имеет значения, какое место могут занимать в пространстве существа *b*, *b*<sup>1</sup>, *b*<sup>2</sup>, с которыми *a* находится в непосредственном отношении. Отсюда, по Лотце, известное положение, что вещь действует только там, где она существует, следует превратить в противоположное: вещь существует только там, где она действует, – с чем согласен и обычный взгляд повседневной жизни, по которому место вещи определяется также по ее действиям.<sup>740</sup> Если же так, если существо занимает определенное место там, где оно действует непосредственно, то отсюда можно сделать, по-видимому, парадоксальный, но по существу не противозаконный вывод, – что оно может одновременно быть во многих пунктах пространства: оно – повсюду, раз природа его позволяет ему действовать непосредственно на все вещи; оно – в одном пункте, раз на этом пункте сосредоточено его действие; оно – во многих пунктах вместе, раз оно непосредственно и с одинаковою интенсивностью воздействует на многие субстанции. Но, с такой точки зрения легко вместе с тем понять, что это множество занимаемых существом пунктов не стоит в противоречии с единством его природы.<sup>741</sup> Если, далее, существо там и есть, где оно действует, а в своем действии

зависит только от внутренних отношений, которые имеют место между ним и другими элементами, а не от пустого пространства, его мест и расстояний, то мы можем еще прибавить к сказанному, что отсюда определяются и размеры его места: место его бывает мало или велико, постоянно или с перерывами, смотря по тому, как распределены в пространстве те элементы, с которыми оно находится во взаимодействии. Но каково бы ни было место действующего существа, никогда не представляет оно *свойства* самого этого существа: последнее ни увеличивается с его величиною, ни уменьшается с уменьшением его размеров, ни расширяется с его расширением, ни слагается или разделяется с его сложением или раздроблением.<sup>742</sup>

Этот свой общий взгляд на взаимодействие между вещами Лотце применяет в частности, и к вопросу о взаимодействии меледу душою и телом, и о месте, занимаемом душою в теле, освещая факты с идеально-телеологической точки зрения. Что такое значит, что душа находится в определенном пространстве и, вследствие этого, только с тем находится во взаимодействии, что соприкасается с этим местом? Она не может предпочитать определенное *пустое* пространство другому пустому пространству, чтобы в одном с большим основанием занять место, чем в другом: что она существует в определенном месте, это означает только то, что она, как и всякая субстанция, вынуждается природою своею стать в непосредственное взаимодействие с теми реальными элементами, которые находятся в этом месте. Взаимодействие это, поскольку оно происходит, собственно и делает указанное пространство местом души, и если, предположим, есть много элементов, с которыми душа стоит в этом отношении взаимодействия, то и место ее также многообразно.<sup>743</sup> С другой стороны, где бы это место ни находилось, не им определяется широта деятельности души: не ограничивает оно эту деятельность исключительным взаимодействием с теми нервными элементами, которые непосредственно окружают это место (вопреки третьей из вышеуказанных гипотез), но и не составляет оно также того исходного пункта, из которого, с уменьшающеюся

интенсивностью, душа должна простирать свою деятельность на элементы, группирующиеся около нее с постепенным удалением от центра (вопреки второй гипотезе). Душа, напротив, всюду действует, где находятся элементы, с которыми она *обязана и может по своей природе и предназначению* вступать во взаимодействия, но души нет, или не оказывается там, где такая обязательность действия отсутствует, – так как существование в известном месте означает не что иное, как действие или страдание в этом месте. Конечно, нашему воображению нравится представлять те элементы, которые стоят в таком симпатическом отношении к душе, также и пространственно близкими друг к другу и предполагать, сверх того, такое возможно меньшее пространство мозга, а лучше всего единую точку, где они все сосредоточены: но по существу ничто не обязывает нас к такому предположению. Ничто не препятствует мыслить эти элементы рассеянными в пространстве и представлять множество отдельных пунктов мозга за многие равнозначные обиталища души, в каждом из которых она одинаково может присутствовать.<sup>744</sup>

Лотце, как видим, близко становится в этом случае к первой гипотезе – о вездеприсутствии души. Но если принять таковую, то возникают два недоумения. Во-первых, чем объяснить тогда то обстоятельство, что известные части мозга являются по преимуществу таким местом души, другие же нет, хотя, насколько известно, значительной разницы в структуре и составе тех и других не имеется? Соответственно той же идеально-теологической точке зрения, Лотце дает на это такой ответ. Душа стоит в непосредственной связи и прямом взаимодействии с ограниченным числом тех элементов, которые по *законам всеобщего миропорядка предназначены быть* ближайшими посредниками ее сношения с остальным миром. И дело здесь нужно представлять не так, будто бы известный элемент *a* уже навсегда предопределен к тому, чтобы находиться в постоянном взаимодействии с известным родом других элементов *b* и никогда не вступать во взаимодействие с третьего рода элементами *c*. Все здесь, по Лотце, зависит от



того, насколько существо *a* заинтересовано или возбуждается к действию тем, что *происходит* в другом существе. Если это происходящее *x*, по общему плану миропорядка, служит условием, из которого в *a* должно произойти новое состояние, то таковое действительно и происходит, и в таком случае *a* испытывает влияние этого *x*, все равно, совершается последнее в элементе *b* или *c*. Если же, напротив, *x* не служит таким условием, то *a* остается равнодушным и неизменным, где бы это *x* не происходило. Вот почему, если и допускать вездеприсутствие души, то только с надлежащим ограничением: душа находится в прямом взаимодействии не с целым миром и не с целым своим телом, а только с некоторыми пунктами центральных органов, и с таковыми потому именно, что в них совершаются те процессы комбинации, уравнивания и переработки физических возбуждений, которые вообще должны доводить эти последние до сознания души, или же делать их поводами к ее деятельности.<sup>745</sup> Во-вторых, если предположить такое, хотя и ограниченное, вездеприсутствие души, то не уничтожается ли этим ее единство? Как приписывая вездеприсутствие Богу, мы, отвечает Лотце, вовсе не думаем этим приписывать Ему бесконечного протяжения или раздроблять Его единство бесконечным множеством отдельных пунктов, на которые простирается Его деятельность, так и единство души не уничтожается вышеуказанным множеством ее возможных местопребываний: каждое из них есть только выражение на языке нашего пространственного созерцания одного из тех разнообразных отношений, в какие душа одновременно поставлена в умопостигаемой связи вещей. Наша фантазия естественно и неизбежно стремится, конечно, это постоянное единство души символизировать и пространственно, и выделять из указанных многих мест какой-либо один геометрический или динамический пункт, как собственное местопребывание души, но такое представление делается только из вполне понятной потребности к наглядности, а не соответствует чему-либо действительному.<sup>746</sup>

## **Глава IV. Душевная жизнь в ее главных проявлениях**

## §11. Чувствования

а) **Специфическая особенность чувствований, как психических явлений.** Из всех трех способностей души первое место у Лотце отводится не уму и не воле, а чувству, потому что оно наиболее характерно выражает истинную природу духа, являясь основой нравственного и оказывая сильное влияние на познание.<sup>747</sup> Поэтому, переходя к частным отделам его психологии, мы считаем наиболее удобным начать с чувствований.

Чувствования, в их различных видах, проникают собою всю многообразную жизнь представлений и подобны краске, усиливающей и оживляющей впечатление от рисунка. Уже было указано выше, что чувствования нельзя считать простым результатом представлений: последние дают только повод к их возникновению. Если к первоначальным особенностям духа принадлежит – не только испытывать изменения, но и воспринимать их в представлении, то, столь же первоначальною чертою его служит – не только представлять эти перемены, но и постигать в удовольствии и неудовольствии ту ценность, какую они имеют для него, поскольку то возбуждают дух в направлении, согласном с предназначением и развитием его природы, то вызывают такие формы и сочетания состояний, которые противны естественному ходу его деятельности.<sup>748</sup> Будь душа только интеллигенцией, в ней нельзя было бы найти никакого мотива, который мог бы побудить ее когда-нибудь воспринимать испытываемые ею изменения в другой какой-нибудь форме, а не в форме совершенно безразличных представлений: как высший подъем благополучия, так и самую грозную опасность полного расстройства она должна была бы постигать с одинаковым равнодушием безучастно-ясной мысли. Если же на деле происходит противоположное, то основа этого должна лежать в другой черте ее существа, именно той, которая побуждает и делает способною душу чувствовать под формою удовольствия или скорби ценность или неценность ее изменчивых

состояний.<sup>749</sup> И представления, а также и другие состояния, не сами по себе порождают чувствования, но только вызывают их в душе, поскольку действуют, в виде возбуждений, на всю ее природу и пробуждают реакцию в ранее не затронутой особой ее способности, способности чувствований.<sup>750</sup>

Итак, чувствования суть исключительно состояния удовольствия и неудовольствия, в которых дух проявляет свое участие к фактам своей внутренней жизни, равнодушным только созерцателем которых он является в представляющей своей деятельности. Было бы напрасно искать для чувствований дальнейших определений: эта характеризующая их заинтересованность представляет основное явление, которое никоим образом невозможно вывести из какого-либо другого факта; и все другие определения будут вращаться в кругу понятий, которые опять-таки выводились бы различными путями только из этого общего понятия участия и без него не были бы ясны.<sup>751</sup> В чувствованиях, как сказано, дух постигает ценность для себя происходящих в нем перемен. Чтобы констатировать такую ценность, необходимо, конечно, сравнивать испытываемые впечатления с известным масштабом. Масштаб этот чувствующий дух отождествляет с самим собою: всюду мы склонны производить удовольствие от согласия, и неудовольствие от противоречия, обнаруживающегося между известным, возбуждающим нас, впечатлением и теми условиями, с которыми связано закономерное обнаружение нашей телесной или духовной жизни.<sup>752</sup> При этом могут быть отмечены различные степени ценностей. Без сомнения, меньшая ценность принадлежит тому, что, производя впечатление на душу, соответствует только минутному и случайному ее состоянию или ее какому-нибудь индивидуальному свойству; большая ценность принадлежит тому, что гармонирует с общими и нормальными чертами организации, чрез которую дух является способным к выполнению своего назначения; высшая же ценность могла бы принадлежать только тому, что приятно постоянному настроению такой идеальной души, во внутренних состояниях

которой нет и следа уклонений от цели ее развития; выше же этого нет ничего.<sup>753</sup>

б) **Чувствования, как показатели того, что благоприятствует или не благоприятствует человеческому существованию.** Хотя постоянный опыт побуждает всегда после расстраивающих влияний ожидать, как следствия их, скорби, после же благоприятных – удовольствия, тем не менее, при объяснении возникновения чувствований здесь следует устранить некоторые недоразумения. Во-первых, из понятия расстраивающего влияния с аналитической необходимостью вытекает только *факт расстройства*, а из понятия влияния благоприятствующего только *факт споспешествования* нашему существованию, но с этим вместе еще не связано само собою, что первый факт, сверх того, и чувствуется как *горе*, а второй – как *благо*. Согласие и противоречие этих воздействий с условиями существования и все другие особенности возбуждений, все сплетения представлений и стремлений одною только своею природою никогда не вызовут чувствования: они делают это лишь постольку, поскольку, воздействуя на целое существо души, причиняют там особую возбудимость, вследствие которой душа, в отличие, может быть, от других существ, способных при таких же обстоятельствах, напр., только к расстройству, но не к *боли*, вынуждается к порождению удовольствия и неудовольствия. Если из природы возбуждающего воздействия нельзя вывести аналитически необходимости следующего за ним чувства, то взгляд, соединяющий удовольствие с споспешествованием, а неудовольствие с расстройством жизни, отнюдь не представляет необходимой истины, – но это совпадение чувствуемого блага или горя с полезною или вредною ценностью наличного воздействия, тем не менее, остается единственным естественным предположением, которое вообще дает существование чувствований в духовной жизни разумное значение.<sup>754</sup>

Второе недоразумение, которого также следует остерегаться в отношении чувствований, состоит в следующем. Если в чувствовании удовольствия или неудовольствия

выражается согласие или несогласие возбуждения с условиями существования души, то это не значит, что мы наглядно можем представлять себе и согласие, и противодействие и способ взаимоотношения согласующихся или противодействующих факторов: все это, напротив, большею частью остается нам неизвестным. Как ощущения, так и чувствования отнюдь не являются изображениями тех процессов, коих они служат последствиями: как первые вступают в сознание только со своим качественным содержанием, так последние – единственно с характерной для них степенью блага или горя и позволяют угадывать причины их не всегда, а только в отдельных случаях, и не прямо, а часто по указанию только неоднократных опытов.<sup>755</sup> Но раз чувствования возникли, мы всегда будем толковать их так, как они истолкованы выше, и никогда естественное сознание не усомнится в том, что удовольствие коренится в каком-нибудь неведомом нам подспорье, которое испытала наша жизнь, а неудовольствие в каком-нибудь расстройстве ее.<sup>756</sup>

Но с этим связано третье, требующее устранения недоразумение. Некоторые смертельные яды сладки, а телесная и духовная распушенность, доставляя удовольствие, ведет к полному расстройству; и, наоборот, некоторые лекарства устрашают своей горечью, как и полезная дисциплина духа отпугивает своею строгостью. Выходит, по-видимому, что мера удовольствия и неудовольствия, вызываемая впечатлениями, не стоит ни в каком твердом отношении к величине пользы или вреда, приносимого ими для жизни. <sup>757</sup> На это Лотце отвечает так. Мгновенное подспорье, доставляемое нам каким-либо впечатлением, не ручается за благотворность позднейших воздействий его на нашу жизнь в ее целом, и частная выгода, доставляемая нам свойством известного возбуждения, не служит препятствием для опасности тех влияний, какие могут произойти из других его свойств. Чувствование будет в праве любить сладость яда и находить горьким справедливое наказание, так как всегда в сладком вкусе лежит мгновенное согласие впечатления с деятельностью нерва, а в горечи наказания враждебное

нарушение нашего настроения. Опыт не берет назад этих указаний: он лишь предостерегает не полагаться на них только и учит нас судить о совокупной ценности впечатления уже тогда, когда мы подведем общий итог его последствий – и благоприятных и неблагоприятных.<sup>758</sup>

Но как ни велика ценность, какую чувствования вообще имеют в качестве механических моментов для возбуждения других телесных и духовных отправлений, мы, однако, ложно бы оценили их, если бы признали, будто бы они рассчитаны только на жизненное самосохранение, и захотели отрицать независимую ценность, которую они носят сами в себе, как составные части духовной жизни.<sup>759</sup>

**в) Чувствования проникают собою всю душевную жизнь.** Нужно отучить себя от мысли считать чувствования за какие-то побочные явления, которые иногда только выступают в ходе внутренних состояний, в большинстве своем представляющих собою будто бы равнодушный ряд чуждых, как скорби, так и удовольствия перемен. Кроме совершенного покоя, немыслимо для нас никакое состояние, которое не было бы согласно или не согласно со свойственными душе условиями развития. Каждому простому ощущению, каждому цвету, каждому звуку соответствует изначала особая степень удовольствия или неудовольствия; но привыкнув придавать чувственным впечатлениям только теоретическое значение признаков предмета, нужных нам для составления понятия, мы замечаем ценность этого простого ощущения только тогда, когда углубляемся в его содержание со сосредоточенным вниманием. Затем каждая форма сочетания разнообразного возбуждает в нас также легкое впечатление согласия ее с навыками нашего индивидуального развития, и эти-то, часто неясные, чувства окрашивают для каждой отдельной души каждый отдельный предмет особым колоритом, так что, при наличности одних и тех же признаков, предмет для каждого из нас кажется иным. Наконец, даже самые простые и, по-видимому, самые сухие понятия мышления никогда не лишены совершенно этого сопровождающего их чувства: понятие единства не усваивается нами без того, чтобы мы не испытывали счастья от

удовлетворения присущим ему содержанием, а понятие противоположности – без того, чтобы мы не ощутили при этом неудовольствия от какой-то враждебности; покоя, движения и равновесия мы не наблюдаем и не представляем себе без того, чтобы не почувствовать степени и рода того содействия или стеснения, которые могли бы от них произойти для нас.<sup>760</sup> На этом вездеприсутствии чувства, покоится добрая часть высшего человеческого образования: в чувствовании – источник фантазии, порождающей произведения искусства и открывающей разумение всякой естественной красоты; в нем – основа высшей специфической способности человеческой – разума теоретического и практического, который, поэтому, и называется у Лотце воспринимающим и определяющим ценность;<sup>761</sup> в нем же, наконец, основа самосознания<sup>762</sup> и воли.<sup>763</sup>

г) **Разделение чувствований.** Чувствования у Лотце разделяются на *сенсуальные* или *чувственные*, – возникающие по поводу телесных возбуждений, и на *интеллектуальные*, – вызываемые различными сплетениями представлений и стремлений;<sup>764</sup> из этого последнего класса следует особо отметить чувствования эстетические и нравственные.<sup>765</sup> К двум главным указанным группам можно свести все различные формы, под которыми являются чувствования как в телесной, так и в духовной сфере нашего существования. А формы эти весьма разнообразны. То чувствования выступают в связи с определенным впечатлением, которого содержание и форма воспринимаются, при этом, в отчетливом представлении, то распространяются они в душе в виде общих настроений, без ясного воспоминания о своем происхождении. Связанный с разного рода телесными состояниями, которые вызывают их или сами ими вызываются, сопровождаемые то более богатым, то более бедным кругом воспоминаний, каждая часть которого опять таки стремится пробудить особый интерес, присущий ее содержанию, проникнутый, наконец, разного рода стремлениями – с определенной или неопределенной целью, эти настроения души принимают такое многообразие тонко оттененных форм, что их уже трудно сравнивать просто только по величине



удовольствия и неудовольствия. Ход образования, расширяющий кругозор сознания, также увеличивает эту тонкость в переплетениях чувствований и производит ту неизмеримую многосторонность душевных движений, изображение которой никогда не удастся несовершенным средствам научного расчленения и едва доступно искусству.<sup>766</sup>

Область чувствований, таким образом, разнообразна не менее, чем область ощущений. Однако большинство из тех состояний, к которым мы обыкновенно прилагаем имя чувствований, представляют собою очень сложные явления, которые только по неточному словоупотреблению и вследствие того, что в них замечается в различной степени участие чувствования, подводятся под это общее понятие. А между тем, от чувствований нужно, прежде всего, отличать *расположения*, т. е. устойчивые состояния души, которые возникают вследствие того, что в известное содержание представлений раз навсегда вкладывается определенная ценность и которые, как, напр., дружба и любовь к отечеству, не будучи сами простыми и определенными чувствованиями, могут, однако, смотря по обстоятельствам послужить основой для разнообразнейших чувствований и для всех степеней удовольствия и неудовольствия.<sup>767</sup> Нужно отличать, затем, от чувствований *настроения души*, как, напр., уныние, набожность, на неизменной основе которых может возникнуть хотя не все многообразие чувствований с их естественными оттенками, но все-таки более, чем одно чувствование. Нужно отличить, наконец, от чувствований *аффекты*, которые, как, напр., гнев и ужас, хотя имеют в себе элемент и чувства, потому что, вследствие внезапного возбуждения, доводит душу до самой крайней степени удовольствия или неудовольствия, однако не ограничиваются им одним, поскольку, в противоположность настроению, представляют собою не спокойное состояние, а движение, которым вносится расстройство в ход представлений и которое, сверх того, стремится выявить себя произвольно во вне или только жестами, или же действиями.<sup>768</sup>

д) **Чувствования имеют между собою не количественное, а качественное различие.** Но, отличая от всех указанных состояний чувствования, мы даже и в тех более простых внутренних явлениях, которые наверно должно причислить к чувствам, все-таки всегда находим достаточно сложности. Отсюда, если ни сенсуальные, ни интеллектуальные чувства не являются пред нами в виде только различных степеней одного и того же удовольствия и неудовольствия, а представляют, напротив, очень определенные качественно различные оттенки, то может возникнуть вопрос, не чувствуется ли во всех этих случаях одно и тоже удовольствие и горе, а различия в них, напротив, не зависят ли от изменяющихся сочетаний определенной степени удовольствия с другими элементами духовной жизни?<sup>769</sup>

Всего менее градациями одного и того же явления представляются *интеллектуальные чувства*: они обнаруживают, напротив, бесконечно многообразные и тонкие качественные оттенки, по которым и служат самым привлекательным предметом поэтической концепции. Но в них-то именно и яснее всего можно наблюдать богатство связи с другими духовными состояниями. В них почти никогда не отсутствует хотя бы неясное воспоминание о причине, по которой они возникают, и если даже последняя исчезает из памяти, то все же она сообщает течению представлений устойчивое направление и возбуждает ряд мыслей, которые дают, может быть, простой в себе самой, степени удовольствия или неудовольствия – первому результату производящего чувство повода более богатую или бедную, более постоянную или изменчивую подпочву. Но также и *сенсуальные чувства* очень, по-видимому, простые, содержат подобный же комплекс многообразных элементов. Неприятное чувство, возбуждаемое очень кислым вкусом, не есть только изолированное восприятие противодействия между функциональными условиями вкусового нерва и навязанною ему формою деятельности: напротив, оно сопровождается некоторыми физиологическими ощущениями и движениями; тоже нужно сказать о чувстве отвращения. Оба чувства

представляют, таким образом, смесь определенных степеней неудовольствия с ощущениями и движениями.<sup>770</sup>

Легко видеть, как этот взгляд может быть обобщен. Можно допустить, что *простое чувствование*, в своей чистоте и изолированности от всякого смешения с другими состояниями, всегда представляет только *количественную степень удовольствия или неудовольствия*, но что этот элемент духовной жизни в тех конкретных случаях, которые мы обычно называем чувствованиями, постоянно связан то с теми, то с другими ощущениями, представлениями или движениями, смотря по причинам и обстоятельствам, при которых происходит возбуждение известных нервов. Чрез это одно уже могли бы быть объяснены многие, от интенсивности удовольствия или неудовольствия не зависящие, различия возникших таким образом чувствований. К этому нужно прибавить, что каждый из тех ассоциированных элементов снова может сочетаться с некоторою соответствующею ему степенью удовольствия или неудовольствия, и из этого сплетения могут возникнуть особые смешанные – горько-сладкие в собственном и фигуральном смысле чувствования. Однако, если в большей своей части разнообразие чувствований действительно покоится на этих обстоятельствах, о которых необходимо было упомянуть, то все же отсюда еще не является ни необходимым, ни вероятным предположение об *изначала однородной качественности всех чувствований*. Конечно, абстрактные понятия удовольствия и неудовольствия, поскольку они выражают противоречие или согласие возбуждений и функциональных условий, по-видимому, допускают только количественные различия в величине, но чувствование в конкретном проявлении не просто наблюдает теоретически представляемый факт расстройства или содействия, а всегда воспринимает его только под качественно определенными формами, и общая основная черта последних есть именно вот это благо или горе, которое точно также не может восприниматься без особой качественной квалификации, как ощущение тона невозможно без какой-либо определенной высоты или тембра. На удовольствие и неудовольствие,

поэтому, нужно смотреть как на качественно определенные содержания, подобно тому, как теплота и холод суть для нас качественные ощущения, отнюдь не тождественные с теоретическим представлением различных градусов температуры.<sup>771</sup> Как невозможно ощущать вообще, не ощущая чего-нибудь или, правильнее, как-нибудь, т. е. красного или сладкого, твердого или теплого, как невозможно это ощущение мыслить слабейшим или сильнейшим только по степени, точно также нельзя говорить об удовольствии, которое было бы наслаждением вообще, а не наслаждением чем-либо, – было бы наслаждением только большим или меньшим, мимолетным или продолжительным, но качественно бессодержательным. Каждое удовольствие и неудовольствие, как специфическое чувство, является непосредственным и нераздельным переводом той ценности, какую содержит именно вот этот определенный случай его возбуждения, на язык восприимчивости к удовольствию. Мы можем говорить об удовольствии и неудовольствии вообще только также, как о движениях вообще: можно, конечно, абстрагировать последние от их направления и скорости, но ни одно из них не может ни существовать, ни возникнуть, не имея направления и скорости; точно также и удовольствие и неудовольствие нигде не происходит в бесформенной или бесцветной общности, но имеют всегда свой совершенно особенный и определенный колорит, или собственно не то что *имеют*, по сами *суть* таковой колорит, подобно тому, как движение не то что имеет скорость и направление, а есть именно куда-то направленная скорость.<sup>772</sup> Итак, если мы смотрим на чувствование, как на меру согласия или противоречия между действиями возбуждения и условиями возбужденной деятельности, то нет никакого основания к тому, чтобы оно эту функцию меры выполняло только для количества раздражения, но не выполняло также и для качества его. Как душа широту колебаний световых волн воспринимает как свет, а скорость колебаний как цвет, также точно может она, наряду с интенсивностью раздражения, выражающеюся в степени удовольствия и неудовольствия, отражать чрез особую

качественность чувства и *специфическую форму* его согласия или противоречия с условиями жизни организма. В действительности отдельные чувствования, даже если широко распространить упомянутый взгляд, на сочетания чувствований с другими состояниями, столь различны, что Лотце всюду твердо стоит за гипотезу *особого качественного содержания* отдельных чувствований,<sup>773</sup> имеющую, как увидим, большое значение и для его других взглядов, особенно этических.

е) **Объективная значимость чувствований.** Если в каждом удовольствии имеется определенное характеристическое содержание, которым оно отличается от всякого другого, то объясняется это тем, что удовольствие не есть только благосостояние наслаждающегося духа, но вместе с тем и некоторое признание объективной красоты, превосходства или доброты того, чем оно вызывается.

Конечно, при этом всегда нужно иметь в виду, что *вне* чувства возбуждаемого духа объективно не существует никакой ценности в вещах и их отношениях,<sup>774</sup> как и само удовольствие имеет место не в вещах самих в себе и их отношениях, а в чувствующем духе. Мнение гербартианской психологии, будто бы удовольствие вызывается отношением многих впечатлений между собою, Лотце находит неудовлетворительным, потому, что оно упускает из виду самую существенную сторону в возникновении удовольствий. Каково бы ни было отношение двух впечатлений друг к другу, но если они не воспринимаются равнодушно, а чувствуются как приятные или неприятные, – это может происходить не от того, что это отношение существует, а только от того, что оно, так существуя, стоит еще в согласии или противоречии с тем существом, которым подмечается. Не то, что совершается между двумя чуждыми нам предметами, но то, что происходит между каждым из них в отдельности и нами, служить мотивом нашего удовольствия и неудовольствия, и каждое простое впечатление может вызывать то или другое, смотря по тому, как оно относится к тем деятельности, стремлениям и привычкам, которые находит внутри нас: нарушает ли их и стремится вывести из их естественного направления, или же поддерживает их в этом направлении,

возвышает и оказывает подспорье. Здесь-то и коренится *субъективная* сторона ценностей. Ценность впечатлений мы ни в каком случае не можем считать зависящею только от объективного взаимоотношения их разнообразных содержаний, не измеряя этого отношения с нами самими или с каким-нибудь другим отношением, вопрос о ценности которого был разрешен таким путем еще ранее. Ценность всегда имеет свою основу и свое бытие только в духе, и мысль о чем-то безусловно полноценном, что доказывало бы свою ценность не способностью порождать в духе удовольствие, – мысль неосновательная и перехватывающая через край.<sup>775</sup>

Но, утверждая это, Лотце, с другой стороны, признает, что наслаждающийся дух все же является как бы средством, при содействии которого приходит к действительному существованию та ценность, которая в вещах заготовлена, или говоря без сравнений, «дух, чувствующий удовольствие, не из себя самого выносит *отличительные признаки* различных чувств удовольствия». Что он, напр., в одном музыкальном аккорде находит иного рода красоту, чем в другом, это не в его власти; скорее можно сказать, что хотя все эти ценности имеют действительность только в его чувстве, однако его собственные чувства противостоят ему в виде системы разнообразных членов, из которых каждый имеет свой особенный характер и свою особенную ценность, причем дух не может изменить этого распределения.<sup>776</sup> Отсюда, те, кто думает, будто бы удовольствие может состоять только в том, чтобы от чего-нибудь иметь, как обыкновенно говорят, *свою* радость или *свое* удовольствие, заблуждаются касательно того, что именно составляет лучшую сторону в удовольствии. Напротив, давая чему-либо оценку чрез удовольствие, мы вынуждаемся *собственной ценностью вещей*, и если удовольствие вообще должно зависеть, прежде всего, от нашей собственной природы, то, однако, особенные различия, которые на этой субъективной основе устанавливаются между отдельными чувствами удовольствия, ни коим образом не могут быть сведены к количественным различиям однородного субъективного благосостояния.<sup>777</sup> Здесь заявляет себя и объективная основа.

Мы признаем, говорит Лотце, что существуют некоторые отношения вещей и явлений; которым постольку приличествует некоторая собственная ценность и неценность, поскольку они достигают того и другого хотя только *в нашем чувстве*, однако независимо от *нашего произвола*, так что на одни падает непосредственное и неизменное суждение удовольствия или одобрения, на другие – неудовольствия или неодобрения; постольку же непосредственному приговору нашего чувства устанавливается и *градация* этих ценностей.<sup>778</sup>

**ж) Физиологический механизм, которым посредствуется возникновение чувствований в душе человека.** Хотя чувствование можно определить как меру согласия между раздражением и функциями организма, однако, переживание его не представляет такой тройственности явлений, будто бы, во-первых, наблюдаются, с одной стороны, воздействия на организм, а с другой, условия его функционирования, во-вторых, те и другие сравниваются между собою и, в-третьих, наконец, к найденному результату сравнения присоединяется определенная степень удовольствия или неудовольствия. На самом деле, в сознании ничего нет из всего этого, кроме результата, т. е. самого чувства. Но так как все, что не является в сознании, должно же, однако, где-нибудь существовать в действительности, то, нужно думать, те оба члена взаимоотношения – раздражение и нормальная функция должны, во-первых, существовать как физические процессы, во-вторых, они должны сравниваться между собою, поскольку путем взаимодействия производят продукт, который теперь уже, как новый мотив дальнейших явлений, обуславливает, в-третьих, возникновение в душе чувствования.<sup>779</sup>

Касательно этой физиологической подкладки чувствований могут существовать, прежде всего, два предположения. Можно, во-первых, предположить, что действие раздражения, не расстраивая физических условий функционирования известного нерва, доводится, как совершенно безразличный для последнего процесс, до центральных органов и чрез них производит в душе возбужденное состояние, которое, становясь в противоречие или в согласие с психическими условиями ее

существования, вызывает в ней чувствование, природа которого, при всем том, остается физиологически совершенно необъяснимой. Такие случаи, несомненно, бывают, напр., при впечатлениях от комического. Но не все от чувственного возбуждения происходящие чувствования могут возникать путем таких безразличных нервных процессов. Можно допустить и другое предположение, по которому они, напротив, происходят из восприятия уже в готовом виде дошедших до души расстройств в телесных отправлениях, и этот класс чувствований должен зависеть уже от особого, *производящего чувствования, нервного процесса*. Если же теперь спросить, далее, где и как этот процесс возбуждается, то опять возможны два предположения. Возьмем такой случай. Внешнее раздражение, напр., от теплоты, при незначительной степени его действия, воспринимается почти безразлично, при высшей же степени, напротив, наряду с продолжающимся восприятием его качественного содержания, производит чувство боли, а отсюда можно полагать, что действие этого возбуждения в последнем случае производит одновременно два различные процесса; причем оба эти процесса, дойдя до мозга, действуют здесь на один и тот же центральный орган, и каждый из них душа сознает особым образом: первый, собственно *функциональный* и нормальный, процесс она воспринимает как известную степень теплоты, второй же – процесс *расстройства* как известную степень боли. Но вместе с тем можно составить и другое предположение, по которому оба эти восприятия – восприятие содержания ощущения и восприятие боли распределяются по *различным центральным органам*. Суть этого предположения в том, что в нервном процессе, возникающем чрез внешнее возбуждение, нам нет надобности различать указанные два разветвления: мы должны думать, что процесс во всей совокупности своей доходит до двух различных центральных органов, на различные организации которых он действует различно. Могут, впрочем, допустить еще третье предположение. Могут спросить: почему мы не должны рассматривать болезненное чувство, как единый факт, покоящийся на *едином* нервном процессе, который будучи



доведен до единого центрального органа, совершенно также как всякий факт, производящий ощущение, вызывает восприятие, но так как он сформирован иначе, чем последний, – то восприятие не безразличное, а неприятное? Почему должны мы то, что в этом факте можем подвергнуть мысленному расчленению, т. е. качественное содержание и принимаемое в нем участие считать разделенными также и в действительности, так что обязаны относить каждый из этих двух членов целого или к особому процессу или к особому органу? Потому, отвечает на это Лотце, что и в действительности эти явления разделяются друг от друга, и даже часто чувства неудовольствия отсутствуют там, где они в другое время – на лицо и где неблагоприятное раздражение, без сомнения, проявляет свое расстраивающее воздействие в действительности: известно, что в состояниях повышенного возбуждения нервной системы те же самые расстраивающие раздражения воспринимаются то более, то менее болезненно. Особенно это нужно сказать относительно фактов, наблюдаемых при лечении больных под эфиром: если при высшей степени действия эфира исчезают и ощущение и чувство, то при менее значительной степени часто, напротив, остается, вместе с сознанием, также довольно ясная восприимчивость к наличности, качеству и месту нанесенного раздражения, между тем как соответствующее раздражению чувство боли отсутствует. Лотце иллюстрирует это рядом примеров из области медицины. Все эти примеры показывают отрешимость нервного процесса, порождающего чувство, от нервного процесса, порождающего ощущение. Отсюда нужно остановиться на какой-нибудь из двух первых гипотез, т. е. или на гипотезе особых центральных органов, или же на гипотезе особых процессов в нервах.<sup>780</sup> Первую гипотезу Лотце не считает возможным принять и держится того взгляда, что ощущения и чувствования зависят не от различных центральных органов, а от различной формы двух процессов, которые происходят всегда одновременно и в тех же самых нервных элементах.<sup>781</sup>

3) **Чувствования и ощущения.** В отношении к ощущениям, которые сами по себе представляют нечто безразличное, отдельные индивидуумы каждого рода организованы очень сходно: так как ощущения предназначены к возможно беспристрастному восприятию объективного положения вещей, то на их показания различие субъективной организации и настроение может не иметь никакого влияния. Чувствование же, как *измерения ценности впечатлений для индивидуального существа*, должны, напротив, примыкать и к той и к другому. Они могут, поэтому, у различных индивидуумов быть очень однообразны только по направлениям, – в каковом отношении природа обычно все экземпляры одного рода организует однообразно; но они, наоборот, могут быть чрезвычайно неравны там, где они возникают из функций, в которых выступают большею частью специфические особенности индивидуумов. Понятно, отсюда, если интенсивность чувствований, их изменчивость, равно как и количество индивидуальных идиосинкразий, стоит в довольно постоянном обратном отношении к тонкости ощущений и к степени их объективности.<sup>782</sup>

Высшие чувства, предназначенные к тому, чтобы с возможным отрешением от субъективности передать верное представление о внешнем, только вследствие чрезмерности раздражения до чувствования боли, но к большинству своих раздражений они или относятся равнодушно, или же, при незначительной интенсивности удовольствия или неудовольствия, обнаруживают зато тонкое суждение об качественных различиях этих раздражений и их взаимных отношениях. Объективнейшее из чувств зрение, восприятия которого своею геометрическою закономерностью направлены прямо к внешнему предмету и его истолкованию, обнаруживает очень мало чувствования, и самые кричащие диссонансы красок хотя и подлежат известному эстетическому суждению, однако не вызывает заметной субъективной аффекции. Звуки, не столь непосредственно предназначенные к представлению внешнего, живее пробуждают чувство, и мы ощущаем уже тот гнет, который причиняет нашим нервам

диссонанс. О вкусе же и обонянии едва ли можно говорить как о чистых ощущениях: с ними, которые ближе всего обращены к целям растительной жизни, связаны всегда чувствования приятного и неприятного, и безразличными вкусами мы называем только те, которые по незначительной величине удовольствия или неудовольствия обманули наши ожидания того или другого. Так как чувство осязания представляет не функцию отдельных нервов, а общий продукт движения и чувствительности кожи, то здесь приходится говорить об отношении чувствований собственно к этой чувствительности кожи: она очень мало приспособлена к ярким и объективным впечатлениям, но зато более всех восприимчива к боли<sup>783</sup> Исходя из мысли, что всякое удовольствие и неудовольствие представляет видимый результат бессознательного измерения возбуждений по масштабу условий жизни, можно, восходя от чувствительности кожи, замечать постепенное утончение чувствований, какового нельзя не признать целесообразным. Раздражения чувствительных нервов, состоящие в давлении, толчке, дергании, разрыве, угрожают индивидуальному существованию самую непосредственную опасность, и организм ощущает ее в виде особенной боли, которая ближе, чем всякое другое чувствование, потрясает индивидуальное средоточие жизни. Но под этим энергическим чувством почти совершенно исчезает восприятие того, чем оно возбуждено. В раздражениях, которым подвергаются растительные чувства – обоняние и вкус, не содержится никакой прямой опасности, и потому чувствование принимает вид отвращения там, где оно отклоняет от себя такое раздражение, против которого, предчувствуя в позднейшем вред, восстает весь организм, и с этим чувствованием, которое само по себе менее интенсивно, но зато склонно к более тонкому различению оттенков приятного и неприятного, соединяется более ясное представление о производящем возбуждение объекте. Гармонии и диссонансы тонов и красок, по-видимому, едва ли стоят в каком-нибудь отношении к условиям индивидуальной органической жизни: их более склонны ставить в связь с законами, по которым идет общая чувственная жизнь души и

течение ее внутренних явлений, – так что хотя мы и в них видим нечто нормальное или противное, однако не признаем, чтобы это могло благоприятствовать или наносить вред нашему индивидуальному существованию. Отсюда, между прочим, с достаточною правильностью выясняется, почему эти последние чувствования, далекие по своей природе от эгоистической боли, делают зато сами собою переход к чувствованиям эстетическим, в которых дух измеряет данное не условиями своего особого существования, но, в известном смысле, своим общим предназначением.<sup>784</sup>

и) **Сенсуальные чувствования.** Для возникновения чувствования вообще нет нужды в одновременном присутствии многих впечатлений; точно также при возникновении, в частности, сенсуального чувствования, уже простые возбуждения, поскольку с качеством их воспринимается вместе и ценность производимая ими расстройства или споспешествования для функции затронутого нерва, явно причиняют удовольствие или неудовольствие. Трудно было бы, конечно, доказать это положение, так как едва ли какое-нибудь чувственное раздражение может обнаружить себя в совершенной простоте; тем не менее такое положение имеет за себя все основания. Также невозможно указать для этих чувствований от простых ощущений физиологическую основу, потому что нам неизвестно то, как именно последние изменяют нервную деятельность, и мы не можем, поэтому, вывести из этого изменения производимую ими степень благоприятствования или расстройства. Более, успешны могут быть рассуждения о тех отношениях, которые господствуют между многими *одновременными* или *последовательными* возбуждениями чувствительных нервов и которые мы можем в известной мере обзреть, пропорционально доступным наблюдению отношениям причиняющих их внешних раздражений.<sup>785</sup>

Ближе всего к сфере чувствований стоит мир звуков. Здесь Лотце трактует о происхождении в нас чувства гармонии.<sup>786</sup> Высказывая взгляд, что гармония тонов имеет свою основу в гармонии нервных процессов, Лотце признает, однако, что в

таким взгляде указывается только лежащий в основе чувств гармонии фактический повод к ней в организме, но что едва ли доступно объяснению то, каким образом последний их производит.<sup>787</sup> Всегда останется вопросом, почему известный факт симметрии нервных состояний возбуждает удовольствие, а противоположный факт – неудовольствие, хотя мы и знаем, что важное значение этих фактов для слухового органа несомненно. Как регулярно частое повторение простого звукового импульса ухо *воспринимает* в виде высоты тона, также легко может оно чрез таинственную сторону своей организации регулярное совпадение многих частых повторений высшего порядка *чувствовать* под видом гармонии.<sup>788</sup>

*Сочетание цветов* также может вызывать чувство гармонии. Однако, если бы кто вздумал переносить на них отношения из мира звуков и из числа колебаний цветовых выводить такие же аккорды, как в музыке, тот стал бы только фантазировать, и если эта фантазия могла бы иметь какую ценность, то только после подтверждения ее на опыте.<sup>789</sup>

Если указанные чувствования, возбуждаемые слуховыми и цветовыми ощущениями, зависят от формальной разницы в скорости колебаний, то чувствования, возбуждаемые различными степенями температуры, прямо зависят от силы нервного раздражения, почему, напр., боль от чрезмерного холода не различается почти от боли вследствие сильной жары.<sup>790</sup> Кроме этих чувствований, возбуждаемых специфическими органами чувств, есть много других, имеющих влияние на духовную жизнь. Не вдаваясь в подробные рассуждения относительно их физической основы, Лотце считает необходимым сделать одно замечание. Обыкновенно думают выводить чувствования из сравнительной высоты нервного возбуждения и мало придают значения качественной разнице возбуждения. Между тем, степень высоты деятельности может быть причиной перехода ощущения в чувствование, напр., боли, не сама по себе, но лишь постольку, поскольку возрастание силы возбуждения сопровождается определению степенью и определенным видом расстройства в нервах.<sup>791</sup>

і) **Общее чувствование.** Поскольку, наряду с чувствованиями, ясно вступает в сознание также и ощущение состояния или раздражения, их вызывающего, они являются для нас связанными с этими своими исходными пунктами и понимаются отчасти как приятные или неприятные свойства воспринимаемых объектов, отчасти же как местные споспешествования или расстройства телесных частей. Не всегда, однако, состояние, которое служит поводом к чувствованию, само делается предметом восприятия, и в таком случае чувствование является уже отрешенным от него, как явление чисто внутреннее, которого мы не имеем возможности отнести ни к внешнему объекту, ни к определенным частям тела. Оно представляет тогда собою общее чувствование, которое мы можем относить только к нашему телесному существованию в его целом.<sup>792</sup> К области общего же чувствования относятся те случаи, когда известные ощущения не входят в сознание, потому что внимание отвлечено другим, но производимые ими чувствования все же затрагивают душу, или когда благоприятное или расстраивающее влияние возбуждения продолжает, в виде чувствования, оставаться в душе и после того, как само возбуждение перестало уже действовать, или когда чувствования сами по себе слишком слабы и многочисленны, чтобы привлекать внимание к связанным с ними ощущениям, или же, наконец, когда ясному сознанию ощущений препятствуют какие-либо органические отправления.<sup>793</sup> Сюда же относятся чувствования, возбуждаемые функциями симпатической нервной системы, которые обычно находятся вне сферы сознания, но которые, тем не менее, сопровождаются ясными чувствованиями.<sup>794</sup> Наконец, ко множеству малых ощущений и чувствований, постоянно возбуждаемых в нас нервами чувств, кожи и внутренних органов, нужно присовокупить не менее разнообразные чувствования степени напряжения или утомления мускулов. Все эти чувствования, вместе взятые, составляют всеобщее чувствование или чувство жизни, которое не только доводит до сознания всю наличность жизненной силы, но вместе с тем служит основой того специфического

ощущения грациозного или неуклюжего, сильно-подвижного или инертного существования, которым для каждого характеризуется пред самим собою его собственная личность и характеризуется, может быть, более, чем всяким другим содержанием. С этими общими сенсуальными чувствованиями близко связаны эстетические и моральные склонности: как под их влиянием образуются деятельность, сила и индивидуальные наклонности тела к известным движениям, так ими же обусловливается и индивидуальное предрасположение к тому роду наслаждения искусством или поступания, разнообразные оттенки и переходы которого соответствуют изменениям именно жизненного чувства.<sup>795</sup> Свое определение общего чувствования Лотце отличает от обычных определений в современной ему психологии. Часто в общем чувстве видят только присущую нам способность воспринимать ощущение, как наше собственное состояние, напр., боль, и различают его этим от способности воспринимать тоже ощущение, как некоторый отличный от наших внутренних состояний предмет, напр., цвет или звук. Лотце не согласен с этим определением потому, что оно не разделяет того, что подлежит разделению, именно: безразличные восприятия известного содержания и восприятия удовольствия или неудовольствия. Обе эти перцепции суть психологически по существу различные элементы, которые никоим образом не могут быть сведены на различные формы или степени одной и той же деятельности, а могут иметь в основе своей только качественно различные способности души. И если язык для обеих дает различные имена *ощущения* и *чувствования*, то мы были бы неблагодарны к этому достоянию, не пользуясь указанными именами для обозначены различных психологических элементов. Субъективность же или объективность тех или других имеет второстепенное значение: конечно, безразличные ощущения легче понимаются как свойства внешних предметов, а чувства удовольствия и неудовольствия труднее, однако есть и ощущения, напр., температуры, относительно которых мы колеблемся, нам ли только тепло или же есть теплота и вне нас, и, наоборот, чувствования, напр., от вкуса и обоняния, мы переносим на

объекты, их производящие, называя их неприятными, отвратительными и т. п. Менее же всего об общем чувствовании можно сказать, будто бы обозначаемые им восприятия, в отличие от всяких других, доводят до сознания только субъективные состояния нашего собственного я: напротив, слово это выражает непосредственно только некоторый общий результат и его ценность для всей жизни, в противоположность отдельным чувствованиям. Лотце не ставит себе невыполнимой задачи – описывать различные виды общих чувствований, сопровождающих ход человеческой жизни в ее здоровом и больном состоянии.<sup>796</sup>

к) **Интеллектуальные чувствования.** Если сенсуальные чувствования обусловлены телесными впечатлениями, то чувствования интеллектуальные обусловлены разными сплетениями представлений и стремлений.<sup>797</sup> Чистые интеллектуальные чувствования большою частью сродны настроениям, в которые они, при продолжительности, и переходят. Они различаются между собою, прежде всего, рядом обуславливающих их ассоциаций представлений, составляющих ту подпочву, которая образует собою большую часть их характерной особенности, затем, смешениями, в которые они взаимно входят и в которые приносят с собою отрывки сопровождающего их круга мыслей, а, наконец, также и одновременными ощущениями телесных состояний, которые ими вызываются и которые, превращаясь, в свою очередь, в сенсуальные чувствования, приходя в виде своеобразного колорита к первоначальному содержанию интеллектуального чувствования. Трудно определить границы этого последнего влияния, но несомненно оно очень широко, так что можно сомневаться, не получает ли более холодное эстетическое и нравственное суждение, образуемое нами об опасности или благоприятности известного состояния, свою непосредственно переживаемую интимность от указанных побочных сенсуальных чувствований, которые полноценное в себе самом ставят в гармонию с внутреннейшими условиями нашего индивидуального существования: так, напр., раскаяние в прошедшем не есть только внутреннее нравственное



самоосуждение, ведомое одной лишь душе, но сопровождается и расслаблением наших членов, стеснением дыхания, тяжестью на сердце и т. п., даже чувство благоговения не есть чисто духовный подъем: вместе с ним и походка обыкновенно торопливого человека незаметно делается медленнее, и осанка принимает особый отпечаток, а чрез все это и самое чувство усиливается в своей интенсивности.<sup>798</sup> Есть взгляд, по которому интеллектуальные чувствования отличаются будто бы тем от сенсуальных, что последние не отделимы от ощущения, тогда как в первых, напр., в эстетических, удовольствие привходит к известному представлению, как уже особый момент. Однако различие здесь не в качестве, а только в степени. Если в примерах эстетических чувствований интерес бывает отделим от представления, то причина этого в том, что последнее, вследствие сложности своего содержания, не только медленнее образуется, но и с большею легкостью абстрагируется от чувства. Сенсуальные же чувствования, так как они основываются не на одном только интеллектуальном состоянии, в известной мере подвластном душе, но на изменении нервов, допускают такое разделение между содержанием и чувствованием только там, где, как, напр., в случаях аналгии, указанное нервное изменение находит себе препятствие в организме.<sup>799</sup>

Из интеллектуальных чувствований Лотце особо выделяет: 1) эстетические и 2) нравственные, хотя, к сожалению, специально нигде не трактует ни о тех, ни о других.

1) *Эстетическим* чувствованиям Лотце уделяет в разных своих сочинениях особое внимание, в виду их прямой связи с вопросами эстетики.<sup>800</sup> Эстетические чувствования вызываются впечатлениями от прекрасного (или безобразного).<sup>801</sup> Прекрасное отличается от приятного не всеобщностью доставляемого им удовольствия или правом на таковую всеобщность, как полагал Кант: по Лотце, приятное и прекрасное в этом отношении, напротив, сходны. Если же есть различие между ними, то оно заключается в том, что «только приятными» кажутся нам те впечатления, которые переживаются нами пассивно, без проявления с нашей стороны

особой деятельности, способствующей их полному и сознательному усвоению. «Красота» же, напротив, может приличествовать только тому, усвоение чего состоит не в переживании нераздельного приятного состояния, но обусловлено разнообразием соотносящих, связующих и сравнивающих деятельности нашей представляющей способности или нашей силы воображения. В соответствии с этим стоит то, что «приятное относится главным образом к чувственности и именно к ее простым впечатлениям, а красота, напротив, приличествует объектам высшей духовной способности и сложным чувственным впечатлениям, полное содержание которых постигается не чувствами одними, но только реконструирующей связью многообразного деятельностью воображения. Наконец, следует сказать, что вообще абсолютного различия между приятными и прекрасными объектами нет, но что одно и то же впечатление может быть и прекрасным и приятным смотря по тому, направляется ли внимание на форму различаемого в нем разнообразия, или же сердце только пассивно предается производимому им удовольствию.<sup>802</sup> От доброго прекрасное отличается тем, что с нашим одобрением первого связано сознание обязательности его осуществления, что неприложимо ко второму.<sup>803</sup> Лотце полагает вообще, что указанное различие приятного, прекрасного и доброго делается с полным правом, потому что соответствующие им чувствования, без сомнения, существенно различны и вызываются различными условиями, но установить между ними резкую границу бывает трудно потому, что они скорее образуют собою ряды, среди которых только немногие члены выдаются в своей специфической обособленности, тогда как прочие более приближаются то к одному, то к другому из этих трех пунктов.<sup>804</sup> Как показатели своеобразной ценности, эстетические чувствования, подобно всем прочим, возникают на основе известного субъективного масштаба, с которым сравниваются впечатления и по которому они относятся к разряду прекрасных. Таким масштабом, с точки зрения телеологического идеализма Лотце, служит то особое «направление», которое «принимают наши представления и

стремления под всеединым господством нашего нравственного предназначения»: прекрасным мы называем именно то, что согласно с этим масштабом.<sup>805</sup> Все эстетические предикаты не имеют никакого другого места и рода своего существования, кроме сердца субъекта. В этом случае они разделяют судьбу всех предикатов ценностей: благо и горе, добро и зло и т. д. имеют свое существование только в чувстве чувствующего существа, обозначая заслугу или вину внешних предметов, вызывающих такое чувство. Если же кто захотел бы признать за ценностью вещей самостоятельное существование, тот должен предположить, что целеполагающий Разум устроил отношения вещей так, что ими производятся все эти характерные вилы ценностей, и тогда все такие названия ценностей, все эстетические предикаты будут обозначениями того, что хотят и чем должны быть вещи сами по себе. В таком именно предназначении вещей и можно полагать объективность прекрасного, возвышенного и т. д.<sup>806</sup> Лотце, признающий объективность прекрасного, и допускает, прежде всего, сам такое предположение. Если эстетическое удовольствие от предмета составляет «гармоническую деятельность нашего внутреннего существа, то причина, вызывающая эту деятельность, лежит, однако в самом предмете».<sup>807</sup> Что же, в свою очередь, служит основой красоты самого предмета? Идеально-телеологическая метафизика Лотце дает на это такой ответ. Для человека, который подходит к созерцанию действительности с верою в единую всем управляющую силу, не легко связать воедино те три различные нити, из которых составляется ткань реального, именно: во-первых, всеобщие и необходимые законы, которым подчинена действительность; во-вторых, полноту ее реальных типов и явлений, и, в-третьих, высшие ценности всего доброго, прекрасного и святого, почитаемые нами за глубочайшую истину реального, ради которой существует все, что есть, и существует таким именно образом. Каждая из этих трех нитей не может быть выведена из другой с научною очевидностью, и только для веры нашей эта тройственность сводится к единству в высшем начале.<sup>808</sup> Это высшее начало метафизика Лотце полагает в живой любви

личного Бога, которая есть благо в себе самом и истинная действительность и которая раскрывает себя в едином движении, представляющемся конечному сознанию с трех сторон: блага, которое служит его целью, образования типов, которое им осуществляется, и закономерности, с какою оно направляется к своей цели.<sup>809</sup> Подтверждением веры в высшее единство указанной триады и служит красота: это единство, которого нельзя конструировать научною мыслью, предстоит пред нами, как объект созерцания, в прекрасных явлениях, представляющих собою те частные случаи, где противоположные силы – необходимый механизм и целеполагающая идея находятся в полной гармонии, и служащих наглядным свидетельством возможного примирения и высшего метафизического единства этих сил.<sup>810</sup> На красоту, поэтому, нужно смотреть не как на нечто чужеземное и случайное в этом мире, но как на счастливый случай откровения того, что в качестве вечной живоподвижности единой высшей первоосновы мира скрытно проникает собою всю действительность.<sup>811</sup> Красота в собственном и полном смысле присуща, следовательно, именно этой первооснове мира, отдельные же предметы являются прекрасными лишь постольку, поскольку всеобщая идея красоты, т. е. означенная полная взаимно-проникновенность трех сил мироздания в первооснове, воспроизводит себя и в частном наглядном образе только в меньшем масштабе.<sup>812</sup> Однако нельзя взгляд Лотце понимать в том смысле, что объективная красота существует независимо от субъекта, как красота в себе: Лотце это решительно отвергает.<sup>813</sup> Мысль его собственно та, что красота, не существуя как нечто самостоятельное, порождается от своеобразного взаимодействия между объектом и субъектом, из которых каждый является необходимым фактором ее возникновения. Нигде не существует красоты как таковой, вне чувствования духа, который ею услаждается и ей удивляется; но, вместе с тем, и связь вещей так устроена, что она может возбуждать в духе такие формы движения, в которых он делается причастным означенному наслаждению и удивлению.<sup>814</sup> Что же такое красота по существу? Какое бы

определение ни давали красоте, всегда она заявляет себя в формах соединения разнообразного.<sup>815</sup> Единство в разнообразии, поэтому, – существенное свойство красоты. Отсюда красота точнее определяется у Лотце как идея или как мысль (Gedanke), причем последнюю Лотце понимает как такое содержание, которого связующий центр состоит в том смысле – значении или ценности, который, оставаясь всегда тождественным, может выражаться в бесконечно разнообразных явлениях.<sup>816</sup> Хотя Лотце отстаивает относительную самостоятельность красоты и восстает против попыток определить ее на непосредственное служение морали,<sup>817</sup> однако, уже на основании вышеизложенного и в виду вообще доминирующего значения в его мировоззрении идеи блага, связь его эстетики с этикой очевидна. Поэтому, указывая, что красота всюду заявляет себя в формах соединения разнообразного, Лотце добавляет, что все эти формы постольку лишь имеют ценность, поскольку они представляют собою образы обнаружения той связи, того способа развития, той жизненности и того ритма в течении разнообразных явлений, которые стремится проявить, при своем осуществлении в мире явлений, высшее и единственно безусловно ценное, т. е. благо.<sup>818</sup>

2) *Нравственные* чувствования выражают нравственную оценку: нравственное одобрение или неодобрение есть не что иное, как выражение ценности или неценности нравственного явления, каковые мы воспринимаем чрез посредство чувства, – чем и отличается нравственное суждение от теоретического признания чего-либо за истинное или ложное.<sup>819</sup> Кант различает прекрасное от доброго тем, что последнее зависит от понятия, чрез которое и доказывается, тогда как красота определяется непосредственным голосом вкуса. Лотце с этим не соглашается. Что благо нравственно доброго доказывается путем подведения отдельных поступков под высший нравственный закон, это допустит только тот, кто вместе с Кантом думает видеть существенную природу блага в максиме практического разума. Однако пригодность этой максимы для всеобщего законодательства не может служить общезначущим признаком

того, что в ней заключается нравственное благо. Во-первых, уже о самой пригодности ее мы не можем узнать из опыта, потому что никогда не можем наблюдать всех ее следствий, а, во-вторых, если бы мы и могли это сказать о каком-либо образе действия, то все же то обстоятельство, что он добрый, мы могли бы узнать только от непосредственного голоса совести.<sup>820</sup> Совесть и служит, в конце концов, тем масштабом, по которому определяют наши нравственные чувствования ценность или неценность нравственных явлений. И важное значение чувствований в нравственной области явствует уже из того, что кто не чувствует достоинства и величия, свойственных нравственной идее, того, конечно, никакое доказательство не научит, что он их должен чувствовать.<sup>821</sup> Вот почему нравственные идеалы разума, каково бы ни было их содержание, всегда являлись приговорами воспринимающего нравственную ценность чувства.<sup>822</sup> Нравственные чувствования, как и всякие другие, суть также различные виды удовольствия и неудовольствия, но отличаются они от других своим безусловным характером. Так как нравственное благо представляет единственно высшую и безусловную ценность,<sup>823</sup> то и удовольствие, испытываемое от него, также безусловно.<sup>824</sup> Прочие виды удовольствия могут быть выше или ниже других и, будучи положительными в себе самих, могут быть отрицательными по сравнению с другими, но удовлетворение совести, т. е. согласие каждого отдельного удовольствия с этим законодательством над ними всеми, изъято от всяких колебаний в своей ценности<sup>825</sup> и представляет по своему качеству высшее из удовольствий.<sup>826</sup> И это стоит в полном соответствии с тем, что нравственные удовольствия возникают при оценке по высшему масштабу: если меньшие ценности, возбуждающие низшие удовольствия, принадлежат тому, что соответствует случайному состоянию души, ее индивидуальному свойству, или же общим нормальным чертам ее организации, то высшая ценность, определяемая нравственными чувствованиями, может принадлежать только тому, что приятно постоянному настроению идеальной души, ни в чем не уклоняющейся от цели ее развития: выше этого ничего

нет.<sup>827</sup> Нравственных чувствований нам придется еще касаться при изложении этики Лотце.

л) **Сердечные состояния:** 1) **настроения** и 2) **аффекты**. Всякие изменения в течении представлений не стоят вне зависимости от той способности души, которую последняя определяет в чувствах удовольствия и неудовольствия ценность происходящих в ней возбуждений для духовной жизни вообще. Но есть особые случаи, когда равномерный ход наших представлений, под влиянием необычных внешних или внутренних возбуждений, испытывает множество частью постоянных отклонений от своей скорости, частью же сильных потрясений, причем те и другие изменяют на долгое или на короткое время как форму и направление этого течения, так и самое содержание сознания. Совокупность подобных проявлений жизни, в которые чувствования вплетены как существенный элемент, обычно обозначают как особую область *сердца* (Gemüth): поэтому и Лотце называет таковые явления *сердечными состояниями*. Сердечные состояния всегда представляют собою сложные явления, где заявляют себя не только чувствования, но и мысль и воля; однако собственно способность чувствования служит в них тем производящим центром, без которого эти состояния никогда не находили бы в душе повода к своему возникновению.<sup>828</sup>

Область этих явлений столь обширна, что неудивительно, если к ним причисляют нечто такое, что лучше было бы исключить из них, и если отдельные группы их трудно обособить друг от друга. Не пытаюсь, поэтому, дать классификацию их, Лотце ограничивается указанием их главных форм. Прежде всего, он, по примеру медицинской диагностики, различает *хроническую форму настроения* от *острой формы аффекта*, причем здесь, как и в телесных болезнях, часто первые являются тою предварительною почвою, на которой, по случайным возбуждениям, развивается вторая; также, как и там, аффект образует собою иногда кризис, который сразу исчерпывает медленное действие хронической формы и приводит к здоровому равновесию чувствований. Рядом с этими двумя состояниями стоят другие, которых близкого отношения к

жизни сердца отрицать нельзя, но которых однако нельзя зачислить в один разряд с первыми. Так с настроениями часто смешивают *расположения*, а с аффектами *страсти*. Но уже ранее, при рассмотрении чувствований, Лотце выделил эти состояния, которые не представляют сами по себе аффекций сердца, но являются только тою постоянною почвою, на которой, по обстоятельствам, возникают и протекают все степени и оттенки удовольствия и неудовольствия, настроений и аффектов.<sup>829</sup>

1) **Настроения**, как продолжающиеся состояния, нужно отличать от тех моментальных чувствований, которые происходят от всякого чувственного или интеллектуального возбуждения. Обычно настроения проистекают из суммы небольших, продолжительных и повторяющихся возбуждений нервной системы, или же от совпадения таких рефлексий, которые почерпают одно и то же интеллектуальное чувство из рассмотрения самых различных предметов. Очень часто физические и психические поводы к нему ускользают от сознания, и мы их только чувствуем в действующей на нас силе телесного страдания или ряда идей, не постигая ясно. Как простой общий эффект, производимый на наше сердце скрытыми или сознательными впечатлениями, настроение само по себе не допускает никаких иных качественных различий, кроме различий *радостного* настроения и *печального*, удовлетворения и неудовлетворенности. Но причины, из которых оно исходит, производят неизбежно даже и там, где они остаются скрытыми от нашего сознания, свое влияние на направление хода мыслей, и поскольку они вызывают одни представления и вытесняют другие, поскольку, далее, вызываемые ими различного рода воспоминания сопровождаются особыми элементами чувствований, постольку из всего этого возникают те тонкие оттенки уныния, скорби, веселости, бодрости, тоски и блаженства, которых нельзя было бы понять вполне, если бы считать их только степенями удовольствия или неудовольствия. На различного рода оттенки настроения оказывают влияние и формальные воздействия, производимые на течение представлений



первоначальными причинами последних и их позднейшими следствиями. Уже давно различали аффекты на опустошающие и переполняющие, и что к ним, может быть, менее приложимо, то о настроениях можно сказать с большим правом: в области радостных и печальных настроений те, которые суживают сознание до мечтательного погружения в круг немногих мыслей, существенно отличаются от тех, которые богатством воспоминаний возбуждают живой прогресс мысли.<sup>830</sup>

Из разнообразного числа всех этих настроений Лотце в *Medizinische Psychologie*, 1852 г. касается только немногих, да и то с целью анализировать их физиологическую собственно сторону.

Независимо от печального или радостного содержания отдельных возбуждений, ряд известных сердечных состояний имеет свою причину в различных *формах* их чередования в сознании. Кроме равнодушного настроения, производимого обычным течением впечатлений, в душе может возникнуть *скука* от медленной и *рассеянность* от быстрой смены восприятий. В обоих состояниях ощущается несоответствие текущих возбуждений с потребностью души к деятельности и оба ведут к ложной оценке времени, которое мы обсуждаем только по количеству происходящих в нем событий. Скучая, напр., мы измеряем проходящее время постепенною сменой незначительных ритмически повторяющихся событий, не представляющих для нас никакого интереса, зато ясно выдвигающих пустоту ограничиваемого ими протяжения времени. В противоположном состоянии бывает наоборот. И монотонность впечатлений и их безмерная смена приводят, если они достигают высшей степени, к значительному расстройству в течении мыслей. Оба указанные настроения могут возникать не по поводу одних только внешних возбуждений, но также и по внутренним причинам и нередко в зависимости от телесных страданий.<sup>831</sup>

К этим душевным состояниям, которые, не относясь к какому-нибудь конкретному радостному или печальному содержанию, выражают лишь удовлетворение или неудовлетворение, испытываемое душою от формы смены

переживаемого ею, примыкает ряд *возвышенных настроений*, в которых господствует более колорита и особой теплоты и мало также единичного, связанного с определенными представлениями, чувства. Таковы те безымянные состояния сердца, в которых последовательность формально определенных впечатлений приводит душу в некоторое продолжительное движение, которое оказывается особенно соответствующим ее потребности к деятельности. Для примера Лотце указывает на силу музыки и на те состояния сосредоточенности и благоговения, которые оставляются в нас, в качестве продолжительного достояния, наслаждением от всякого подлинно поэтического произведения. Впрочем, и здесь имеют место не одни только эстетические возбуждения, но также и телесные влияния. Трудно определить границы этих влияний, но, без сомнения, они идут очень далеко, и, как уже сказано, можно даже поставить вопрос, не получает ли более холодное эстетическое или нравственное суждение, или рефлексия об опасности или счастье от известного состояния, свою жизненную интимность уже чрез эти побочно выступающие сенсуальные чувства, которые показывают ценное в себе самом гармонирующим с внутреннейшими условиями нашего индивидуального существования.<sup>832</sup>

Если теперь обратиться ко второй большой группе душевных состояний, которые вытекают не из чувства формальных отношений в ходе представлений, но из соображения той *ценности*, которую имеют конкретные события для нашего индивидуального существования, то мы встречаемся с разнообразием настроений, точная классификация которых представляет, по Лотце, вообще неблагоприятную задачу. По аналогии с телесными болезнями, можно указать только некоторые общие различия. В обоих рядах – печальных и радостных настроений мы встречаемся, прежде всего, с такою их формой, в которой воспоминание об отдельной обуславливающей причине еще преобладает и отчасти определяет новое течение мыслей, отчасти же оставляет неизменным прежнее. Эти состояния – радость по поводу отдельного события или печаль вследствие несчастья

мы едва ли еще можем причислять к постоянным настроениям. Но они, подобно местным телесным процессам, часто обуславливают особый строй всей души. Так из радости возникает *бодрость*, которая имеет многообразные обнаружения и, в частности, проявляет себя в той естественной детской живости, с какою взаимно производят друг друга телесные и духовные возбуждения. Из неудовольствия образуется отчасти по самой природе поводов, отчасти по мере нашей силы и возбудимости, двойная форма расслабленной *подавленности* и раздражительной *гневливости*. Если теперь эти настроения воспринимают ущерб или подмогу, испытываемые нашим индивидуальным существованием, со всею остротою личной аффекции, хотя уже без мысли об отдельных побуждающих основах чувств, то, с другой стороны, они проясняются и в душевные состояния более эстетического и менее личного характера, поскольку радость переходит в светлое *благодущие*, печаль в спокойное *самоотречение*, досада в беспредметную *жёлчность*, и постепенно настроение превращается, таким образом, в постоянную основу нашего миро- и жизнепонимания. По другому направлению, напротив, могут они подниматься до крайностей страстной подвижности в форме аффекта. Среди этих всех настроений много может быть разнообразных оттенков и смешений, подсчитать которые нет возможности. Стыд, раскаяние, удивление, забота, страх и другие являются, поэтому, наряду с указанными формами, ни как особые формы, ни как их подвиды: их скорее всего можно объяснить из стечения разнородных условий, придающих означенным основным формам особые оттенки.<sup>833</sup>

2) **Аффекты.** В противоположность настроениям, как устойчивым основам чувствований, под аффектами Лотце понимает исключительно те потрясения души, которые то неожиданно возникают из внезапных впечатлений, то развиваются вследствие случайных толчков из постоянных настроений подобно тому, как хронические болезненные задатки, вследствие непрерывных возбуждений, переходят в острый лихорадочный пароксизм. Общая черта их — ошеломление, и ближайшие следствия, производимые ими в

ходе представлений, соответственно этой общей черте, бывают всюду очень однообразны. Поскольку неожиданное восприятие сразу начинает вызывать великое множество различных воспоминаний, ожиданий, опасений, все эти многочисленные элементы приходят во взаимное столкновение, и вот появляется на высшем пункте всех аффектов, – какова бы ни была их причина, – моментальная остановка течения представлений, нередко доходящая до полной бессознательности. Аффекты пустоты различаются, поэтому, от аффектов переполнения не как особые роды: оба выражения означают, напротив, только следующие друг за другом стадии, наблюдаемые при каждом достаточно сильном душевном потрясении. Каждый аффект радости, стыда, ужаса, отчаяния – нем; уже позднее, по преодолении момента остановки, вновь всплывающие представления принимают свой специфический ход, соответственно своей побудительной причине. Ведь пустота при аффекте – не просто отсутствие представлений, но их присутствие в столь большом количестве, что никакое внимание не в состоянии фиксировать их в сознании. Полнота же, наоборот, есть относительная пустота, благодаря которой содержание отдельных представлений приобретает место для своего нового распространения.<sup>834</sup> Что касается обратных воздействий аффекта и аналогичного ему настроения на телесные состояния, то можно думать, что чувствования по особой форме потрясения, производимого ими в центральных органах, концентрируют свое действие также преимущественно на определенные, местные части их, причем различная природа возбуждений выражается в различных воздействиях на нервную систему.<sup>835</sup> Впрочем, в воздействиях аффектов на тело важна главным образом величина происходящего потрясения, а специфическая природа производящего повода приобретает свое значение уже позже. Поэтому мы должны допустить, что самый радостный и самый печальный аффект в первое мгновение производит очень сходное телесное явление – ошеломление вообще.<sup>836</sup> Телесные воздействия, сопровождающие аффект, – различного происхождения: тут имеет значение и индивидуальные привычки и телесное

предрасположение, и подражание и друг. Но при всех таковых явлениях происходят непосредственно от природы предустановленные выражения душевных потрясений, которые доселе еще не выяснены в достаточной степени, хотя в произвольных движениях при аффекте часто можно видеть выразительный образ производящего их состояния души; впрочем здесь существует еще много неуловимого и неясного.<sup>837</sup>

## §12. Ощущения

а) **Возникновение ощущений.** Естественный ход душевной жизни начинается с восприятия внешних впечатлений чрез посредство органов чувств, иначе говоря, с ощущений. Из простых чувственных ощущений, из сохранения их в памяти и многообразных сочетаний между ними развивается прежде всего богатый переменами ход мыслей.<sup>838</sup> Как и в других своих психологических рассуждениях, Лотце и в решении вопроса об ощущениях исходит из двоякой тенденции: во-первых, отрицательной – антиматериалистической, и, во-вторых, положительной – идеально-телеологической. Первая тенденция заявляет себя в трактате «Seele u. Seelenleben», «Medizinische Psychologie, 1852 г.», Metaphysik, 1879 г. и Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., вторая же – в Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909.

Уже в этих первых начатках душевной жизни часто думаем мы видеть устремляющуюся во вне деятельность духа, и ощущение является для нас не столько в виде страдательного состояния, возникающего от определения души возбуждениями со стороны внешнего мира, сколько, наоборот, в виде какой-то действующей на дальнейшее расстояние способности чутья, которая выслеживает отдаленные предметы и приближает их к нашему сознанию. Но здесь, как и в других подобных случаях, нас обманывает только чувство той иного рода самодеятельности, благодаря которой мы, в ожидании внешних возбуждений, делаем наши органы готовыми к восприятию: так, напр., чувствуя движения, которыми направляем свои глазные оси и приспособляем взгляд к определенным отдалениям, мы думаем, будто бы этими и подобными напряжениями помогаем чем-то приближению возбуждений, хотя краткое размышление скоро же научает нас, что все эти напряжения служат только для подготовки восприимчивости к возбуждениям, наступления которых, однако, мы ускорить не можем, а можем только ожидать. Нигде, поэтому, ощущение не является деятельным выступлением души вдаль: всюду, напротив, душа должна

ожидать, пока действия, исходящие от предметов, распространятся по физическим законам до чувствительных пунктов телесной поверхности и отсюда через ряд посредствующих явлений заставят душу произвести ощущение.<sup>839</sup>

Именем *внешних раздражений* Лотце обозначает указанные воздействия внешних предметов, как *первый член* цепи тех процессов, с которыми связано возникновение ощущения. Никто не думает теперь, что во внешних раздражениях уже содержится какое-либо из тех чувственных качеств ощущения, созерцание которых эти раздражения посредственным образом вызывают в нашем сознании. Источника качеств наших чувственных ощущений мы должны искать только в себе самих; во внешних же раздражениях мы в праве видеть только физические явления известного рода, именно движения различных форм, интенсивности и ритма, хотя и приспособленные к тому, чтобы побудить душу к внутреннему произведению указанных созерцаний, однако не к тому, чтобы дать их в готовом виде.<sup>840</sup> Но если внешние раздражения суть в действительности только физические процессы движения, то и ближайшее их воздействие на нас состоит только в некотором физическом же изменении состояния телесных масс, с которыми они соприкасаются в пункте своего вступления в организм. Обыкновенно – этот *второй член* в цепи производящих ощущения явлений ищут сразу во влиянии раздражений на нервы. Лотце полагает, что более полное рассмотрение дела находит здесь еще особый промежуточный член. Именно, есть такие случаи, в которых внешнее раздражение возбуждает нерв не как таковое, но прежде всего производить новое состояние в покровах ткани, которое теперь, как *внутреннее чувственное раздражение*, дает уже толчок деятельности нерва.<sup>841</sup> Преобразовавшись во внутреннее, внешнее возбуждение достигает восприимчивого конца нерва и вызывает в нем деятельность, которая, по Лотце, под именем *производящего ощущение нервного процесса*, может быть отмечена как *третий член* этого ряда явлений. Если старое заблуждение, будто бы во внешнем возбуждении лежит уже в

готовом виде качество последующего созерцания, давно отвергнуто, то тем чаще можно встречаться с другим заблуждением, по которому нервный процесс считается за психическое явление, за возбуждение, сделавшееся уже ощущением, так что последнему нужно только дойти до мозга, чтобы достигнуть сознания. Но как затронутая струпа не получает своего звука от дерева клавиши, так и душа не может получить своих ощущений в готовом виде от проводящих их нервов. Если бы даже и действительно было так, что каждая нервная молекула сопровождала свои физические возбуждения особыми собственными ощущениями, то все же эти последние были бы для нашей души чуждым элементом, и хотя могли бы, может быть, как и другие раздражения, побуждать ее к произведению реакции, но никогда не могли бы беспрепятственно переступить в сознание. Но почему же такой реакции душа не может получить и непосредственно чрез физические возбуждения нервов? Итак, при объяснении ощущений можно совершенно обойтись без предположения психической жизни нерва, и функцию его нужно полагать только в произведении и проведении образованного каким бы то ни было путем *физического процесса движения*. Но при этом нужно иметь в виду, что как это действие нервов совершенно несравнимо с ощущением, так, с другой стороны, оно не должно быть необходимо похоже на внешние раздражения.<sup>842</sup> Возникновение ощущения предполагает, в-четвертых, доведение нервного процесса до *центральных частей* мозга. Из трех различных толкований этого факта Лотце держится того, по которому физический нервный процесс нуждается в таком доведении, чтобы войти во взаимодействие с душою, отвергая, как материалистические, два другие взгляда, по которым в центральных органах происходит само собою преобразование физического в психическое: последнее может происходить только в душе, а не в телесном органе. Во всяком случае, в центральных частях мозга мы должны предположить новую трансформацию физического процесса, и это будет уже *четвертым членом* в цепи производящих ощущение факторов.<sup>843</sup> Но отсюда течение явлений уже покидает



физическую область и переходит уже к тому впечатлению, которое вызывается возбуждениями нервной системы в самой душе. Природа первого результата, который они здесь производят, может казаться сомнительною, и потому иногда он обозначается именем ощущения, которое еще не перцепировано, а иногда – именем перцепции, которая еще не ощущается: тем и другим выражением хотят сказать, что, как это согласно и с обычным пониманием, непосредственное действие нервного возбуждения заключается в бессознательном и, так как оно никогда не вступает в наше сознание, недоступном нашему познанию, состоянию души, из которого, в качестве позднейшего уже следствия и под условиями, которых никогда нельзя указать во всей их полноте, возникает сознательное ощущение. Лотце считает возможным примкнуть к этому взгляду, и указанное *бессознательное состояние души* признать *пятым членом* цепи явлений, производящих ощущение.<sup>844</sup> *Шестым членом* всего этого процесса является уже само *простое ощущение*, под которым понимается у Лотце всегда сознательное ощущение простого чувственного качества, напр., тона, цвета. Эти простые ощущения суть чисто психические состояния, к порождению которых из своей собственной природы душа хотя и побуждается воздействием раздражений, однако не так, чтобы в этих раздражениях, как внешних, так и внутренних (т. е. нервных) уже содержалось качество ощущения, или чтобы, наоборот, в последнем содержалось воспоминание о первых. Ощущения всегда стоят пред сознанием как готовые явления, представляющие исключительно свое собственное качественное содержание; возбуждающим же их физическим процессам, напротив, они совершенно не подобны, даже не заключают в себе никакого намека на них: они – их последствия, а не отображения.<sup>845</sup> Отсюда, если говорят о субъективных ощущениях, как о таких, благодаря которым мы узнаем только о состоянии своего собственного тела, то это не может означать, что в их содержании дается нам истинное созерцание господствующих в нервной системе отношений: и в подобных случаях мы имеем лишь такие ощущения, которые являются только следствиями

этих внутренних нервных состояний и которые мы уже на основании опыта научаемся сводить к последним, по существу остающимся для нас, однако, неизвестными.<sup>846</sup> Хотя этим последним членом уже завершается цепь всех явлений, благодаря которым происходят ощущения, однако в действительной душевной жизни возникшие уже ощущения обуславливаются еще и состоянием наличного сознания, почему Лотце считает необходимым признать за окончательный уже член всего процесса и *внимание*, в различных степенях уделяемое сознанным ощущениям.<sup>847</sup>

Нужно сказать, что такое детальное указание всех моментов, входящих в процесс ощущения, представлено у Лотце только в *Medizinische Psychologie*, 1852 г., в других же сочинениях указываются собственно три момента, к которым могут быть сведены шесть членов психофизического процесса, представленного в *Medizinische Psychologie*: 1) внешнее раздражение, 2) нервный процесс и 3) сознательное ощущение.<sup>848</sup>

**б) Разделение ощущений по органам чувств.** Совершенная несравнимость чувственного содержания ощущений как с внешними раздражениями, так и с нервными процессами, сама собою удаляет всякую мысль о том, что чувственность воспринимает истинные свойства внешних объектов. Однако наши чувства неоспоримо предназначены к познающему усвоению внешнего, и если мы не можем уже утверждать равенства ощущений с их объектами, то во всяком случае должны признать соответствие между ними. Не выражая объективных качеств вещей, чувственность, тем не менее, подобно переводу на чуждый язык, воспроизводит изменчивые отношения, существующие между неизвестными элементами внешнего мира, в аналогичных им отношениях, каковые устанавливаются ею в ее собственных элементах – простых ощущениях. Но как далеко и до какой степени простирается это соответствие, с несомненностью установить нельзя. Дело в том, что общее положение, какое мы должны в данном случае поставить в основу, именно, что степеням различия между раздражениями соответствуют степени различия между

ощущениями, встречает, при многообразии процессов, содействующих произведению ощущений, некоторые трудности для своего применения.<sup>849</sup>

Для того, чтобы в душе могло возникать неизмеримое многообразие простых ощущений, для одного этого только, по Лотце, нет существенной необходимости во множестве чувственных органов: появление бесконечно разнообразных ощущений зависит ближе всего от столь же многообразных *форм* или *степеней* возбуждения, причиняемых душе. Если же, однако, специфические органы чувств существуют, то необходимость их заключается в том, что множество простых качественно определенных ощущений не только вообще порождается, но то переплетается в виде частей пространственного созерцания, то применяется в виде возбуждений для выделения других функций; а с другой стороны, также и в том, что поверхность кожи высших животных, ради других целей, не для всех раздражений одинаково доступна. Для ощущений температуры, из которых наша душа не слагает ни пространственных созерцаний, как из цветов, ни богатого отношениями царства мелодий, как из тонов, благоприятствуют рассеянные по всей поверхности нервы кожи. Для оптического действия света, напротив, должно быть приспособлено прозрачное место, как для акустического колебания звуков место специальной упругости и резонанса: оба, поэтому, требуют локализованных органов. Отсюда, хотя свет и звук не проходят бесследно и для других частей тела – они всюду должны обнаруживать действия, свойственные их природе, – однако в других местах они находят столь неблагоприятные для себя условия, что влияние света, напр., не выходит за пределы незначительных химических воздействий, проявляющихся в окраске тканей, а влияние умеренного звука совершенно ускользает от нашего наблюдения.<sup>850</sup> Вот почему строение органов является наиболее благоприятствующим для вступления одного класса раздражений, а от вступления других наиболее защищенным.<sup>851</sup> При таких обстоятельствах, в обыкновенном ходе вещей каждый отдельный чувственный нерв почти всегда возбуждается только

одним, адекватным ему, классом раздражений и может сообщить всегда душе только однородные импульсы. По-видимому, мы должны были бы ожидать, что, если этот нерв будет затронут раздражением иного, чуждого класса, то он будет приведен и в непривычное ему возбуждение, вследствие чего душа будет вынуждена к такому ощущению, которое в иных случаях чуждо данному органу чувств. Однако различные явления, как в здоровом, так и в больном организме показывают, что отношения здесь не так просты, и приводят к физиологическому учению о *специфической энергии* отдельных нервов.

в) **Специфическая энергия нервов.** Учение это имеет и такое выражение: нервы понимаются в значении проводника, который доводит различные впечатления, с удержанием их разнообразия, до центрального органа, последний же превращает их в особые классы ощущений. Но Лотце против этого опять выдвигает то соображение, что ощущения никогда не являются действиями нерва или центрального органа, а делом души, почему с именем специфической энергии никогда не может быть связана побочная мысль, будто бы в природе нерва или его самочувствии заложена основа того, что он постоянно ощущает, напр., свет или звук. Поэтому он критикует учение о специфической энергии нервов собственно в той распространенной формулировке, которая гласит: каждый нерв, каковы бы ни были его раздражения, всегда переживает исключительно только ему одному свойственный класс физических состояний и, соответственно этому, может и душе сообщать всегда импульсы к произведению только одного класса ощущений. Лотце подвергает критике это учение не только в своих специально-психологических сочинениях, но и в *Phys.*<sup>852</sup> и *Path.*<sup>853</sup>

Если признать самый факт специфической энергии, то физическую основу его, говорит Лотце, не трудно бы найти, не прибегая к крайностям рассматриваемой теории. Всякая сложная система частей, поскольку внешнее раздражение не достаточно сильно для того, чтобы разрушить ее внутренние связи, хотя приводится этим раздражением в движение, но

вместе с тем стремится сохранить свое равновесие, по естественной устойчивости своей структуры. Так и каждый нерв или чрез слишком большие потрясения приводится в расслабление, или же на менее сильные раздражения всегда отвечает теми же самыми, свойственными его строению, воздействиями. Только, чтобы каждый отдельный нерв мог специфически отличаться в этих реакциях от всякого другого, строение в различных нервах необходимо должно бы быть различным. Однако мы этого-то и не находим в них самих. Если же скажут, что это различие нужно искать в центральных частях, к которым приводят эти нервы, то факты не дают на это законного права: никто не знает ни о звуковых волнах, которые производили бы в глазу световые ощущения, ни о световых волнах, которые в ухе порождали бы тоны. Главная опора данного предположения лежит в частых ощущениях света, возникающих вследствие удара в глаза, толчка или электрического раздражения. Но этот факт, по Лотце, ничего не говорит. Факт этот, по его мнению, объясняется тем, что, вследствие удара, упругие части глазного яблока приходят в сотрясение и приводят в колебание волны эфира, находящиеся в середине глаза, чрез что и возникают световые ощущения. Также говоря и о несоответствующих раздражениях, которые производят действительное ощущение звука, охотно упускают из виду, не представляют ли они побочного возбуждения от таких колебаний, которые образуют естественное раздражение слухательного нерва; вкусовое возбуждение от электричества, несомненно, зависит от соответствующего раздражения, возникающего от особого химического процесса; наконец, об остальных ощущениях мы не знаем, какова действительно соответствующая их органам форма раздражения. Все это и побуждает Лотце отвергнуть учение о специфической энергии нервов различных органов чувств. По его мнению, эта задача чисто физиологическая, и физиология здесь должна решить собственно то, не следует ли, напротив, этот распространенный взгляд на разделение работы между нервами понимать так, что каждый нерв возбуждается к своей функции только определенным адекватным ему, раздражением, а другими

раздражениями или же не затрагивается, или же приводится в расстройство, и что многообразные раздражения, при своем воздействии, производят как те адекватные, так и эти побочные результаты. Но, признавая, что для психологии имеет интерес это мнение собственно в первой, уже опровергнутой им неоднократно, формулировке,<sup>854</sup> Лотце обстоятельно решает и эту чисто физиологическую проблему. Взгляд свой он резюмирует в следующем виде.

Если мы примем во внимание, говорит Лотце, как легко путем прогрессирующей привычки к известным раздражениям в нервах образуется специфический образ действия без заметных изменений, то специфическую энергию нервов мы можем объяснить, скорее всего, привычкою к определенному роду реакции на раздражения.<sup>855</sup> Каждый нерв, поскольку он стоит в связи со своими периферическими и центральными конечными органами, находится в особом, специфическом состоянии напряжения, каковое всегда разрешается в один и тот же род возбуждения. Это возбуждение, оптический процесс в зрительных нервах, акустический в слухательных, производится, при обыкновенном течении вещей, соответствующими для каждого органа раздражениями, поскольку они проходят чрез вспомогательные органы нервных оконечностей, представляющих удобные условия для воздействия на нерв. Если же эти самые соответствующие раздражения касаются продолжения нерва, то или не получают к нему вообще никакого доступа, но неизвестным образом рассеиваются или поглощаются, или же, если они по своей природе не могут быть удержаны от проникновения в ткань, то производят в нерве потрясение, не всегда такое же нормальное, какое бывает при их воздействиях на периферические оконечности нервов. Отсюда, или вовсе не появляется никаких заметных действий, или же возникают смутные ощущения, которые большею частью еще затемняются затем чувством боли. Между несоответствующими раздражениями есть некоторые, неспособные затронуть ни оконечности, ни продолжения нерва и потому не производящие никакого заметного результата; другие же, поскольку они проникают покровы ткани чувственного

органа, могут, при других последствиях, также произвести в незначительной мере тот процесс, который соответствует этому чувственному органу, и, таким образом благоприятствовать посредственно возникновению ощущения; иные, наконец, обладая стремительной силой, могут достигать даже и продолжения нерва и возбудить в нем обычную функцию, чего не в состоянии сделать соответствующее возбуждение, слишком слабое по природе, чтобы на этом пути проникнуть в нерв.<sup>856</sup>

г) **Отношение между ощущениями и раздражениями.** Как ни полно разделение между ощущениями и возбуждающими их раздражениями, соединение обоих рядов явлений мы не можем, однако, считать только фактическим и беспринципным; мы всегда склонны предполагать, что подобным группам раздражений соответствуют подобные группы ощущений, различным различным; что разница этих классов ощущений пропорциональна разнице между классами раздражений; что там, где раздражения одной и той же группы располагаются в прогрессирующий ряд или достигают в своем прогрессе выдающихся точек, и ощущения подражают им во всем этом, и что, наконец, в единстве души различные роды ее ощущения не только совмещаются, но, в силу какого-то, хотя и математически невыразимого, правила, входят во внутреннюю сопринадлежность и по своему смыслу. Все это мы склонны предполагать; но такое предположение очень слабо подтверждается эмпирически. Не только не возможно сказать, почему эфирные волны должны ощущаться как свет, но если даже этот факт дан как начальный пункт, то, так как ощущения различных классов непосредственно и только фактически выступают рядом друг с другом и вовсе не образуют какой-либо законченной системы, никакая теория, утверждающая единство души, не может привести доказательства, что одна и та же душа должна теперь последовательно воспринимать звуковые волны уже как тоны, другие же воздействия как вкусы или запахи. Для нашей мысли различные классы ощущений, напротив, выходят совершенно непосредственно только один за другим из неизвестной природы означенного единства.<sup>857</sup> То же самое

нужно сказать и о членах каждой группы ощущений: кто воспринимал кислое или желтое, тот не должен непременно предполагать, что должно быть еще горькое и синее. Что касается, затем, параллельного прогресса в рядах раздражений и ощущений, то только звуковые ощущения подтверждают наши предположения о соответствии в этом случае между раздражениями и ощущениями: здесь возрастающему числу волн соответствует увеличивающаяся в то же время высота звуков. Но при этом следует заметить, что способ, каким ощущение воспроизводит эти различия раздражений, совершенно своеобразен: различие высоты между двумя тонами не имеет никакого сходства с разницей двух чисел, но выражает совсем особое приращение качественной интенсивности, которого ранее нельзя было даже предугадать и примера которого мы нигде еще не встречаем. А выдающийся случай удвоения числа волн находит своеобразное выражение в ощущении октавы, которая ощущается не просто как удвоение чего-либо, но как замечательное, единственное в своем роде, соединение тождества и различия двух тонов. Но нельзя того же сказать о цветах. Хотя в своем призматическом расстройстве они покоятся на подобном же увеличении числа волн, однако они не представляют непосредственному взгляду впечатления такого же прогресса по высоте; возможно, конечно, что особенность лежащего между раздражением и ощущением нервного процесса служит причиной этого отношения, но он нам не известен. Что же касается остальных чувств, то мы не знаем с достаточной точностью ни природы их раздражений, ни твердых отношений между их отдельными ощущениями. Таким образом, только о зрении и слухе мы знаем, что каждое из их ощущений покоится на совокупном действии очень большого числа следующих друг за другом импульсов и изменяется одновременно с изменением этого числа; но делается ли для нас чувственно заметным и, если делается, то как, отдельный удар световой и звуковой волны, нам совершенно неизвестно. По Лотце, мы не без вероятности можем допустить в данном случае такое общее предположение: как покойное состояние, так и однообразно протекающее возбуждение вообще не может



быть признано ближайшим условием ощущения, и таким условием всегда является только переход из одного состояния в другое или число проходящих в определенное время изменений между возбуждением и невозбуждением.<sup>858</sup> Но и это предположение не облегчает нам возможности связать между собою различные роды ощущения в один прогрессирующий ряд. Так как наши ощущения не образуют законченной системы, то мы должны признать возможность того, что область ощущаемого не исчерпывается нашими чувствами и что есть другие живые существа, обладающие совсем другими, неизвестными нам формами ощущения для явлений, которые совершенно ускользают от нашей восприимчивости.<sup>859</sup>

Психологические исследования нового времени в одном пункте, по крайней мере, нашли начало точного знания об отношении между ощущением и раздражением. Обыкновенные наблюдения едва начинающегося света или затихающего звука показывают нам, как наши чувства восприимчивы к очень незначительным изменениям в силе раздражения. Однако никогда не бывает так, чтобы мы, судя по непосредственному впечатлению, могли сказать: вот этот свет в два или три раза сильнее, чем другой. Не имея возможности относить воспринимаемое «более» или «менее» к числовым величинам, мы не можем кратчайшим путем – путем только сопоставления ряда различных сил раздражений со степенями силы относящихся к ним ощущений найти и формулы общего закона, по которому интенсивность последних зависит от силы первых. Поэтому приходится избирать окольные пути. Только одно положение мы можем, хотя и не с полною, однако с достаточною достоверностью утверждать, – именно, что между двумя ощущениями вообще существует или не существует заметное различие. Отсюда начинаются опыты – найти прежде всего величину той прибавки, в которой нуждается раздражение, чтобы относящееся к этому прибавленному раздражению ощущение начинало различать себя от ощущения, соответствующего прежней силе раздражения, или границу того *minimum'a*, до которого различие двух сил раздражения может быть уменьшено, без утраты этого различия. Для области

средних раздражений, которые достаточно сильны, чтобы ясно возбудить ощущение, не приближаясь к той границе, за которую их интенсивность расстраивает функцию нерва, чрезвычайно многочисленные опыты, которые, по примеру Вебера, делались Фехнером и многими другими, с достаточным согласием показали, что различие известных двух раздражений, делающее еще возможным различие относящихся к ним ощущений, не есть постоянная величина, но для каждого класса ощущений составляет определенную часть той интенсивности, которую одно из двух раздражений уже обладает.<sup>860</sup> Те же опыты Вебера, подтвержденные и расширенные другими, показывают, прежде всего, что два ощущения различаются как два тогда только, когда степени интенсивности обоих, вызывающих их, раздражений находятся в определенном геометрическом отношении.<sup>861</sup> На вопрос, далее, как должны расти раздражения, чтобы переход их от одного к другому всегда влек за собою тот же самый прирост силы ощущения, – те же опыты дают такой ответ: интенсивность ощущения представляет логарифм интенсивности раздражения и идет в арифметической прогрессии там, где последняя идет в геометрической.<sup>862</sup> Все эти эксперименты, по Лотце, оставляют нерешенным, делает ли нас способными различать ощущения означенное различие раздражений благодаря той силе, которую оно придает им, или же тут приходят на помощь и качественные изменения в содержании ощущений, зависящие от различия раздражений. Решить это, конечно, может само непосредственное впечатление от факта, но оно, говорит Лотце, не всецело подтверждает первое предположение, как это он и показывает на примерах из области различных чувств. – Если подобным примерам и не придавать большого значения, то, во всяком случае, возникающие отсюда сомнения должны быть устранены, прежде чем с уверенностью следовать теории, устанавливающей на основании опытов закон о силе ощущений и о зависимости их от силы раздражений. Только в таком случае на переход от равенства двух ощущений к заметному различию их можно смотреть как на одинаковый по величине прирост, который испытала сила одного из них, только тогда можно бы

спорному закону дать ту форму, что прибавление интенсивности ощущения, идущее при одинаковых различиях в арифметической прогрессии, предполагает увеличение силы раздражения в прогрессии геометрической.<sup>863</sup>

Ощущение, таким образом, принадлежит к тем деятельности, которые усиливаются тем труднее, чем в большей силе они проявлялись ранее. Это вызывает, во-первых, следующий вопрос: почему ощущение не с одинаковой скоростью следует за раздражением? Вероятнее всего, отвечает на это Лотце, что при превращении внешних раздражений в нервные возбуждения происходит что-то такое, что препятствует последним увеличиваться с такой же быстротой, с какою растут внешние раздражения. А во-вторых, возникает и такой вопрос: почему, в то время как раздражение *постоянно* прибывает в силе, сила ощущения растет не только в меньшей мере, но еще *и не непрерывно*, так что всегда остается промежуток, в течение которого раздражение усиливается безрезультатно, пока не дойдет до такой степени, которая делает заметною разницу в ощущении? Очевидно, есть причины, обуславливающие эту периодичность ощущений. Но где они: в душе или теле, неизвестно. Из возможных предположений по этому вопросу Лотце считает наиболее вероятным то, по которому основа рассматриваемого факта полагается в способе возбуждения нервов: строение нервов, по аналогии со всяким механизмом, нужно представлять в таком виде, что при каждой степени возбуждения необходима определенная степень сосредоточенности и подъема его, чтобы произвести то движение, которое могло бы послужить, в качестве раздражения, для возникновения нового ощущения. Но все-таки вопросы эти у Лотце признаются по существу неразрешимыми, хотя и не с одинаковою категоричностью в различных сочинениях.<sup>864</sup>

**д) Воздействие одновременных впечатлений на различные органы чувств.** Не найдено еще никакого метода, чтобы определить экспериментально те следствия, какие возникают в душе из одновременных впечатлений на различные чувства; даже об отношении между соприкасающимися

возбуждениями одного и того же чувства существует сомнение. Опыт противопоставит в этом случае механизму представлений их химизм может вызвать к себе только величайшее недоверие. Поскольку действия двух внешних раздражений  $a$  и  $b$  находятся еще в том же самом нервном элементе, в этой физической области не возможно, конечно, образование той равнодействующей  $c$ , которая по всем соприкасающимся здесь механическим условиям возможна и потому необходима. Этой равнодействующей  $c$ , которая уже одна только теперь, как возбуждающий мотив, доходит до души, соответствует потом простое ощущение  $\gamma$ , не как равнодействующая, однако, обоих ощущений  $\alpha$  и  $\beta$ , которые могли бы быть произведены теми раздражениями каждым в отдельности, но *вместо* них, которые теперь уже не могут возникнуть. Но как скоро  $a$  и  $b$  или потому, что проводятся различными нервными элементами, или же потому, что они не образуют внутри нерва безразличной равнодействующей, вдруг доходит до души, чтобы произвести оба ощущения  $\alpha$  и  $\beta$ , то в сознании уже не имеется места для смешения их содержания в одно простое третье, но оба остаются обособленными, составляя необходимое предварительное условие всякой высшей духовной деятельности сравнения и суждения.<sup>865</sup> Вообще можно сказать, что между качественно различными ощущениями, одновременно возникающими в душе, уже никаких смешений не бывает, и если таковые происходят, то только между нервными процессами: оптический нервный процесс, соответствующий ощущению красного, может вместе с другим, лежащим в основе ощущения синего, произвести третий, под условием которого мы видим фиолетовое; но ощущение красного, напротив, раз возникнув, стоит в душе рядом с ощущением синего, не сливаясь с ним. Такой взгляд на дело является, кажется, самоочевидным, потому что на нем покоится всякое созерцание образов, которое было бы невозможно, если бы продукты нервного возбуждения, т. е. ощущения цветов, могли бы допускать дальнейшие смешения. Однако это далеко не так. Указанный взгляд представляет *мнение только о фактическом отношении*, а *priori* же находит более возможным склоняться к

противоположному взгляду. Единство души должно бы вызывать в ней стремление – слить все свои внутренние состояния в некоторое интенсивное единое, и все сравниваемые возбуждения, от которых вообще могут быть равнодействующие, должны, по-видимому, действительно слиться в таковые. Какая перегородка могла бы препятствовать в душе ощущению красного слиться с ощущением желтого в оранжевое? Ведь оба не падают на различные волокна души также, как их причины падают на различные волокна нервов. И если одно и то же впечатление доходит до души одновременно дважды, то как она будет считать эти два равные впечатления за два отдельные? Слияние их понятно само собою, но их различие понимается не без особых вспомогательных средств.<sup>866</sup> Но так как этот теоретический взгляд на деле не подтверждается ни одним примером, то для решения вопроса о последствиях одновременного воздействия впечатлений на различные чувства он не имеет никакого значения. Мнение самого Лотце по этому вопросу таково. Одновременная атака многообразных раздражений на различные чувства или же на одно и то же чувство приводит нас, конечно, в состояние общего смутного чувствования, в котором мы, во всяком случае, не сознаем ясного различия разных впечатлений. Но отсюда не следует, чтобы нашим общим душевным состоянием в этом случае было положительное восприятие действительно последовавшей смеси представляемого в одно: таким состоянием, по мнению Лотце, будет, во-первых, сознание неспособности – обособить то, что в действительности остается различным, и во-вторых, общее чувство беспокойства, которое произведено одновременным нашествием раздражений в нашей телесной экономии. Что касается первого, то Лотце считает необходимым иметь здесь в виду вышеотмеченное различие ощущения от восприятия. Различие двух ощущений никогда не представляет собою простого ощущения, а есть акт соотношения и сравнения, который может, но не всегда должен превзойти к ним; но где он и задерживается препятствиями, и там ощущения еще не сливаются вследствие этого, а только отсутствует акт их различения; и это опять

наверно происходит не так, чтобы факт различия вообще оставался не воспринятым, а только не удается определить его объема и понять другие отношения между различными впечатлениями. Кого одновременно мучат зной, ослепительный свет, оглушительный шум и противный вкус, тот, конечно, не сольет эти диспаратные ощущения в одно единственное, коего простое содержание было бы чувственно созерцаемым: они остаются для него разделенными, и он только не в состоянии сознать одно обособленно от другого; а кроме того, он будет испытывать чувство неудовольствия, т. е. вторую вышеупомянутую составную часть своего состояния, происходящую вследствие потрясения нервов. Только таким образом, по мнению Лотце, можно мыслить и начальное состояние всего нашего развития. Это состояние представляют иногда так, будто бы первым моментом его является обособляющая деятельность, которая делит свое простое содержание на различные ощущения. Но ведь где нет ничего различного, там никакая обособляющая деятельность не могла бы производить различия, потому что она не находила бы никаких оснований ни для мест, куда бы их отнести, ни для размера, какой им придать: только из смешения остающихся различными впечатлений может потом произойти выделение их, если благоприятные случаи последовательно выдвигают отдельные составные части, взявшие перевес по силе над другими, и таким образом облегчают сравнение и сознание границ отдельных различий. Из этих предпосылок можно сделать вывод и применительно к ощущениям контраста, которые привходят к другим без особого внешнего раздражения. Лотце не думает, чтобы их можно было считать за физически не вызываемые реакции души. Так можно бы думать на основании той переоценки, по которой после ошеломляющего шума особенно заметною становится неожиданная тишина, а после ослепительного света особенно глубоким мрак, потому что здесь не ощущения, а – сравнения; однако и в этих случаях происходит и в нервах не меньший скачек между степенями возбуждения, который и служит вероятною основой суждения, устанавливающего сравнение.<sup>867</sup>

е) **Идеально-телеологическое значение чувственного познания.** С ощущений чувств не только начинается все движение духовной жизни, но к ним же оно непрестанно возвращается, чтобы получить материал и исходный пункт для новых ступеней своего развития. Хотя всю глубину первоначальных задатков духа едва ли можно исчерпывающим образом измерить исходя даже из самых совершенных проявлений его деятельности, но, в силу единства его существа, проблеск высших стремлений духа должен заявлять себя уже и на простейших фактах внутренней жизни, и, быть может, черты, которые свидетельствуют о первых, достаточно ясны в последних, чтобы быть признанными.<sup>868</sup>

Какое положение занимает вся наша чувственность по отношению к внешнему миру, который представляет арену нашей жизни и к отображению которого каким бы то ни было образом она, по-видимому, предназначена? Каждый в отдельности из тех физических процессов, которые служат для нас в качестве чувственных раздражений, может в общей системе жизни природы выполнять определенную задачу, иначе говоря, каждый в отдельности будет вносить в общий состав природы особенную, более или менее важную, черту. Если иметь в виду эту определенную ценность чувственных раздражений для связи внешнего мира, то можно в том, что каждое из них отражается именно в этой определенной форме чувственного ощущения, а ни в какой другой, находить особый смысл, более, может быть, чувствуемый, чем выражаемый в словах. Тогда можно усмотреть, что не смотря на всю несравнимость физических движений и ощущений, являющихся их следствиями, последние, тем не менее, на своем языке умеют воспроизводить то особое значение, которым каждое из первых обладает в связи перекрещивающихся между собою процессов природы.<sup>869</sup> При этом, Лотце отрицательно относится, как к тому взгляду, по которому отдельные формы духовной деятельности вообще рассматривались в виде членов постепенного ряда, в каковом первоначальный позыв человека – находить в вещах себя самого достигал все более возвышающегося совершенства своего удовлетворения и по

которому человеческие чувства рассматривались в виде связанной системы, члены коей должны переводить существенные формы деятельности жизни природы в соответствующие формы духовного возбуждения,<sup>870</sup> так и к тому взгляду, по которому каждое создание и каждое явление имеет свою идею, для существования которой они предназначены:<sup>871</sup> как первый взгляд представляет «только фантазию об ощущении, а не собственную фантазию самого ощущения», так и второй говорит нам только о том, какими объекты являются нам в силу своей идеи, а не о том, что они имеют из этой идеи в себе самих (в качестве ли сознательного мотива своих действий, или же в качестве объекта своего самоуслаждения); между тем как для нашего взгляда на чувственность важно не то, какой смысл может кто-либо находить в ее отправлениях, а то, какой смысл сама ощущающая душа связывает неизбежно, пусть и не проясняет его путем рефлексии до полного сознания, с этими отправлениями в *самый момент их выполнения*.<sup>872</sup>

Здесь обнаруживается опять важное значение чувствований духовной жизни. Как уже было указано ранее, впечатление от внешнего раздражения всегда отражается не в одном только безразличном ощущении, представляющим определенное содержание для восприятия, но и в присоединяющемся к ощущению чувствовании удовольствия или неудовольствия, которым измеряется ценность полученного возбуждения для нашего индивидуального существования.<sup>873</sup> Указано было также, при этом, что оба элемента – ощущаемое содержание и чувствование не в одинаковой мере заявляют себя в ощущениях различных органов внешних чувств: в ощущениях низших органов преобладает элемент чувствования, в ощущениях органов высших – элемент ощущаемого содержания. Тогда как в болях, производимых расстройством внутренних органов или сильными раздражениями кожи, пред интенсивностью муки исчезает вся своеобразная определенность ощущаемого содержания и, если становится заметной, то только по прекращении раздражений, да и то неопределенно, – в световых ощущениях отсутствует даже и та степень неприятности, какая сопровождает некоторые сочетания



звуков (диссонансы); но если первые-низшие органы по своему строению и по природе ощущаемого ими содержания менее всего способны к тонкой восприимчивости, воспроизводящей разнообразные отношения объективного, то глаз имеет свою задачу в верном и беспристрастном отображении бесконечного множества тонко соотносящихся между собою точек. И телеологически это вполне естественно: низшие органы стоят в тесной связи с теми деятельностями, на которых основана поддержка индивидуальной телесной жизни, тогда как световые впечатления в своем обычном напряжении не угрожают последней, а с объективным предназначением глаза вполне гармонирует холодная беспартийность его ощущающей деятельности, не допускающая его распределять неправильно, под влиянием приятности или неприятности впечатления, свое наблюдающее внимание. Конечно, и при восприятии световых впечатлений не отсутствует элемент чувствования, но так как они по природе своей не угрожают нашему собственному я, то здесь наше чувствование начинает не одобрять уже *как само по себе некрасивое* то, что в сфере других органов чувств вызывает в нас непосредственное отвращение и отталкивает от себя, как наносящее ущерб нашему личному существованию.<sup>874</sup>

Этот последний факт служит показателем того общего явления, что если в высших чувствах вообще постепенно теряется страстная сила чувствований, характерная для низших, то в них тем яснее только выступает зато иной способ обсуждения впечатлений, который и в тех менее развитых ощущениях действует тайно и в котором Лотце видит специфически-отличительный характер человеческой чувственности: с одной стороны, мы никогда не воспринимаем чувственных впечатлений в виде одного только качественного содержания, а с другой, в чувствовании, их сопровождающему мы всегда ощущаем не одну только их ценность для нас, но и ценность их самих в себе. Только в низших чувствах сила боли заглушает эту, никогда совершенно не отсутствующую, оценку и представляет дело так, будто бы удовольствие и неудовольствие измеряют только степень полезности или вредности, а не собственное достоинство впечатлений; зато в

восприятия зрения и слуха этот животный эгоизм ощущения возвышается до ясного признания за их содержанием собственной прелести и собственного значения, независимо от того, что оно приятно для нас. Душевная жизнь животных едва ли знает такого рода явление.<sup>875</sup>

Контраст между человеком и животными обнаруживается в данном случае даже и там, где душевная жизнь того и других находится в близкой аналогии. Как ни отвратительно, ближе всего напоминая о животной жизни, может казаться нам особенная изощренность чувства вкуса, однако нельзя не признать, что и при самом извращенном сластолюбии человек не только ищет вкусового удовольствия как приятного возбуждения тела, но пробуя язык его признает во вкусе яств какую-то особую, присущую им заслугу, которой уже приятным побочным эффектом он, конечно, охотно готов пользоваться. В противоположность животному, едящий и пьющий человек смотрит на сладость как на какое-то свойственное вещам дружелюбие, а на горечь как на злобу, проявляемые ими по отношению к нему; его как будто трогает внутреннее превосходство веществ природы, к которой доступ дается ему только чувством вкуса: таким образом, можно сказать, что дело тут собственно не в наслаждении, а в том, что нет никакого другого средства узнать эту добрую сторону вещей и дойти до нее, кроме чувственного наслаждения.

Но еще яснее, чем в чувстве вкуса, эта склонность погрузиться в объективную прелесть материального выступает в чувстве обоняния, именно в любви к приятным запахам. Мир животных, по-видимому, не разделяет такой склонности. На величине чувственного удовольствия, производимого запахами, склонность к ним у человека, в виду незначительности этой величины, не может покоиться: она получает свою силу от фантазии человеческой чувственности, которая не может перенестись в другую атмосферу бытия, не признавая в предчувствии, наряду с удовольствием, которое она от последней испытывает, и ее собственную внутреннюю ценность. Должны ли мы прибавить, что содержания ощущений и остальных чувств, даже, напр., теплота и холод, не понимаются

нами ни только как нечто различаемое, но безынтересное для нас, им только как производящие удовольствие или боль силы, и что мы, напротив, видим в них также независимую собственную красоту или безобразие, а польза или вред от них являются для нас уже чем-то побочным? Должны ли мы, наконец, возвращаясь к высшим чувствам, вспомнить, как в звуке и цвете исчезает почти уже всякий след эгоистического интереса, и мы вполне предаемся в них созерцанию некоторого покоящегося на себе самом превосходства? «Столь велика, заканчивает эти соображения Лотце, собственная ценность этих впечатлений, что, при всей прочей бедности нашей жизни, мы всегда, однако должны бы благодарить добрую судьбу, которая день за днем раскрывает пред нашими чувствами этот прекрасный мир и позволяет нам погружаться в живую вещь глубину цветов, звуков и запахов».<sup>876</sup>

Но что же именно думает усмотреть в этих элементах чувственности наша фантазия? Едва ли мы сумели бы выразить это словами, и однако совершенно естественное стремление, свойственное человеческому духу, требует и пытается прояснить это. Одним из путей к такому прояснению являются встречавшиеся во всяком культурном языке попытки уяснить особенность ощущений одного чувства сравнением с ощущениями другого (острый и жгучий вкус и т. п.). Конечно, в подобных сравнениях мало общепризнанного, да и говорят они не о сходстве объектов ощущения, а о сходстве собственно тех потрясений, которые испытываются общим чувством индивидуума, однако, по Лотце, это не уменьшает значения подобных проясняющих попыток. Дело в том, что в этом самообмане, по которому наше собственное возбуждение принимается за свойство самих предметов, – если и допустить, что это действительно самообман, – живет и должна жить вся наша чувственность. Как бы то ни было, какова бы ни была история возникновения этого понимания и как бы ни было велико в нем участие истины или обмана, – таково, каково оно есть, оно образует отличительную черту нашей чувственности и оказывает неограниченное влияние на наше мировоззрение. Что мы испытываем в виде удовольствия или скорби от воздействия

вещей, то превращается в непосредственное созерцание живости доброты или злобы, присущих вещам самим по себе, – созерцание, которое уже «не беспомощно противостоит невыразимому содержанию чувственных качеств, но чувством угадывает в них, какого духа детьми они являются все вместе».<sup>877</sup>

Во всяком случае, на основе этого созерцания мы можем приобрести некоторую уверенность в том, что способы нашего ощущения не беспринципно связаны с внешними раздражениями. Мы не можем, конечно, доказать, что звуковые волны должны неизбежно ощущаться как звон, а волны эфира как свет и цвет, но после того, как мы знаем, что это именно так бывает, нам кажется понятным, что значение, какое в мировой экономике принадлежит колебаниям эфира, ясно выражается только сияющим блеском, а значение других указанных колебаний только звучащим тоном.<sup>878</sup> Какое же это значение?

Колебания упругих веществ, порождающие свет и звук, снуют между покоящимися и подвижными массами природы, как самые нежные и гибкие посредники их взаимных отношений. Без этих живых движений волн отдельные массы земного шара имели бы скудное общение только путем взаимного столкновения, но особенность одной из них, равно как ее внешний вид, форма ее внутренней связи и природа составных ее частей большею частью пропадали бы бесследно для остальных. В этот хаос масс, ничего не ведающих друг о друге, волны светового эфира, прежде всего, вносят свою собственную связь. То, чем каждое тело было само для себя, становится, благодаря свету и цветам, действительностью и для других, потому что световые волны освещают и внешние формы тела на далекие расстояния и его внутреннее строение. Но при этом нужно сказать, что свет и цвета знакомят нас только с внешнею и покоящеюся стороною действительности: цвет – самый совершенный пример того, что мы называем качеством, т. е. того содержания, благодаря только которому сущее имеет для нас созерцательную полноту и которое, однако, именно потому, что оно извне созерцаемое качество, остается вечно чуждым, непрозрачным и никогда сполна не переходящим в

душу образом.<sup>879</sup> Звук в этом отношении представляет противоположность свету, потому что в звуке мы как раз думаем постигнуть внутреннюю сторону вещей. И на самом деле ведь это – собственная субстанция тел, которая, под воздействием сильного движения звуковых волн, нередко постоянно изменяется, даже под напором движения разрывается: о степени напряжения, с какою действующие силы защищают связь и распорядок частиц, о твердости и мягкости и т. п. свидетельствуют различия звуков, которые возникают из их сотрясения. Если цвет отражает спокойное существование, то в звуке прорывается наружу как бы страстная душа вещей, оживляющее ее влечение или непосредственное обнаружение того первоначального характера, из которого все физические силы вытекают последовательно только как формы сношения с другими вещами. Есть много средств для понимания и сообщения понимаемого, но даже совершеннейшее из них никогда не будет обладать тою убедительною ясностью, с какою действует на нас звук, как природный глашатай внутренних состояний вещей.

Этими примерами Лотце и считает возможным ограничиться для выяснения своей мысли.<sup>880</sup>

Итак, в человеческой чувственности мы находим первоначальную склонность видеть в природе внешних вещей присущую им собственную заслугу, непосредственную ценность или неценность, которые только познаются путем нашего удовольствия и неудовольствия, но не основываются на том, что то и другое причиняют. Склонность к такому взгляду еще более выступает при сравнении различного, чем при изолированном усвоении одного и того же содержания, и она обнаруживается здесь ближе всего не только в крайне многообразном осуществлении таких сравнений вообще, преднамеренностью которых человеческая рефлексия без сомнения отличается от свойственного животным простого течения представлений, но еще определеннее – в стремлении указывать каждому отдельному содержанию прочное место в ряду с ним сродных, самый же ряд понимать как организованную систему. В этом помогает нам в различной мере

и природа ощущаемого содержания. Так, тоны располагаются для нас в скалу членов, которых расстояние друг от друга, сродство или диссонансы мы понимаем совершенно как собственное внутреннее право мира тонов, между тем как цвета подобную закономерность воспроизводят менее определенным образом, а прочие чувственные ощущения представляют только слабый отголосок этой внутренней взаимной соотносительности, притом в отдельных случаях.<sup>881</sup>

Также, как отдельные содержания ощущений, фантазия наша систематизирует и общие всеобъемлющие формы, внутри которых эти содержания нам встречаются, т. е. пространство и время. Пространство представляется нам действительным протяжением, как бы далеко оно ни простиралось, время – действительным течением, как бы оно ни было продолжительно; но в обоих мы думаем видеть внутреннее расчленение. Не к земному горизонту, которому они принадлежат в действительности, но к самому пространству мы прилагаем разные страны – север и юг, восток и запад: так мировое пространство распределяет для нас действительность, и эти сами по себе твердо стоящие направления должны, думаем мы, указывать путь естественным движениям. Точно также и время с постоянно равною скоростью своего течения кажется нам общею мерою всех движений, независимым, расчлененным в себе, масштабом, по частям которого мы распределяем всю совокупность происходящего. Конечно, в образовании этих представлений нам благоприятствует более или менее сама природа опытного содержания, но они все-таки не были бы образованы, если бы на встречу этому внешнему опыту не шла склонность нашего духа – видеть в явлениях постоянную, им самим свойственную, меру и право.<sup>882</sup>

Числа и измерения величин являются существенными вспомогательными средствами, какими мы стараемся проверить закономерность отдельных явлений, которые содержатся в двух всеобъемлющих рамах – пространстве и времени. Часто говорили, что человек отличается от всех животных, как существо способное считать. Однако что разуметь под такою способностью? Ведь и для животного, без сомнения, три

видимые им человека нечто иное, чем два, и если подмечать такое различие значит считать, то и животные считают. Но если мы под счислением понимаем и вместе действующее сознание, что три в бесконечном ряду чисел занимает всегда свое определенное место между двумя и четырьмя, и получается из этих обоих членов путем прибавления или убавления единицы, то животные, без сомнения, не считают, и только человек обладает действительно способностью – прилагать с таким ясным сознанием всех отношений меру и число к вещам. Не трудно заметить, как легко и рано возникают у нас представления об отношениях величин не только внешних явлений, но также и тех сил, которыми они производятся. Подобно тому, как некоторого рода прирожденная метафизика сопровождает нас в наших общих суждениях о вещах, так человек уже на низших ступенях цивилизации следует внушениям некоторого математического и механического инстинкта. Обнаруживая его в создании машин, рычагов и т. п., человек исходит из идеи внутренней закономерности, присущей вещам самим в себе: всюду эту идею наша фантазия вносит в содержание воспринимаемых явлений, наглядного выражения ее она в них ищет и, если не находит, то стремится его восстановить.<sup>883</sup> Таким образом, наша фантазия применяет к формам и явлениям природы эстетическое рассмотрение; причем, исходя в данном случае из идеи внутренней закономерности и вытекающих из нее идей равновесия и симметрии, единства и полноты, мы полагаем, что в этих формальных свойствах лежит собственное неприкосновенное право вещей, которым они должны повиноваться, и недостаток их оскорбляет нас как *несовершенство самого существования вещей*; полагаем, что есть некоторая внутренняя строгость и закономерная истина, которая предписывается вещам их собственным существом, что сами предметы имеют долг – занимать те места, которые в сети пространственных отношений преимущественно сродны между собою по своему смыслу и ценности, иначе же теряется нечто в истинности и подлинности всей группировки. Все это у Лотце иллюстрируется примерами.<sup>884</sup>

Но позывы, движущие фантазией человека (и в детском возрасте в его ребяческих опытах и в возрасте зрелом на высших ступенях искусства), нигде не имеют значения – только напоминать нам о ненарушимой, но в остальном непонятной, внутренней закономерности вещей: формы, к осуществлению которых они нас побуждают или по поводу проявления которых в природе они нам внушают радость, суть те способы соотношения многообразного, собственному счастью которых мы в состоянии сочувствовать. Уже было ранее указано, что как ни одно ощущение не может состояться без участия в нем чувства, так не может появиться в нас и никакого понятия об отношении двух вещей без того, чтобы мы не соуслаждались вместе с тем тою особенною степенью удовольствия и неудовольствия, которую это отношение должно дать обоим его членам: никакое тожество не подмечается нами без хотя бы легкого воспоминания о блаженстве мира, никакой контраст – без предчувствия то недоброжелательства от противоположности, то наслаждения от взаимного восполнения различного; никакое равновесие, никакая симметрия, никакая оцепенелость фигуры – без того, чтобы не чувствовалось при созерцании всего этого разнообразных видов удовольствия или неудовольствия от прочного покоя, подчиненности определенным законам, от ограниченности. Эта способность замечать под подобными формами счастье или несчастье, которое таится в их существовании, делает для нас мир уже живым, и нет в мире образа, который был бы настолько недоступен для нашей фантазии, чтобы она не могла перенестись в него и проникнуться его жизнью.<sup>885</sup>

Без сомнения, яркости подобных представлений содействует обобщаемое нами в этих случаях воспоминание о живоподвижности нашего тела. Кто сам движется с усилием и напряжением, тот только по чувству усилия и может знать, что такое движение, и может считать себя причиной известного действия, а отсюда может вносить и в созерцание явлений природы понятие действующей силы, с которым заметно связано воспоминание и о воле и о труде всякого действия. На этой же почве мы проникаем не только в своеобразные



жизненные чувствования того, что по роду и существу стоит к нам близко, т. е. мира животных, не только в жизнь мира растительного, но даже в мир предметов неодушевленных: и сюда мы также переносим наши истолковывающие чувства, и благодаря им, напр., мертвые массы и опоры здания превращаются для нашего воображения в члены живого тела, которого внутренние напряжения как будто отзываются в нас.<sup>886</sup>

Не только путем такого эстетического наслаждения мы в своем сочувствии расширяем свою чувственность за пределы нашего собственного тела, но также и там, где мы хотим деятельно преобразовать внешний мир, нас, при расчислении его отношений, поддерживает подобное же проникновение в него нашей фантазии, возможное благодаря тонкости нашего осязания и легкости в сочетании наших прежних опытов.<sup>887</sup> Мысль эта опять иллюстрируется у Лотце примерами. Но для нас достаточно отметить общие выводы из них. Во-первых, чувствуя себя здесь господами в том отношении, что мы можем заставить отдельные свойства предметов то выступить, то исчезнуть, мы среди этой работы испытываем и противоположное чувствование, именно чувство внутренней закономерной связи, которая ставит эти свойства вообще в зависимость от условий.<sup>888</sup> Во-вторых, если подобное выступление нашего непосредственного ощущения за границы нашего тела представляет обман, то обман благодетельный и заботливо подготовленный для нас природою: только он приучает нас к живому постижению вещей вне нас и их отношений и вводит нас в сожитие с ними тем путем, какой необходим для образования нашего мировоззрения.<sup>889</sup> Здесь, кстати, Лотце присоединяет ряд весьма оригинальных соображений, также иллюстрируемых примерами, касательно подобных же выступлений нашей фантазии в области уже не преобразования внешней действительности для нашей пользы, а в области тех средств, какие человек употребляет с единственною только целью украшения своего собственного чувства жизни. Речь идет здесь о нарядах, разных принадлежностях туалета и видах одежды. Все это, по Лотце, вызывается не одним только стремлением к суетности, но и тем

возвышением и облагорожением жизненного самочувствия, которые испытывает наряженный человек,<sup>890</sup> потому что везде, где поверхностью нашего тела мы сообщаемся с другим, чуждым нам, телом, т. е. в данном случае – с какою-либо принадлежностью костюма, там некоторым образом как бы удлиняется сознание нашего личного существования до концов и поверхностей этого чуждого тела, и возникают чувствования – то некоторого увеличения нашего собственного я, то особой формы и величины движения, теперь нам доступной, хотя по природе чуждой нашим органам, то необыкновенной напряженности, устойчивости или уверенности нашей осанки.<sup>891</sup> Та же самая склонность изменять эстетическим произволом непосредственно данные естественные отношения и тем возвышать их ценность обнаруживается, наконец, как это показывает Лотце опять на примерах, и во всех человеческих действиях, начиная с простого движения тела и кончая запутанным строем жизненных отношений: и здесь она дает себя знать в стремлении – на место естественного течения событий ставить церемониальный обряд, который хотя происхождение свое имеет в субъекте, однако выступает с претензией – так упорядочить эти события, как именно следует им проходить самим по себе.<sup>892</sup>

Итак, что бы ни воспринимала наша чувственность в своих ощущениях, она воспринимает это не просто как безразличное содержание и еще менее как только свое удовольствие и неудовольствие: она чувствует в воспринимаемом и его собственную ценность, по которой оно в полном значения и смысла порядке явлений занимает свое место. И к чему чувственность вынуждается своими влечениями, то делает она не по механическому принуждению и не для удовлетворения только своих потребностей: она придает своим действиям такую форму, благодаря которой они включаются в правомерность некоторого жизненного строя, которому необходимо следует быть и которого, однако, еще не существует от природы.<sup>893</sup>

ж) **Объективная значимость чувственного познания.** Такой взгляд, конечно, может вызвать недоумения. На самом деле, им не только отстаивается объективная реальность всех

чувственных свойств, но утверждается правомерность притязаний нашего чувственного познания – проникнуть во внутреннее живое существо чуждой нам истинной действительности, которая противостоит нам, в своем отчуждении, как нечто то родственное, то враждебное.<sup>894</sup> Как уже сказано, в нас есть страстное стремление смотреть на чувственные свойства вещей как на действия последних: вещи – не просто известного цвета, но в этом цвете мы усматриваем не что иное, как их живое деятельное сияние; их вкус, их запах – суть не что иное, как достигающие нас их действия, в которых их внутреннее существо сближается с нашим и открывает нам то, что внутри пространственных внешних границ, занимаемых их чувственным образом, составляет истинную реальность их существования.<sup>895</sup>

Веру во все это у нас, по-видимому, хочет отнять, прежде всего, механический взгляд на природу. Он учит, что каждое ощущение есть только собственное порождение нашей души, хотя и вызванное внешними впечатлениями, но не похожее ни на них, ни на вещи, от которых, идут эти впечатления. Ни темен, ни светел, ни шумен, ни тих, а, напротив, совершенно безотносителен к свету и звуку лежит вокруг нас мир, по этому взгляду; без вкуса и запаха – окружающие нас вещи; даже то, что самым неопровержимым образом доказывает, кажется, действительность внешнего, – твердость, мягкость, противодействие вещей – все это сделалось формами ощущения, в которых доходят до сознания только наши же собственные внутренние состояния. Ничто в действительности не наполняет пространства, кроме бесчисленного множества атомов, находящихся по отношению друг к другу в самых разнообразных формах движения. Но ни этих простых элементов, ни их движений мы описать не можем, потому что они недоступны нашему чувственному восприятию; мы можем доходить до них только путем заключения от действий к причинам.<sup>896</sup>

Неужели же мы должны отказаться от всех тех притязаний, которые кажутся так основательными непосредственному сознанию? Неужели всю роскошь чувственного мира нужно

признать только обманом нашего я, которое, не будучи в состоянии созерцать истинной природы вещей, тешится порождением призрака, не имеющего никакой объективной значимости? По-видимому, существует некоторый исход, примиряющий требования механического взгляда с притязаниями непосредственного сознания, – именно, если допустить, что чувственные ощущения как бы переводят свойства вещей на язык духа: так как, при этом смысл переводимого сохраняется, то мы мало беспокоимся тем, что содержание сущего переходит в наше познание не в чистом виде. Однако и этот исход нельзя признать удачным. Что общего между колебаниями эфира и светом, между волнами воздуха и звуком? Настолько несравним здесь физический повод с ощущением, которое за ним следует, что мы не только не находим в последнем ни малейшего отголоска первого, но, напротив, видим, что в нас возникает новое явление без тени подобия с тем поводом. Как, следовательно, неспособна чувственность к выполнению своей задачи – воспроизводить природу вещей или, по крайней мере, настоящую внешнюю сторону их существа и как, поэтому, шатка надежда, что познание проникнет и в их внутреннюю сторону! Со всех сторон заключенные в заблуждение, мы можем назвать наше чувственное восприятие только продолжением обмана чувств.<sup>897</sup>

Однако, по Лотце, этот пессимистический вывод покоится на одном глубоком, хотя и общераспространенном, недоразумении, именно: считают самоочевидною истиною, будто бы чувственное, да и всякое, познание существует только для того, чтобы отражать в нашем сознании вещи в таком виде, как они существуют в действительности,<sup>898</sup> и будто бы достоинство наших представлений и ощущений должно быть измеряемо по степени точности, с какою они воспроизводят в образах природу предметов.<sup>899</sup>

Во-первых, если бы даже цель чувственного познания и состояла в таком отражении внешней действительности, и тогда еще можно поставить вопрос: почему же это в обязанность наших чувств входит именно так представлять вещи, от которых

они получают возбуждение, как они существуют в действительности, а не так, напротив, как эти чувства их фактически представляют? С точки зрения самой физики, пользующейся механическим методом исследования природы, не представляется нисколько удивительным, что здесь, как и в других случаях причиной связи, последний результат – качество самого сознательного ощущения совершенно не похож на первые, вызывающие его, причины. Почему, на самом деле, здесь должно быть иначе? Почему чувства должны доводить до сознания не последний результат психофизического процесса, а его первые причины? Разве свет и звук, передаваемые ими, не составляют такого же факта, как и невидимые колебания эфира и воздуха, и разве первые не заслуживают одинакового с последними права, чтобы быть воспринятыми в сознание? И кто боится потерять всю роскошь чувственного мира, тому теперь, напротив, ничто не мешает сохранить ее, в силу того радостного обстоятельства, что есть существа в мире, внутренняя природа которых, под влиянием указанных форм движения, вызывается к столь прекрасным реакциям, как цвета и звуки.<sup>900</sup>

Конечно, привычка повседневной жизни или особый интерес науки, прямо ставящей познание вещей задачей своих изысканий, приучили нас измерять достоинство ощущений и представлений степенью той точности, с какою они отражают природу вещей, и, следовательно, эта несравнимость ощущений с причиняющими их физическими процессами, по-видимому, говорит не в пользу первых. Однако и здесь заявляет себя неверный взгляд. Напротив, подобно тому, как всякий цветок мы ценим по его собственному цвету и запаху, не требуя, чтобы он воспроизводил в копии образ своего корня, так и этот внутренний мир ощущений мы должны ценить по его собственной красоте и значению, не измеряя ценности его тем, насколько верно воспроизводит он то менее важное, что лежит в его основе. Противоположное же этому происходит от того, что мы, упуская из виду, что течение внутренних явлений в нас столь же однозначный факт, как и существование того, от чего они происходят, противопоставляем это течение под видом познания бытию, как будто бы последним завершалась вся

действительная наличность мира, а на долю первого остается только, худо ли, хорошо ли, еще раз воспроизвести в себе этот готовый мир. А между тем, тот факт, что влияние сущего и его изменений вызывает внутри духовных существ этот расцвет мира чувственных ощущений, не стоит в виде пустого придатка к остальной совокупности вещей, как будто бы смысл всякого бытия и бывания завершается и без этого факта: напротив, он сам – одно из величайших, может быть, даже самое великое из событий, пред глубиною и значительностью которого исчезает все остальное, что бы ни происходило между составными частями мира.<sup>901</sup>

Все это приводит Лотце к его собственному, совершенно оригинальному и вместе с тем согласному с его телеологическим идеализмом, взгляду на дело. Почему, спрашивает он, нам не перевернуть все то отношение между чувственным познанием и внешним миром, к которому приучил нас собственно только непродуманный способ представления? Почему, вместо того, чтобы ставить внешнее окончательною целью, к которой должна направляться вся жажда нашего ощущения, не должны мы, наоборот, принять эту светящую и звучащую роскошь чувственного познания за ту цель, для выполнения которой предназначен весь тот строй внешнего мира, о сокровенности для нас которого мы так сожалеем? Поэтическая идея и свойственная ей знаменательная красота – вот что дает нам удовлетворение в пьесе, развитие которой мы видим пред собою на сцене; и никто не подумает, чтобы он увеличил это наслаждение или открыл более глубокую истину, если бы мог погрузиться в созерцание механизма, производящего смену декораций и освещения; никто, усвояя смысл произносимых на сцене слов, не ищет ясного познания физических процессов, благодаря которым организм актеров производит звучащие вибрации голоса или выполняет выразительные жесты. Ход мира – тот же спектакль: существенная истина его – в том смысле, который в нем раскрывается понятно для сердца; а то другое, что нам так часто с такою охотою хотелось бы узнать и в чем мы, заблуждаясь, ищем истинное существо вещей, есть не более,

как аппарат, на который опирается единственно полноценная действительность этого прекрасного явления. Вместо того, чтобы сожалеть, что чувственность не отражает истинных свойств вещей вне нас, мы должны быть счастливыми, что она замещает их чем-то большим и прекраснейшим: не приобрели бы мы, а потеряли бы, если бы должны были пожертвовать блистающим великолепием цветов и света, силою и приятностью звуков, сладостью запаха, чтобы, вместо этого исчезнувшего мира разнообразнейшей красоты, услаждаться самым точным наблюдением более или менее частых, идущих по разным направлениям, колебаний. Да, кроме того, нам возможно сделаться причастными и этому последнему знанию путем научного исследования и, значит, в самом деле дойти еще и до тех бесцветных основ чувственного мира, на которые наше действительное ощущение распространяет якобы обманчивый, а вернее просветляющий, отблеск.

«Итак, оставим без внимания жалобы, будто бы от нашего восприятия ускользает истинное существо вещей: напротив, в том то оно и состоит, чем они нам кажутся, а все, что они представляют собою до явления их нам, это – только посредствующая подготовка к этой окончательной реализации самого их существа. Красота цветов и звуков, теплота и запах – это то, что природа сама в себе силится произвести и выразить, но чего она одна сама по себе не может достигнуть: она нуждается для этого, как в благороднейшем органе, в ощущающем духе, который один только в состоянии дать язык этому немому стремлению и в роскоши чувственного созерцания оживотворить в ясную действительность то, что все те движения и жесты внешнего мира бесплодно старались высказать».<sup>902</sup>

Конечно, этот взгляд может вызвать новое недоумение. Не слишком ли односторонне преимущество указанного наслаждения отводится им на долю только духовного мира? Неужели вещи должны служить только к тому, чтобы своими движениями, не услаждаясь сами, производить в душах возбуждения к такой внутренней жизни? Неужели половина созданного, та именно, которую мы разумеем под именем

материального мира, существует всецело только к услугам другой половины – царства духов, и мы не правы в своем заветном стремлении искать прекрасного блеска чувственности и в том, из чего он, по-видимому, для нас исходит?<sup>903</sup> Спиритуалистическая метафизика Лотце, которой мы уже имели случай касаться, дает ему возможность ответить на это, что в данном отношении нам нет нужды противопоставлять мир материальный духовному. Если некоторые взгляды думали выводить духовную жизнь из материи, как простой и самопонятный придаток к последней, то Лотце держится, напротив, того убеждения, что единственная первоначальная действительность принадлежит только духовному миру, и из него только можно понять материальную природу, а не его из нее.<sup>904</sup>

В основе материального лежит духовное, и материя ведет собственно двойное существование: внешнее, проявляющееся в известных нам свойствах телесной природы, и внутреннее, поскольку она оживляется изнутри духовною живоподвижностью.<sup>905</sup> Протяженную материю нужно понимать как систему непротяженных существ, которые своими силами определяют себе относительное положение в пространстве и, противодействуя натиску и вторжению того, что им чуждо, производят известные явления непроницаемости и сплошного наполнения пространства.<sup>906</sup> Содержание нашего чувственного восприятия – свет и цвета звук и запах понятны для нас только как формы или состояния нашего созерцания или знания. Но если они должны быть не только явлениями внутри нас, но и свойствами самих вещей, от которых они, по-видимому, происходят, то и вещи должны также иметь возможность являться самим себе, производить означенные состояния в собственном ощущении<sup>907</sup> и услаждаться ими. Спиритуалистический взгляд, по которому понятие только сущего но не самообладающего и не самоуслаждающегося, существа невозможно, как в себе самом противоречивое, по которому истинное бытие приличествует только живому существу и все другие формы существования могут получить свое объяснение только из духовной жизни, а не последняя из



них,<sup>908</sup> и по которому, наконец, в основе мира материального лежат «беспространственные атомы» духовные единицы, дает возможность перенести и в этот мир ощущение и наслаждение ощущаемым.<sup>909</sup> Все, чем содержание чувственности возбуждало к себе наше участие, может теперь иметь место в этих духовных существах для своего объективного существования, и бесчисленным процессам, на которые наводит нас не непосредственное наше ощущение, а только окольный путь научного исследования, нет нужды теперь теряться бесследно: внутри самых веществ, в которых они происходят, они могут быть использованы для разнообразной, неизвестной нам, теплоты и красоты ощущения. Каждый гнет и каждое напряжение, испытываемые материей, покой прочного равновесия, равно как расторжение прежних связей – все только происходит, но, происходя, служит вместе с тем и предметом некоторого наслаждения: каждое отдельное существо, вплетенное в мировое целое и находящееся в различных ступенях взаимодействия с другими, есть, как выразился «один из величайших умов нашего народа» (Лейбниц), зеркало вселенной, ощущающее мировую связь со своего места и с точки зрения этого места отражающее его особым образом. Ни одна часть сущего уже не остается, отсюда, безжизненной и неодушевленной; только одна часть бытия – именно те движения, которые служат посредствующей связью между состояниями одного существа и состояниями других, проникают в виде внешнего механизма полноту одушевленного бытия и доставляют всему случаи и возбуждения к полному перемене раскрытию внутренней жизни.<sup>910</sup>

### §13. О представлении и ходе представлений

а) **Представление в отличии от ощущения.** Представление отличается от ощущения тем, что последнее имеет место только в момент восприятия, первое же – по прошествии уже этого момента, почему оно, хотя и удерживает в себе содержание ощущения, однако без того трудно описуемого побочного чувства живой затронутости, какое сопровождает ощущение в означенный момент.<sup>911</sup> Проще сказать, представления, в противоположность ощущениям, могут быть названы ближе всего воспоминаемыми образами прежних ощущений. Они, с одной стороны, своеобразно отличаются от ощущений: представление яснейшего блеска не светит, представление сильнейшего звука не звучит и т. п., но, с другой стороны, и сходны с ними в том, что совершенно точно представляют, напр., блеск, звук и т. п., пусть и не воспроизводят его действительно.<sup>912</sup> В воспоминании изменяется в этом случае не содержание ощущения, а форма и объем перцепирующей деятельности души: тоже самое содержание, которое душа в ощущении воспринимает с сильным потрясением своего собственного существа, в воспоминании или представлении она воспроизводит внешним образом, не переживая снова того возбуждения, которое ей было тогда причинено. Нужно сказать, что всякая возможность устанавливать отношения между впечатлениями от прежних раздражений и воздействиями от настоящих покоится на этом единственном условии, т. е. на том, что, форма и величина первых хотя и может воспроизводиться, но в виде такой перцепции, которая решительно отличает их, как недействительные, отрешенные от возбуждения, образы воспоминания, от ощущений, производимых, действительными раздражениями. Но насколько необходимо такое условие для избежания смутного смешения впечатлений, настолько с ним неразлучно действительное несовершенство всякого воспоминания, состоящее в том, что, вместо фактического явления, подставляется собственно его слово: что такое, на

самом деле, напр., представление боли, в котором как разъ отсутствует элемент неудовольствия, без коего и самое понятие боли кажется немыслимым?<sup>913</sup>

б) **Вопрос об условиях вступления представлений в сознание и удаления из него.** К числу простейших фактов, в которых заявляет себя в нас психический механизм, принадлежит тот, что из бесчисленных представлений, которыми мы обязаны внешним впечатлениям, в каждый данный момент только не многие находятся в нашем сознании, большинство же исчезают из него, однако не *навсегда*: по временам они опять появляются в сознании, но притом уже так, что для воспроизведения их не нужно никакого внешнего раздражения.<sup>914</sup> Отсюда мы заключаем, что в это промежуточное время они не совершенно потеряны для нас, но превращаются в какие-то «*бессознательные состояния*», которых мы естественно даже не можем и описать и для которых употребляем это само в себе противоречивое (так как бессознательное представление – уже не представление), но удобное имя – «*бессознательные представления*», – обозначая им только то, что эти состояния, во-первых, произошли из представлений и, во-вторых, под известными условиями снова могут сделаться таковыми.<sup>915</sup>

Впрочем, это предположение, что множество душевных состояний находятся вне нашего сознания, применимо и к появлению каждого действительного ощущения. Какого бы взгляда в данном случае не держаться, первое воздействие на душу известного раздражения всегда должно состоять в некотором изменении наличного состояния души, о каковом изменении, как и о состояниях нервной системы, мы, конечно, не можем иметь никакого представления. Это изменение, под именем *перцепции*, справедливо отличается от *апперцепции*, благодаря которой мы сознаем в себе известное восприятие. Конечно, нелепо желание узнать, как делается сознание; однако всегда мы вправе спросить о тех доступных познанию условиях, при которых происходит как выход представлений за пределы сознания, так переход их в область последнего из бессознательного состояния.<sup>916</sup>

Нужно сказать, что нам приходится здесь ограничиваться указанием именно только условий, а не ясных и определенных законов течения представлений в сознании. Дело в том, что мы не можем наблюдаемых нами фактов внутреннего опыта проследить в их необходимом возникновении из природы души, не можем сказать, что проявляющиеся в этом случае формы деятельности души служат необходимым последствием ее природы, как сверхчувственного существа, а отсюда не можем установить и точных законов хода внутренних явлений. Конечно, при всем разнообразии духовной жизни каждого отдельного человека, самонаблюдение всех вынесло рано и согласно одно общее от нее впечатление, – именно, что ход внутренних процессов подчинен механизму, если не везде, то, несомненно, в широком размере, – подчинен хотя и в других формах и по иным особым законам, нежели те, каким подчинен ход явлений природы, однако со столь же сплошной зависимостью каждого отдельного явления от предшествующих ему условий. Но сколь ни явно этот психический механизм обнаруживает себя в явлениях памяти и воспоминания, в зависимости наших чувств и стремлений от известных впечатлений, которыми они регулярно вызываются, – сколь ни уверенно и правильно мы сами рассчитываем на неуклонное действие этого механизма, – столь же мало мы в состоянии указать со строгой точностью законов природы те правила, которым он следует. Этим трудностям очень склонны придавать меньше значения, чем следует: избалованные успехами естествознания, обыкновенно слишком часто смотрят на положения, имеющие неоспоримое значение для объяснения физических процессов, как на всеобщие и необходимые истины, и забывают о том, что всякое не предубежденное наблюдение внутренней жизни представляет нам совершенно иные, с явлениями природы едва ли еще сравнимые, формы бытия и действия.<sup>917</sup>

Постепенного исчезновения представлений за порог сознания никто не мог наблюдать, потому что уже само необходимое для этого внимание делает таковое наблюдение невозможным. Мы можем, следовательно, говорить о таком исчезании, только или делая выводы из того, что мы позднее

находим в сознании, или же на основе совершенно общих принципов. Два взгляда здесь противостоят друг другу. Прежде считали естественным исчезновение представлений и ставили себе задачею выяснить обратное; т. е. память. Теперь, напротив, следуя аналогии физического закона инерции, полагают, что надлежит объяснить забвение, потому что вечное существование ощущения и вообще раз возбужденного состояния есть его судьба и факт самопонятный.<sup>918</sup> В последнем случае Лотце имеет в виду Гербарта.<sup>919</sup>

Прежде всего, нужно заметить, что аналогия естествознания, применяющая закон инерции при объяснении движения тел, к данному случаю, в виду различия душевных и телесных явлений, не подходит. Тело ни в чем не страдает от своего движения, представляющего для него только внешнюю перемену мест, из коих каждое для него безразлично, и противиться этой перемене его природа не имеет ни основания, ни способности. Представление же, наоборот, как явление внутреннее, необходимо становится для того существа, в котором оно происходит, вместе и нарушением его первоначального состояния и, применяя с одинаковым правом тот же закон инерции к природе души, мы должны предполагать в ней стремление именно к удержанию этого прежнего состояния и, наоборот, к устранению из сознания навязанного ей нового впечатления.<sup>920</sup> Как бы то ни было, но факты сознания вынуждают нас все-таки допустить такую устойчивость представлений, которая, притом, стоит и в полном соответствии с предназначением духовной жизни – соединять то, что распадается безотносительно друг к другу в пространстве и времени, и обеспечить ранее пережитому влияние на настоящее. Но, не отрицая такой устойчивости, остается причину вытеснения представлений из сознания искать уже в их взаимном влиянии друг на друга.<sup>921</sup> Впрочем, здесь, прежде всего, нужно выяснить участие телесного организма.

в) **Разбор материалистических воззрений на условия сознаваемости представлений.** В *Medizinische Psychologie*, 1852 г. Лотце и исследует этот вопрос с точки зрения взаимодействия между душой и телом. Насколько все эти

явления памяти, забвения, ассоциации, воспроизведения нуждаются в содействии телесного органа или же сами воздействуют на него? При решении этого вопроса, Лотце снова выступает против материализма и в защиту самостоятельности души. С материалистической точки зрения, конечно, ощущение и сознание, как естественные действия нервных возбуждений известной величины и формы, должны в своем содержании и в своей интенсивности постольку же изменяться, поскольку физические причины известного рода то стесняют деятельность нервов, то благоприятствуют ей, то изменяют вид и направление ее действия. Отсюда не только легко было бы из равномерного истощения центрального органа вывести состояние полной бессознательности, но также и забвение отдельных представлений, выпадение известного круга мыслей, чрезмерную навязчивость другого, течение воспоминаний – все это вообще было бы удобно объяснить из различных направлений, по которым вибрации бесчисленных нервных элементов или комбинируются, или же исключают друг друга. Так определяются надежды материализма, поскольку он намечает свою точку зрения в целом. Но провести ее в деталях, кроме некоторых частных трудностей, ему мешает общая невозможность развить из физических процессов в нервах элементы духовной жизни. Так как невозможность эта неоднократно выяснялась уже Лотце, то в настоящем случае он считает излишним полемизировать с материализмом в его чистом виде, а обращается к другим взглядам, в которых так или иначе заявляют себя материалистические тенденции.<sup>922</sup>

Так есть взгляд, который, правильно признавая особое существование души, хочет, тем не менее, удержать выгоды материалистического объяснения указанных фактов чрез предположение особого телесного *органа сознания*. По этому взгляду, то, что в психологии обозначается именем *порога сознания*, представляет собою особый материальный орган – не такой, который производит самое сознание или превращает в ощущения путем таинственной деятельности физические процессы в нервах, а такой, который был бы чем-то вроде моста, переводящего нервные возбуждения в способную к

представлению души. При таком предположении, все течение представлений, их исчезновение и появление вновь в сознании стояло бы в зависимости от изменчивого счастья, с каким возбуждения нервов, которые лежат в их основе и которые можно считать сохранившимися образами прежних раздражений, ведут борьбу за переход чрез этот мост.<sup>923</sup>

Согласиться с этим взглядом Лотце не видит никаких побуждений. Правильно в нем только то, что способность нервных возбуждений действовать на душу и ее сознание вообще связана с известными условиями. Но дальнейшее соображение, что эти условия состоят в том, что возбуждения достигают локализованных в определенном месте частиц мозга, хотя и возможно, однако лишено всякой внутренней необходимости и, кроме того, содержит такие побочные мысли, которые недопустимы. Так, при этом соображении мы должны пожертвовать всеми теми преимуществами, какие обеспечиваются верою в существование отличной от тела души. Если мы, напр., признаем в самой душе устойчивую силу воспоминания, благодаря которой она самостоятельно преобразует далее достояние прежних возбуждений, то ограждение доступа внешних впечатлений уже не может разлучать ее с собственным внутренним богатством: и, при полной невосприимчивости к внешнему, в ней, тем не менее, могло бы иметь место беспрепятственное течение этих воспоминаемых мыслей. Но всего это нельзя допустить при взгляде, признающем особый материальный орган сознания: душа, по этому взгляду, может действовать только под влиянием внешних раздражений и не способна, по прекращении их, к дальнейшей самостоятельной переработке полученных впечатлений.<sup>924</sup> Если мы видим, затем, что повреждение телесного органа сопровождается прекращением *известной функции*, то, по обычному рассуждению, конечно, в поврежденной части следует видеть непосредственный орган прекратившейся функции. Но осторожная логика, напротив, может из этих явлений выводить только то, что вообще комплекс условий, с которыми связана функция, изменился и чрез то сделался неполным. Ведь это расстройство

необходимых условий в каждом отдельном случае может обнаружиться двояко, и так, что *отпадают* движущие силы, и так, что для их дальнейшего действия *встречаются* непреодолимые препятствия. Покой в телесном мире одинаково может зависеть как от отсутствия движущих причин, так и от присутствия задержки. Точно также и исчезновение сознания допускает двоякую логическую возможность: или удалены субстраты, с содействием которых оно связано, или же встретились препятствия для его обнаружения. Какая из обеих гипотез вообще более удобоприемлема, – вопрос еще открытый. По-видимому, состояния бессознательности во сне, в обмороке, при повреждениях мозга и многих других болезнях должны быть выводимы из прекращения функций телесных органов. Однако Лотце, поэтому именно, считает особым своим долгом показать и обосновать возможность применения здесь и противоположной – второй гипотезы.<sup>925</sup>

Есть достаточное количество случаев, когда *бессознательность исходит от чисто духовных* в самом корне своем состояний, от чрезмерности, напр., радостных или печальных аффектов, а это весьма естественно приводит к представлению, что жизнь души в себе самой испытывает задержки, которые уже не зависят от телесного содействия. Конечно, оспариваемая теория может и эти случаи истолковать по своему: всегда наблюдаемое сострадание душе всего тела, может сказать она, в аффектах доходит до столь высокой степени, что делает центральные органы неспособными к продолжению их функций, производящих сознание. Но дело в том, что для возникновения этих аффектов, так как они, по указываемой теории, являются состоянием не одной только души, нельзя найти в данном случае основы: она могла бы заключаться только в сильных физических потрясениях органов, но для таких потрясений-то здесь и нет места. Предположим, напр., что кто-нибудь в ужасе от того, что неожиданно увидел убитого человека, падает в обморок. Мы согласимся на минуту с материализмом, будто бы хранение физических нервных возбуждений в мозгу так тонко и предупредительно устроено, что раздражение ретины образом трупа вызывает в других



волокнах мозга процессы, порождающие мысль о смерти и некоторые другие представления неприятного содержания. Представляет ли теперь то, что совершается в этих, соответствующих понятию смерти, процессах нервных волокон, нечто физически столь великое и значительное, что эти волокна должны или сами себя истощить, или же путем перенесения своих возбуждений на другие части центрального органа парализовать эти последние? Разумеется, нет, потому что представление смерти может тысячу раз воспроизводиться со всею ясностью и однако не подавлять сознания. Да и вообще, как бы ни была велика для пашей души, для нашего самолюбия, для наших эстетических и моральных чувств ужасающая или расстраивающая ценность известного содержания, однако чрез него не увеличивается трудность физического и функционального отправления, которое выполняется нервами при возбуждении представления о нем, и воспоминание о математической проблеме может в большинстве случаев связываться с более сильным расстройством и истощением центрального органа, чем действие тех впечатлений, интеллектуальная ценность которых потрясает нас до потери сознания.<sup>926</sup>

Материализму остается попробовать доказать, что представления, причиняющие в данном случае обморок, или, лучше сказать, лежащие в основе их нервные возбуждения, производят путем вызова *чувств* и *стремлений* то, чего они не могут произвести сами по себе. Лотце не думает, чтобы материализму удалось доказать это. Пусть даже представления чрез возбуждаемые ими чувства влияют на ход и смену наших мыслей, все-таки материализму опять можно возразить, что ведь возбуждения, которые принадлежат *не душе, а только физическому органу*, могут вызвать те другие состояния, т. е. чувствования и стремления, также не по масштабу своей интеллектуальной ценности, а только по степени того физического напряжения, какое они причиняют мозгу. Если страдание, действительно причиняемое нам извне, может вдруг сделать центральные органы неспособными к действию, то *представление* этого страдания делает это уже в

исключительных только случаях; что же касается чистого физического *возбуждения* мозга, из которого может возникнуть это представление, то такое возбуждение, конечно, еще менее может вызвать столь живые и энергические чувствования или, лучше сказать, приводящие к этим чувствованиям побочные процессы центральных органов, чтобы ради них могла прекратиться функция последних. «Мы думаем, поэтому, заключает Лотце, что во всех тех случаях, где обморок происходит не от чувственно, а от интеллектуально действенного внешнего впечатления, отнюдь не это впечатление чрез причиняемые им в центральных органах последствия прежде всего парализует эти последние и тем приводит к бессознательности, но потрясение самой души, которое вызывается в ней означенным впечатлением только по психическим, а не по физическим законам, подавляет сначала сознание, и потом, может быть, отражается парализующим образом и на телесных органах». Но Лотце идет в своих выводах еще далее. По его мнению, даже и такое обратное действие психического потрясения на нервный субстрат нельзя считать необходимою составною частью обморока, как целого явления. Ведь, если признать это действие за таковую необходимую часть, то, пожалуй, возникнет недоразумение, будто бы бессознательность происходит только от того, что душа в своем чрезмерном внутреннем движении слишком обременяет органы мозга и, повреждая их, сама лишает себя средства к продолжению сознания. Между тем, по взгляду нашего философа, прекращение сознания есть всецело внутреннее, психическое явление, в котором телесные органы сами по себе не имеют участия. Может быть, они остаются даже совершенно невредимыми и продолжают доставлять душе свои раздражения и ожидать от нее двигательных импульсов, однако то и другое остается бесплодным именно от того, что сама душа находит в своих внутренних состояниях препятствие к тому, чтобы вступить с ними во взаимодействие. И в тех случаях, когда приходится, в виду некоторых явлений (прекращение дыхания и сердцебиения), допустить страдание этих центральных органов, все же это страдание говорит только о

существующем факте обратного действия психического потрясения на мозг, но отнюдь не о факте, который *необходимо* следует предположить для объяснения бессознательности.<sup>927</sup>

Если теперь обратиться к тем случаям подавления сознания, которые наблюдаются вслед за сильными *телесными раздражениями*, то здесь ни на минуту нельзя, конечно, сомневаться, что сильное возбуждение центральных органов предшествует бессознательности и составляет ее причину. Но и здесь дело нужно представлять не так, что у души, вследствие расстройства вспомогательного органа, теряется будто бы способность к сознанию, а скорее так, что потрясение этого органа служит в качестве *положительного раздражения*, сильно действующего на душу и приводящая ее в такие внутренние состояния, с которыми несоединимо продолжение сознания. Это легче всего можно проверить на болезненных впечатлениях, потому что здесь мы не только испытываем телесное расстройство, но и переживаем чувство боли, которое, как чувство, есть вместе и состояние сознания, – не только чувствуем ущерб, наносимый нашему существу, но и наблюдаем, уже при незначительной степени болей, стеснение от них для свободного хода наших мыслей и для восприимчивости чувств к внешним впечатлениям, и если то и другое достигнет высшей интенсивности, нам легко усмотреть здесь основу полного подавления сознания. Таким образом, и с этой стороны, полагает Лотце, нельзя выставить никакого принципиального возражения против защищаемого им взгляда, что во всех случаях бессознательности, как тех, которые происходят от интеллектуальных потрясений, так и тех, которые происходят от чувственных, причиной исчезновения сознания нужно считать не расстройство *производящего* сознание органа, а внутреннее стеснение души.<sup>928</sup>

Пожалуй, такое представление дела могут упрекнуть в некоторой ненаглядности. В своих конструкциях явлений мы привыкли выводить покой и движение из взаимодействия *многих элементов* и их состояний. Душа, которую мы противопоставляем материи, как неделимое существо, представляет менее удобства для такой конструкции, и на

первый взгляд нам трудно представить себе такой разлад между ее внутренними состояниями, который мог бы моментально подавить все ее проявления. Однако нужно иметь в виду, прежде всего, что, признавая душу имматериальной субстанцией, мы, говорит Лотце, далеки от того, чтобы отождествлять ее с самим сознанием. Мы даже не можем назвать ее чем-то знающим, так как даже сознание представляет собою только *некоторое* обнаружение ее природы, ее в себе самой покоящейся сущности, которую никак нельзя всецело разрешить в то, чтобы быть знанием, – обнаружение, в начале вызываемое внешними раздражениями и потом поддерживаемое воспринимаемыми впечатлениями и их постоянными движениями. Что от взаимных отношений этих впечатлений зависит форма хода мыслей и, как расширение, так и сужение объема входящих в него представлений, что между последними могут быть разные отношения, что, наконец, в природе самой души могут появиться состояния, которые препятствуют продолжению этого способа обнаружения их, т. е. сознанию – это вполне естественно допустить, и не предполагая частей души, а предполагая только, соответственно различно действующих условий, многообразную ее возбудимость и возможность моментального стеснения и подавления отдельных форм ее бытия и действия. На бессознательную душу, поэтому, нельзя смотреть как на *пустую*, в которой уничтожено было бы всякое бывание и всякое условие для вторичного появления ее прежних состояний: в ней есть скрытая жизнь; разнообразие внутренних изменений происходит в ней постоянно и с тою же самою механическою необходимостью, с какою начало этого хода изменений может обрывать сознание, продолжение его может создать условия для оживления последнего. То, что здесь говорится о состояниях бессознательности в течение жизни, имеет свое применение и к явлениям смерти: не полагая, чтобы такими взглядами надежно устанавливалось бессмертие души, мы, говорит Лотце, извлекаем однако из них то убеждение, что случаи бессознательности не содержат никакого доказательства

необходимости телесных органов для продолжения существования души.<sup>929</sup>

Между всеми состояниями бессознательности обращает на себя особое внимание сон, как естественное явление здоровой жизни. Без сомнения, это периодическое ослабление духовных отправлений имеет свои определенные причины и цели в общей экономии жизни, однако мы еще очень далеки от того, чтобы с точностью указать те и другие. Если цель наступления сна еще можно полагать вообще в подготовке к нормальному возмещению истраченных телесных элементов и сил, то причины, приводящие к сну, не только не определяются, однако, этою целью, но иногда производят свое действие совершенно независимо от нее, напр., в случаях привычного в известное время сна. Из двух мнений о причинах сна одно видит эту причину в утомлении или недостатке содействия центральных нервных органов, другое – в чрезмерности препятствующих сознанию впечатлений, которые исходят от этих органов. Лотце стоит за последнее мнение. Так он допускает, между прочим, такое предположение, что само постепенно растущее от разных причин чувство утомления является тем непрерывным раздражением, которое своею расслабляющею неприятностью уменьшает удовольствие от процесса мысли и интерес к нему. Вообще мы не имеем ни права, ни нужды выводить бессознательность сна из истощения органов, предназначенных производить своею деятельностью сознание. Чем здоровее человек, тем он легче и скорее погружается в глубокий сон, как только он этого захочет, и ни телесные, ни духовные силы его за несколько минут пред усыплением не обнаруживают такого большого расстройства, чтобы предугадать столь быстро следующее затем ослабление их. Если мы сравним, отсюда, здоровый сон по привычке, сон после сильного утомления и, наконец, сонное состояние как последствие болезни, то должны будем допустить, прежде всего, что все эти состояния имеют своими ближайшими причинами собственно положительные впечатления, которые действуют на центральный орган, а чрез него, останавливая сознание, и на душу, причем сами такие впечатления находят свои отдаленнейшие причины не в одной

только величине органической потребности, по и в некоторых других – частью здоровых, частью патологических изменениях нервной деятельности; а затем, что отсутствие сознания в состояниях сна обуславливается все же чисто внутренними переменами в жизни самой души, а отнюдь не тем, что растрачиваются силы центральных органов, без которых будто бы не может состояться сознание, – словом, что если этим органам и приписать в данном случае какую-нибудь роль, то только ту, что их ослабление или расстройство производит особые впечатления на душу, особые положительные изменения в ней, подобно какому-либо чувственному раздражению, и эти то чисто духовные явления также ослабляют силу и подвижность сознания, как, напр., это могут делать и интеллектуальные чувствования, при возвышении или уменьшении силы которых, конечно, трудно предположить участие центрального телесного органа.<sup>930</sup>

Виды бессознательности могут быть различны, но все они, по взгляду Лотце, не требуют другого объяснения, кроме им предлагаемого, и общий вывод из сказанного тот, что не сознанию нужно порождаться каким-либо органом, с повреждением которого прекратилось бы оно само, но что, как врожденная способность души, оно с бесчисленных сторон может получать стеснения от впечатлений, неблагоприятно изменяющих внутреннее состояние последней.<sup>931</sup>

Рассуждения по вопросу о возможном влиянии телесных органов на вытеснение представлений из сознания приводят, таким образом, Лотце к тому же выводу, т. е, к мысли, что причину такого вытеснения нужно видеть во взаимном влиянии представлений друг на друга.

Но чем объяснить необходимость такого явления? Здесь предлагаются разные ответы.

**г) Теории, объясняющие удаление представлений из сознания взаимодействием их. Гербарт.** Прежде всего, ссылаются на *единство существа души*. Единство души, говорят, не позволяет различным ее состояниям бессвязно и бездейственно проходить одному подле другого: они необходимо вступают во взаимодействие и чрез то вытесняют

друг друга. Однако единство души само по себе должно бы приводить собственно не к такому взаимодействию обособленных и качественно различных друг от друга представлений, а к слитию их в единое однородное и однообразное среднее состояние: так вероятнее всего было бы представить себе воздействие этого единства, согласно самому понятию о нем, на множество представлений. Фактически мы этого не видим: представления, напр., желтого, синего, большого, малого и т. д., раз они появились в сознании как различные, потом уже никогда не смешиваются, – чем, между прочим, обуславливается возможность высшего духовного развития, которое главным образом выражается в установке соотношений меледу различными пунктами мысли. Таким образом, если представления не сливаются в нечто среднее, но только входят во взаимодействие, оспаривая друг у друга свет сознания, основу этого мы должны видеть не в единстве души само по себе, а в том, что делает душу душою, в ее особой природе, или точнее в том, чем сознание отличается от других проявлений деятельности души.<sup>932</sup>

Но природу сознания трудно постигнуть. Неудивительно, поэтому, если мы довольствуемся весьма несовершенными представлениями о нем. Так, мы смотрим на сознание, как на ограниченное пространство, в котором впечатления оспаривают друг у друга свои места. Но если этот неверный образ, заимствованный из представлений о вещественном мире, иллюстрирует пред нами несовместимость впечатлений между собою и необходимость их взаимного давления, то он, конечно, вовсе не уясняет ни того, чем обуславливается ограниченность этого пространства, ни того, что побуждает впечатления тесниться в него. – Или еще мы говорим о сознании, как о свете, обладающем, может быть, изменчивою, но всегда ограниченной степенью ясности, и находим естественным, что его освещающая сила, распределяясь между наличным числом впечатлений, слабеет при распространении на большее количество их и усиливается, сосредоточиваясь на меньшем. Но и этот образ не соответствует действительности: большее число вещей действительно освещается слабее, чем меньшее,

но не потому, что ослабевает сила самого света, а потому, что, заслоняя друг друга, они отнимают одно у другого свет. А если так, то означенный образ не объясняет именно того, что в данном случае требуется объяснить, т. е. того, как могут возникнуть между представлениями такие отношения, при которых одно отнимает у другого возможность быть сознанным, – Немного мы приобрели бы и в том случае, наконец, если бы, оставив эти пространственные сравнения, определили сознание вообще как некоторую истощимую силу, которая может иметь только ограниченное применение своей деятельности, потому что и здесь не указывалось бы основание для того, почему одни представления им живо охватываются, а другие оставляются в стороне, почему представления то входят в сознание, то исчезают из него, почему полное освещение их в сознании сменяется не сумеречным светом, а полной темнотой.<sup>933</sup> Впрочем, на этот вопрос у обычного взгляда имеется ответ, отчасти затронутый выше.

В душе, говорят, существует множество скрытых, бессознательных представлений. К ним именно применим закон постоянной инерции, потому что, раз появившись, они уже не пропадают; но отношение их к сознающей деятельности нашего духа изменчиво: она, подобно блуждающему свету, обращается то к одному, то к другому впечатлению, и то подмечает их, то опускает в глубь бессознательного существования.<sup>934</sup> Как внешние чувства воспринимают внешние предметы, так и это подвижное внутреннее чувство воспринимает мир внутренних состояний. Благодаря всем, извне идущим, впечатлениям, в душе совершается прежде всего концентрация того, что бегло протекает во внешнем опыте, в систему еще бессознательных самих по себе состояний, которые для души образуют такой же подлежащий постижению мир объектов, как и постоянно текущие внешние явления. Душа понимается здесь как субстрат, к которому стекаются внешние процессы, чтобы производимым ими здесь впечатлением оставить продолжительный след своего существования, так что, если вообще сознающее чувство их ищет, оно отнюдь не потому не видит их, что они исчезли во взаимном столкновении. И в таком



допущении внутреннего чувства не бесполезный *idem per idem*, а именно полный значения смысл. Душа есть единственная тихая гавань, куда спокойно пристают внешние явления и где они из своего только случайного временного течения могут спастись в одновременное, соответственное своему внутреннему смыслу, соединение, образуя *материал, мир объектов* для будущего восприятия и воспоминания, каковые потом овладеют ими также, как внешними наличными объектами овладевает всякое созерцание.<sup>935</sup>

Герbart для объяснения факта исчезновения и появления представлений в сознании представил свою теорию внутреннего механизма душевной жизни: по этой теории представления вытесняют друг друга из сознания по мере присущей им *силы* и взаимной *противоположности*.<sup>936</sup>

Обе части этой теории, по Лотце, едва ли, однако, могут быть подтверждены опытом.

В представлении, производимом в нас наличным действием внешнего раздражения, т. е. в ощущении,<sup>937</sup> можно различать, во-первых, больший или меньший объем представляемого содержания, во-вторых, силу производимого им в нас возбуждения, и, в-третьих, наконец, степень влияния, оказываемого им на ход других наших представлений. Если сравнить ощущение с представлением в собственном смысле, т. е. с воспоминаемым ощущением, то все эти три момента только в первом, да и то в душе, еще не приобретшей опыта, могли бы совпасть вполне: <sup>938</sup> громкий звук не только сам по себе составляет больший материал для нашего восприятия, но производит на нас и более сильное впечатление, чем звук тихий, и в душе, сознание которой еще не охвачено никаким воспоминанием о прежних опытах, ощущение этого звука, как сильнейшее, вытеснит, вероятно, другое, более слабое, (хотя в душе, имеющей уже опыт, наоборот, иногда легкий шорох может отвлечь наше внимание от сильного шума – по причинам, о которых будет сказано ниже).<sup>939</sup> Нельзя того же сказать о представлении в собственном смысле. В нем, прежде всего, отпадает второй из вышеуказанных моментов: верно воспроизводя содержание прежних ощущений по их роду и

силе, оно не воспроизводит одновременно того потрясения, которое мы от них испытали, а если где, как нам кажется, и воспроизводит, то воспроизводит в действительности только образ прежнего потрясения, как второе представление – добавочное к первому представлению о содержании: раскаты грома в нашем воспоминании, как бы ни ясно воспроизводились их особенность и сила, ничуть не сильнее возбуждают нас, чем столь же ясное представление о самом тихом звуке; мы можем, конечно, подумать, при этом, и о том более сильном потрясении, которое вызвал в нас некогда более громкий звук, но представление об этом пережитом возбуждении теперь уже вызовет в нас не больше возбуждения, чем и одинаково ясное представление о слабейшем впечатлении; представление о боли не есть боль, представление об удовольствии – само не удовольствие и т. д.<sup>940</sup> Итак, в представлении остаются только первый и третий из указанных моментов, и их то собственно и нужно иметь в виду при решении поставленного вопроса.

Но здесь, прежде всего, необходимо сделать еще одно различие. В мысли можно отделять (хотя в действительности это не отделимо) содержание, на которое направляется представляющая и ощущающая деятельность, от самой этой деятельности, в силу которой это содержание является ощущаемым и представляемым, причем и к тому и к другой могут быть применены указанные понятия силы и противоположности. И если обратить внимание на значение для вытеснения из нашего сознания представлений первого из трех указанных моментов, т. е. представляемого содержания, то следует сказать, что все, подлежащее нашему воспоминанию, мы несомненно можем представлять во всех степенях интенсивности и экстенсивности, к каким способно его содержание, но не можем того же сказать о представляющей деятельности, – т. е. не можем утверждать, что направленная на это содержание представляющая деятельность может испытывать такие же изменения в своей величине: тот же самый тон известной высоты и силы, тот же самый оттенок цвета мы не можем представлять более или менее, и попытка сделать это подменяет собственно мнимую разницу в степени

представляющей деятельности действительною переменою представляемого содержания: более сильный тон сменяется в представлении более слабым и т. д., хотя представляющая деятельность остается тою же самою. Отсюда следует, что понятие изменяющейся силы может относиться только к содержанию представления, а не к самой представляющей деятельности, к которой во всяком случае думала применить это понятие механическая теория.<sup>941</sup>

Конечно, могут возразить на это, что названия темного и ясного представления должны же обозначать нечто, действительно происходящее в сознании, и можно предполагать, что есть различные степени представляющей деятельности, только они не подлежат прямому наблюдению; приводимый же в доказательство противоположного опыт всегда имеет в виду естественно только maximum представляющей деятельности. Однако, замечает на это Лотце, внутреннее наблюдение не дает нам и косвенных подтверждений существования различных степеней представляющей деятельности. Множество наших представлений разделяется на простые впечатления чувственного ощущения и сложные образы, возникающие из их разнообразного сочетания. Из представленных выше примеров мы уже видели отчасти, что в сфере простых ощущений нельзя заметить различия в степенях представляющей деятельности. Встречаются здесь и сомнительные, по-видимому, случаи, но и они, как показывает Лотце, говорят также не о темных представлениях, а только о том, что мы еще не имеем этих представлений и находимся на пути к их приобретению. Так, о вкусе редкого фрукта мы или имеем полное представление или не имеем никакого; но если мы воображаем себе, что действительно имеем темное представление о нем, то потому только, что, благодаря остальным находящимся в воспоминании признакам, характеризующим вид фрукта, побуждаемся думать только об определенном классе вкусов, которые свойственны этому виду; число тех, между которыми мы в этих пределах нерешительно колеблемся, и обуславливает степень мнимой темноты представления,

которое мы, по нашему мнению, будто бы уже имеем, хотя в действительности только ищем.<sup>942</sup> И вообще в подобных случаях мы ложно толкуем свое внутреннее состояние так, как будто бы у нас действительно есть представление, только не вполне ясное, тогда как на самом деле мы его вовсе не имеем, но отыскиваем из множества других, с количеством которых растет наша неуверенность, а следовательно, и кажущаяся неясность представления.<sup>943</sup> Если, затем, мы долго припоминаем имя и, когда нам подскажут его, сразу узнаем как правильное, то и здесь ничто не доказывает, что мы имели уже темное представление этого имени. Имя признается нами правильным потому только, что звук этого правильного имени без всяких трений и затруднений подошел к другим воспоминаниям о предмете и со своей стороны вызвал их; напротив, имя ложное было чуждо этим идущим навстречу представлениям.<sup>944</sup> Еще менее говорят о различных степенях представляющей деятельности сложные образы. Они никогда не исчезают из нашего сознания путем непрерывного потемнения; они не бледнеют в целом, освещаясь все слабее и слабее: они если становятся неясны, то потому только, что как бы разлагаются путем тления. Из виденного нами предмета выпадают в нашем воспоминании менее приметные для нас части и совершенно забывается определенная форма связи, в какой они были вместе с другими; при попытке же восстановить этот образ в воспоминании, мы беспомощно блуждаем между различными возможностями заполнить оказавшиеся пробелы или связать те частности, которые еще предносятся нам вполне ясно. Таким образом, и здесь получается видимая неясность представления, которая растет в прямом отношении к широте простора, предоставленного нашей дополняющей фантазии. Но как здесь, вследствие возникающих пробелов, которые уменьшают его состав, а не чрез ослабление представляющей силы, представление становится менее ясным, так оно делается и более ясным не по степени опять своей представимости, а потому, что к его собственному составу присоединяются в сознании разнообразные отношения, всесторонне связывающие его с другим содержанием: напр.,

представление треугольника выигрывает в своей ясности у математика-специалиста, потому что ставится в связь с такими мыслями, какие неизвестны начинающему.<sup>945</sup> Постепенную ясность в этом смысле Лотце готов признать, т. е. ясность как мощь, которая в представлении вырастает не из его собственной силы, а из связи с другими.<sup>946</sup>

Итак, ни простое представление, ни сложное не может увеличиваться по силе представимости т. е. по степени обнаружения в них представляющей деятельности. То, в чем мы могли видеть доселе силу представлений, состоит не в определяемой постепенно интенсивности знания о них, но в экстенсивно измеряемой полноте их необходимого содержания и в изменчивом богатстве добавочных элементов, которые присоединяются к составу содержания каждого из них.<sup>947</sup>

Другое понятие – понятие *противоположности* также вызывает вопрос, относить ли его к содержанию представлений, или же к представляющей деятельности. То и другая не совпадают. И если два представляемые содержания, как, напр., правое и левое, черное и белое и т. п. противоположны друг другу, то отсюда еще не следует, что и представляющие деятельности, благодаря которым они делаются представлениями, точно также противоположны друг другу и потому, по аналогии с противоположными физическими движениями или силами, необходимо должны вытеснять друг друга.<sup>948</sup> Итак, в чем причина вытеснения представлений из сознания: в противоположности их содержания, или же в противоположности представляющей деятельности? Что касается первой, то внутренний опыт несколько не подтверждает, что представления вытесняют друг друга по мере противоположности их содержания. Если одновременное ощущение противоположного чрез один и тот же нервный элемент невозможно, то мы еще не видим, чтобы представление положительного и утверждения вытесняло из сознания преимущественно представление отрицательного и отрицания.<sup>949</sup> Нам кажется, напротив, как будто бы среди представлений крайние противоположности по содержанию мыслятся легче, чем простые различия: представления света и

тьмы, большого и малого и т. п. мы находим столь тесно связанными в нашем сознании, что одно без другого не мыслится. Да иначе наше сознание, во-первых, мелкие разности схватывало бы яснее, чем большие, а, во-вторых, не могло бы и сравнивать противоположных представлений друг с другом: ни того, ни другого в действительности мы не видим.<sup>950</sup> Если мы обратимся теперь к противоположности представляющей деятельности, то само собою разумеется, что два акта ее, поскольку они противоположны по действию, будут уничтожать друг друга. Но дело в том, что мы не имеем никакого права предполагать, что представления двух противоположных содержаний покоятся на противоположности образа действия представляющих деятельности: мы не знаем, следовательно, где мы должны предполагать такие противоположности механического значения.<sup>951</sup> Факты внутреннего опыта говорят нам собственно о том, что деятельности, посредством которых мы представляем противоположные содержания, или не противоположны, или же противоположны не в таком смысле, в каком их и существующая, может быть, противоположность должна стать основой противодействия. И здесь мы также выводим только тот урок, что в духе все происходит совершенно иначе, чем в явлениях природы, и что скороспелое применение к духовной области положений, имеющих неоспоримое значение в естествознании, легко может приводить к заблуждению.<sup>952</sup>

**д) Сила представлений зависит от их интереса или чувства их ценности.** Понятия силы и противоположности представлений тогда только мы могли бы положить в основу *«психической механики»*, когда их можно было бы относить к представляющей деятельности. Но, как мы видели, оснований к этому нет. Оставалось бы в таком случае считать решающими условиями для взаимодействия представлений силу и противоположность их представляемого содержания, признав это просто за данный факт. Но опыт не уполномочивает нас и на это. Представление большего или более сильного содержания отнюдь не всегда вытесняет представление меньшего и более слабого содержания: во множестве случаев мы видим обратное;

бывает даже так, что слабое представление иногда подавляет ощущение, вызываемое внешними раздражениями. Где же источник такой его силы?

Его нужно искать в чем-то таком, что примыкает к представляющей деятельности и что по природе своей способно к различным степеням интенсивности своего обнаружения. Здесь опять заявляет себя доминирующая роль чувствований. Как уже было выяснено, представления никогда не проходят в душе без связи с чувствованиями: каждое впечатление, кроме того, что оно вызывает представление, сопровождается еще *чувством ценности*, какую имеет оно для телесного и духовного благосостояния перцепирующего субъекта. Такие чувствования удовольствия и неудовольствия очевидно столь же способны к *различным степеням* интенсивности, сколь не способно к тому одно представление, взятое само по себе. По величине этого *участия чувствований*, которая, впрочем, чрезвычайно разнообразится, смотря по степени *интереса*, какой представление по многоразличным основаниям может возбудить в каждый момент, определяется большая или меньшая правоспособность представления к вытеснению других представлений.<sup>953</sup> Интерес этот имеет и постоянную и изменчивую составную часть. Так как общая экономия жизненных отправлений имеет приблизительно постоянный характер, то естественно, если к известным впечатлениям, при повторении их, всегда присоединяется один и тот же элемент чувствования, определяющего в удовольствии или неудовольствии соответствие или несоответствие этого впечатления условиям благополучного существования организма, как целого. Но эта постоянная часть интереса значительно перевешивается переменной, приобретаемой впечатлением в течение жизни благодаря его различным связям с другими, которые потом оно в своем воспоминании может вызвать: одно впечатление, сопровождаемое само по себе незначительным постоянным элементом чувства, но соединенное с другим, с которым связан более сильный элемент чувства, может возбудить более живой интерес, чем третье, эмоциональный элемент которого по своей силе стоит в

средине между первым и вторым. Изменяется же этот интерес впечатления не только в зависимости от числа и твердости связи с другими, но и от состояний духа в известный момент. Итак, если в чем окончательно полагать силу представлений, то только – в связи представлений с чувствованиями. «Мы можем говорить об их силе лишь постольку, поскольку это слово употребляем только как выражение так именно (т. е. вследствие связи с чувствованиями), а не иначе, происходящего факта их победы над другими представлениями».<sup>954</sup>

е) **Узость сознания.** Но приведенные рассуждения не объясняют необходимости того, чтобы сознание вообще охватывало только ограниченное число представлений, т. е. не объясняют факта узости сознания. Приступая к попытке объяснить его, Лотце констатирует, прежде всего, что такая узость сознания не имеет места при действительном ощущении внешних впечатлений. Все наши чувства могут быть одновременно деятельны и воспринимать бесконечное разнообразие отдельных раздражений, из коих каждое, если только промежуточные телесные процессы не помешают его доведению до души, воспринимается вообще сознательно. Пусть утверждают, что из столь многих впечатлений большинство схватывается темно и неясно, – тем не менее возможность вспоминать потом и их самих и самую их неясность, все-таки доказывает нам, что они действительно были в сознании; только ни по силе чувственного раздражения, ни по величине своей ценности они не могли превзойти других настолько, чтобы вытеснить их из сознания и самим получить определяющее значение в ходе мыслей. Совсем иначе, кажется, бывает, когда, не вынуждаемые наличными чувственными раздражениями, мы хотим воспроизвести в воспоминании отсутствующее или прошлое многообразие впечатлений: здесь части виденного и слышанного, которые в фактическом ощущении являются сознанию одновременно, возвращаются в него почти всегда только одна за другою, а мысли, которые представляют еще менее непосредственный отобраз чувственных впечатлений, образуют внутри нас узкую и тонкую струю, которая хотя часто и резкими скачками переходит



от одного представления к другому и в короткие промежутки пробегают многообразное, однако кажется совершенно утратившее способность, одновременно охватывать, подобно взгляду глаза, бесконечно многое. Таким образом, как будто бы только натиск внешних раздражений расширяет наше сознание, между тем как, предоставленное в процессе воспоминания себе самому, оно суживается до того, что может обнимать не многое одно при другом, а только разнообразное одно за другим. Однако, по Лотце, мы стали бы утверждать больше, чем следует, если бы это последнее захотели признать во всей строгости, т. е. решительно отрицая возможность одновременного существования представлений в сознании. Конечно, путем непосредственного наблюдения трудно решить, проходят ли многие представления в сознании одновременно, или же, напротив, всюду нас обманывает этим призраком быстрота их смены; однако есть один факт, который прямо вынуждает нас допустить возможность их одновременности, именно факт, что мы вообще можем делать сравнения: ведь кто сравнивает, тот не только переходит от представления одного из сравниваемых членов к представлению другого, но для того, чтобы произвести это сравнение, он необходимо должен в одном нераздельном сознании охватить их оба вместе, а также и форму своего перехода от одного к другому.<sup>955</sup>

Итак, факты соотносящего знания дают нам ручательство за то, что представления могут быть одновременно в сознании. Но эти же факты, по-видимому, указывают нам и условия существования этой одновременности и тем проливают свет на вопрос об узости сознания. Только для бессвязного множества совсем нет места в нашем сознании, но оно вовсе не тесно для такого разнообразия, члены которого мыслятся нами разделенными, упорядоченными и связанными в силу их взаимных отношений. Нам не удастся представить два впечатления вместе, но без всякого взаимного отношения между ними: сознание нуждается в созерцании того пути, который оно само должно было проложить от одного к другому, и при таком созерцании оно охватывает легче большее количество представлений, чем меньшее без него. Естественно,

если эта способность охватывания имеет различные степени развития. Сложные чувственные образы воспоминание воспроизводит тем легче, чем более привыкли мы уже в восприятии не только пассивно отдаваться впечатлению, но и замечать активно отношения его частей.<sup>956</sup> Особенно подчеркивает значение этой объединяющей активности Лотце в «Seele u. Seelenleben». Здесь он утверждает, что прочным приобретением нашей души является только то, что носит на себе печать определенного нашего «стремления, единого и неделимого». Те представления, которые не стоят к этому стремлению «ни в какой степени родства», исчезают из сознания скоро и бесследно, тогда как другие, «сродные ему», охватываются им со всем богатством своих отношений.<sup>957</sup> И воспоминание прежних впечатлений есть собственно воспоминание этого прежнего «стремления» вместе с формами, в каких оно обнаружилось при первичном восприятии. Ни одного сложного зрительного впечатления мы никогда не вспомнили бы вполне, если бы в одновременное, конечно, восприятие его частей наш глаз, оббегающий предмет, не вносил системы собственных деятельностей, и этот активно приобретенный метод конструкции есть именно то, что легко воспроизводится в воспоминании. Известную местность с ее цветами, звуками, запахами и т. д. мы никогда не представляем себе иначе, как так, что в воспоминаемом нами образе мы сами выступаем опять как воспринимающей субъект, и органы наши, как и в действительном восприятии, представляются открытыми для привходящих раздражений, чтобы дать последним в нашем общем ощущении наглядное единство. Четырехугольный закрытый двор мы только тогда в воспоминании видим одновременно, если представим себя смотрящими с высоты птичьего полета, что и при действительном восприятии давало возможность получить одновременное впечатление, и вообще наше воспоминание никогда не является простым всплыванием представлений в сознании, но репродукцией всего нашего метода и «стремления» в течение прежнего восприятия.<sup>958</sup> Соответственно этому, и одновременные звуки, хотя могут восприниматься, как таковые, каждым, но они с трудом

вспоминаются тем, для кого представляют только бессвязное множество; музыкально же образованное ухо относится не столь пассивно к их восприятию, но схватывает их с самого начала как богатое отношениями целое, которого внутренняя организация уже была подготовлена предшествующим ходом мелодии. И чем вообще богаче становится духовное образование, чем тоньше оно умеет отыскивать объединяющие отношения отдаленных между собою мыслей, тем более растет широта сознания и для таких представлений, содержание которых объединяется уже не формами пространства и времени, но связями внутренней зависимости.<sup>959</sup> Если теперь искать основу этой объединяющей активности, этой соотносящей деятельности духа, которая проявляется в нашем сознании, главным образом, при воспоминании, а не при восприятии, когда сознание более подчиняется пассивно силе внешних раздражений, то указать такую основу должно в существенном свойстве души, т. е. ее единстве: единство души исключает одновременное множество бессвязных действий, и охватывает душа только то, что может быть обнято единством ее действия.<sup>960</sup>

Если на сознание смотреть как на некоторое пространство, в котором представления по собственной силе появляются и исчезают, то нельзя указать основания для узости сознания; напротив, только что изложенный взгляд, по которому представляющая деятельность, подобно подвижному внутреннему чувству, вызывает представление в сознание, лучше объясняет узость последнего. Однако и этот взгляд не дает указаний на те законы, по которым блуждающий свет соотносящего внимания избирает направление своего пути.<sup>961</sup> Рассмотрение того, чем определяется это направление, почему из множества стремящихся проникнуть в сознание представлений одни воспринимаются этим «блуждающим светом», а другие оставляются в стороне, относится уже ко второй половине выше поставленного вопроса, – к проблеме появления вновь или воспроизведения представлений в сознании.

Итак, как наши представления возвращаются в сознание?

**ж) Репродукция представлений и законы ассоциации.**

Мы знаем, что при возобновлении одного представления *a*, может возвратиться в сознание также и другое ранее имевшееся представление *b*, не нуждаясь, при этом, в особой вызывающей его внешней причине. Этот факт, составляющий предмет нашего непосредственного наблюдения, мы обозначаем как *репродукцию* одного представления *b* чрез другое – *a*, не связывая с этим словом никакого указания на путь, каким удастся первому представлению воспроизвести второе. Но затем мы заключаем отсюда, что и в то время, когда оба они были скрыты от сознания, все же между ними должна была быть более тесная связь, чем та, которую обусловлена их, да и всех остальных представлений, принадлежность одной и той же душе. Эту специфическую связь мы называем *ассоциацией* представлений *a* и *b* – имя, точно также выражающее только необходимое предположение, но не объясняющее, в чем состоит самый факт этой связи и в чем его характерное отличие от более широкой связи всех состояний того же самого субъекта. И всякие изыскания в этой области, по мнению Лотце, были бы бесплодны, потому что она совершенно недоступна нашему наблюдению и не имеет нигде аналогии в области явлений природы. Подлежать разрешению должен здесь только вопрос об условиях, при которых фактически происходит репродукция и ассоциация, и об общих правилах, по которым устанавливается это в себе самом необъяснимое соединение представлений. Обыкновенно различают четыре класса ассоциаций, из которых два Лотце считает за мнимые, а другие два сводит к одному. Мнимыми и даже прямо фантазией признает Лотце законы сходства и противоположности. Что именно подобные или равные представления, с одной стороны, и противоположные, с другой, должны преимущественно ассоциироваться, этим утверждениям, по мнению Лотце, ничто не соответствует во внутреннем наблюдении. Я не знаю, по крайней мере, говорит он, чтобы представление о тоне обычно вызывало в памяти все другие тоны, а представление цвета все другие цвета, и точно также, чтобы представление о свете возбуждало воспоминание о мраке, а ощущение жары – о

холоде; и если где, по-видимому, происходит таковое, то это имеет, очевидно, другие причины, чем простую ассоциацию этих представлений самих по себе. Такою причиною может быть, напр., ценность представлений для нашей жизни вообще или для отдельных наших занятий в частности: считающий человек, мысль которого движется в сфере сравнения и отношений величин, имеет особое основание, при представлении о plus'e, которое он утверждает, думать и о minus'e, который он исключает; ночью мы, люди занятые планами о будущем, имеем разного рода основания думать о дне, наступление которого для нас желательно, и т. д. Третий и четвертый класс ассоциаций, когда впечатления или, как одновременные части сразу воспринимаемого целого, или же в непосредственной преемственности, как части целого, последовательно воспринимаемого, воспроизводятся в сознание, представляют собою уже не мнимые, а реальные законы, наличность которых разносторонне подтверждается в каждый момент ежедневной жизни, связанный ход каковой всецело покоится именно на этих ассоциациях. Но Лотце представляется излишним разделять такие случаи на два класса. – Впрочем, излишним он считает и сводит третий случай к четвертому на том основании, что восприятие и пространственного целого, как не редко думают, является результатом последовательного движения взора, оббегающего очертания этого целого. Точные образы, конечно, получаются только на этом пути; однако нельзя отрицать, что и моментальное восприятие может оставить в сознании образы, отдельные части которых потом воспроизводят друг друга: моментальное освещение, напр., электрическою искрою позволяет же воспринимать целые образы предметов, потом воспоминаемые. Но для объединения обоих указанных классов ассоциаций Лотце считает наиболее важным отметить то, что и в пространственном и временном восприятии отсутствие промежуточных членов между *a* и *b* служит тем именно условием, в силу которого эти два члена теснее и преимущественно связываются между собою, так что мы уже к одной только их связи прилагаем имя ассоциации, хотя между *a* и *c*, *b* и *d* связи может даже и вообще не быть.<sup>962</sup> В чем бы ни

полагали основу и существо связи между представлениями, именуемой ассоциацией, и в чем бы ни полагали степень особой тесноты этой связи, – при всех обстоятельствах средний член между двумя будет иметь всегда право на более тесное соединение с каждым из них обоих.<sup>963</sup> Итак, все, что нами фактически наблюдается в сфере ассоциаций, может быть сведено к следующему положению: каждые два представления, каково бы ни было их содержание, ассоциируются между собою, если они зародились или одновременно, или же непосредственно (т. е. без промежуточных членов) следуя одно за другим.<sup>964</sup> Впрочем, указывают еще особый случай репродукции, так называемую «непосредственную репродукцию». Если ранее рассмотренные случаи относятся все к репродукции *посредственной*, при которой одно представление *b* вызывается другим *a*, то в репродукции *непосредственной*, когда новое раздражение вызывает представление *a*, последнее воспроизводит в сознании не представление *b*, а себя же само, т. е. вторично пробуждается в сознании. Лотце обращает внимание на то, что, если бы эти оба представления *a* были совершенно равны, то мы ничего не могли бы говорить и о повторении их, потому что второе не могло бы от первого быть отличено даже как повторение его. Если же мы однако делаем такое различие, то это доказывает, что и здесь не непосредственная репродукция, а *посредственная*: мы различаем новое *a* от прежнего постольку, поскольку вместе с прежним воспроизводятся и все побочные обстоятельства, при которых оно было ранее воспринято, а обстоятельства эти отличаются от обстоятельств теперешнего момента, т. е. узнавание того же самого *a* зависит опять таки от *посредственной* репродукции, и именно репродукции других ассоциированных с ним представлений.<sup>965</sup>

Изложенные доселе воззрения Лотце на ассоциацию и репродукцию содержатся собственно в *Metaphysik*, 1879 г. и *Grundzüge d. Psychologie*, 1912 г. и представляют, нужно сказать, последнюю стадию в развитии его мыслей по данному вопросу. В первоначальной стадии, как она представлена в *Mikrokosmos*, Лотце держался, по-видимому, других взглядов, чем те, какие

мы находим в *Metaphysik* и *Grundzüge d. Psychologie*. Если в этих последних он отвергает закон сходства, как особый закон ассоциации, и непосредственную репродукцию, то в *Mikrokosmos* держится иного взгляда: здесь простейший из всеобщих законов, управляющих ходом воспоминания, он видит в том, что новое впечатление воскрешает забытое представление *одинакового* с ним прежнего впечатления или воспроизводит его в сознании. При этом подчеркивается, что это воспроизведете имеет цену для нашей внутренней жизни именно постольку, поскольку оно пробуждает вместе с тем сознание равенства нового впечатления с прежним. Но если, признавая здесь закон сходства именно за один из законов ассоциации и допуская непосредственную репродукцию, Лотце отступает от решительных заявлений своей *Metaphysik.*, то, разъясняя самый смысл этого закона, он до известной степени приближается к этим заявлениям. Он указывает на то, что приобретение от непосредственной репродукции основывается не только на равенстве прежнего и нового впечатлений, но и на возможности для воспроизведенного содержания вводить с собою в сознание и другие, отличающиеся от него, содержания, с которыми оно было связано, пусть это отличие заключалось бы только в темном чувстве общего настроения души, при каких воспринимались эти содержания, что новое и старое представление, поэтому, не вполне совпадают, но должны быть признаны скорее за два особые случая одного и того же представления, а это возможно потому только, что оба различаются примыкающими к ним побочными чертами.<sup>966</sup>

Все эти не вполне согласные течения мыслей, по-видимому, находят некоторое свое примирение у Лотце в одном общем начале, которое он определенно кладет в основу ассоциации в том же *Mikrokosmos*. Все ассоциации представлений, говорит здесь философ, могут быть подведены под ту общую точку зрения, что душа, с одной стороны, все одновременные свои состояния соединяет не химически в однообразное среднее состояние, но механически как части одного связного целого, а с другой, и текущий во времени ряд своих изменений она точно также связывает в некоторую мелодию, в которой крепче всего

сцеплены те члены, которые, не разделяясь промежуточными, непосредственно соприкасаются друг с другом. Соответственно этому, каждая репродукция основывается на том, что воспроизведенное не одно может всплыть на поверхность сознания, но стремится вынести с собою и все целое, часть которого оно раньше составляло, а из этого целого ближе всего ту другую часть его, с которою оно теснейшим образом было связано. К этому общему положению могут быть сведены все частные случаи ассоциации, различаемые обычно. Так, сюда можно отнести, прежде всего, те ассоциации, благодаря которым образы отдельных пространственных частей предмета вызывают друг друга и целое, которому они принадлежат: каждая пространственная фигура или позволяет нам обозреть свои части одновременно или же последовательно; в последнем случае мы сознаем их как преемственный ряд образов, воспринимаемых один за другим нашим осматривающим взором. Далее, всякое другое, более внутреннее отношение, в силу которого мы связывали когда-либо разнообразное в целое единой мысли, может быть постигаемо нами также или в одновременном представлении, или же в непрерывном течении проходящего пред нами временного ряда. Если, затем, одно впечатление напоминает нам о другом подобном, с которым, однако, оно никогда одновременно не воспринималось, то этот случай основывается отчасти, как это опять, отклоняясь от *Metaphysik*, 1879 г., признает Лотце, на непосредственном воспроизведении равного равным, но закон целого проявляет себя и здесь в том, что общее обоим ассоциированным представлениям приводит за собою путем посредственной репродукции и те особые черты, благодаря которым представления эти отличаются друг от друга, а также и в том, что представления с простым содержанием далеко не с такою живостью вызывают подобные же им представления, с какою то целое, коего они являются частями: напр., цвет только немного напомним о других цветах, но скорее всего вызовет за собою образ того цветка, которому он принадлежал; слово, как ряд звуков, может, конечно, напомним собою о созвучных словах, но живее всего оно



напоминает образ той вещи, с которой оно связано в одно ассоциированное целое. Тот же закон целого обнаруживает себя и в том, что при воспоминании сложных представлений обыкновенно на первый план выступает форма связи многообразного в целом, а не особенности частей этого целого. Наконец, закон целого обнимает не только ассоциации представлений, но и те многочисленные связи, которые совершенно таким же образом устанавливаются как между одними только чувствованиями и одними только стремлениями, так и между представлениями и чувствованиями и между чувствованиями и стремлениями, и определяющего влияния которых нельзя упускать из виду начертывая полную картину хода самих представлений.<sup>967</sup> Но отмечая это стремление Лотце подвести все виды ассоциации под одну формулу, которую можно бы обозначить законом целого, мы все таки должны констатировать, что ассоциации по сходству в *Mikrokosmos* выступают, в противоположность *Metaphysik*, 1879, как самостоятельный класс ассоциаций. При этом, ассоциациям по сходству здесь иногда придается преимущественное значение пред другими. Так, сказав, что механизмом ассоциаций ходу мыслей открыто множество всевозможных путей, между которыми может быть выбор, Лотце из условий, определяющих этот выбор, прежде всего намечает такое: чем более сходных черт у забытого представления с наличным, тем легче первое может быть пробуждено последним, потому что тем многочисленнее нити соединяющей их связи. Конечно, Лотце оговаривается, что под этим сходством он понимает не только подобие представлений по содержанию, но нечто более широкое – «деятельное сродство между ними»; последнее же может, даже без сходства представлений по содержанию, состоять вообще в более или менее тесной связи со смыслом протекающего ряда мыслей, с каковым раннейшие размышления могли связать данное представление или как существенный пункт взаимных отношений, или же как составную его часть, или как пример или как сопутствующее явление; даже бесформенное настроение может придать двум группам представлений, сопровождая их одинаковой окраской,

большее родство друг с другом, не взирая на различие их по содержанию, чем какое иногда бывает у представлений одинакового типа.<sup>968</sup> Следует отметить, при этом, что в обычных рассуждениях об ассоциациях представлений, настроение очень мало принимается в расчет. Но, не говоря уже о необыкновенных случаях, даже и в повседневном течении наших мыслей направление, в котором репродуцируются представления, определяется едва ли чем иным, кроме господствующего настроения. Кто находится в печальном настроении, тот тысячу раз возвращается к горестной мысли, и все представления, какие он вызывает в ассоциации, кажутся ему ценными только по родству с предметом своей печали и со своей стороны вызывают таковые же дальнейшие.<sup>969</sup> Но хотя это «дейтельное сродство» и может быть подведено под закон целого, однако оно не сводится с определенностью и решительностью к тому закону ассоциации, который указывается в *Metaphysik*, 1879, а, во-вторых, и сходство представлений по содержанию выступает все же и здесь в качестве самостоятельного фактора при их воспроизведении. Более того, – этот именно фактор, по Лотце, главенствует иногда над ассоциацией одновременности: чем чаще наше внимание направляется на равные или подобные формы соединения многообразного, тем легче оно упускает из виду встречающиеся различия и тем тверже будет держаться более общих подобий; оно привыкает также схватывать и внутренние, отвлеченные связи, а при их воспоминании более сродным между собою является то, что имеет сопринадлежность с общих точек зрения и на основании понятия, нежели то, что, будучи чуждым по своему существу, соприкасается друг с другом в сознании только благодаря одновременности восприятия.<sup>970</sup>

3) **Условия репродукции.** Итак, по общему закону репродукции каждое из наличных представлений стремится воспроизвести все те другие представления, с которыми оно постепенно связывалось в течение жизни. Но что из всего этого запаса должно, прежде всего, возвратиться в сознание? Это определяется стечением различных условий. Главным фактором, обуславливающим здесь выбор, является по

Mikrokosmos вышеуказанное «деятельное сродство»; другим служит выражающийся в чувстве интерес, который присущ каждому представлению и придает ему ту силу, с какою оно стремится занять свое место в сознании. Как «деятельное сродство» есть величина изменчивая, так и степень интереса, присущего представлению, не бывает всегда одинакова, потому что каждый позднейший момент не приносит с собою опять той же суммы представлений чувствований и стремлений и того же самого телесного настроения, в связи с которыми определилась уже степень интереса и ценности известного представления раньше.<sup>971</sup> Естественно, в виду всего этого, что развитие хода представлений образует крайне изменчивую картину, видимая беспорядочность которой часто приводит нас в изумление, так как мы никогда не в состоянии узнать всех условий ее образования. Можно только сказать, что исчерпывающею основою для этой картины в каждый момент служит все, взятое в целом, состояние нашей души за этот момент. Из этого общего состояния для нашего наблюдения, впрочем, открываются всегда лишь немногие отрывки: правда, мы сознаем последовательность наших предшествующих представлений, но никогда мы не в состоянии, вместе с тем, анализировать, как особенностей нашего телесного настроения, нашего душевного расположения, наших стремлений, так и тех взаимоотношений, в которых переплелись все эти элементы друг с другом. А между тем, от совокупности всех этих условий, вместе взятых, стоит в зависимости даже и мельчайшая черта в ходе наших представлений, потому что он совершается не в пустом сознании, а в полноте и цельности живой души, которая в одно и тоже время всегда деятельна во всех направлениях.<sup>972</sup> Но, при этом, нельзя упускать из виду и идеально-телеологической точки зрения: главное и регулятивное значение для хода представлений имеет особая природа каждой индивидуальной души. Ценность, которую имеют отдельные круги мыслей и чувств, разумеется, не одна и та же для каждого индивидуума, и потому в деятельности нашей фантазии, напр., мы должны видеть отнюдь не простую игру представлений, являющуюся результатом их механических отношений, но,

скорее всего, влияние специфической природы души, определяющей путь ассоциации этих представлений по этическому и эстетическому масштабу.<sup>973</sup>

## §14. Соотносящее знание

а) **Общее понятие о соотносящем знании.** В нашей внутренней жизни существует не только разнообразие, взаимоотношения и смена представлений, но также и представление этого разнообразия, этих взаимоотношений и этой смены. Наше сознание, как уже сказано было выше,<sup>974</sup> можно понимать в широком и узком значении. Часто случается так, что мы воспринимаем известное количество предметов (напр., несколько беспорядочно лежащих монет), но не в состоянии в данный момент указать определенных отношений между ними. Впоследствии же, хотя самих предметов уже нет на лицо, мы можем по памяти установить эти отношения (напр., сосчитать общую сумму монет). Это доказывает, во-первых, что впечатления от предметов не были бессознательны, – иначе их нельзя было бы потом и вспомнить, – и, во-вторых, что иное дело фактическое существование отношений между представлениями (воспринимаемое сознанием в широком смысле) и иное дело сознание этих отношений (сознание в узком смысле) и что последнее еще не дано в первом, но устанавливается особою высшею деятельностью того же сознания. Эта новая деятельность есть соотносящее и сравнивающее усвоение существующих отношений, и ее не только по самому ее понятию должно отличать от простого восприятия отдельных членов отношения и противопоставить механизму взаимодействий между ассоциативно воспроизводимыми представлениями, но на основании опытов, подтверждающих раздельное существование той и другого в действительности, соотносящему знанию, как деятельности высшей, следует подчинить отдельные сознательные ощущения и представления, – высшей в том определенном смысле, что высшее имеет в низшем свое необходимое предположение, хотя само по себе из него не возникает с необходимостью: как внешние чувственные раздражения служат душе в качестве возбуждений, чтобы произвести простые ощущения, так возникшие отношения между одновременным и

последовательным разнообразием образовавшихся представлений служат ей в качестве нового внутреннего раздражения, которое побуждает ее к выполнению новой реагирующей деятельности.<sup>975</sup>

Возможность соотношения и сравнения основывается, с одной стороны, на неизменном состоянии соотносимых членов и их различия, а с другой, на единстве сравнивающей и соотносящей деятельности субъекта. Это нужно иметь в виду, чтобы, при установлении понятия о соотносящем знании, избежать неправильных точек зрения. Если два впечатления *a* и *b* произвели в сознании представление красного и синего, то они не образуют третьего представления фиолетового путем смешения, уничтожающего их обособленное существование: если бы таковое смешение и случилось, то это значило бы только то, что, на место двух других представлений, появилось третье, т. е. произошла бы просто смена представлений без всякого сравнения, так как исчезновение двух первых представлений уже делает невозможным такое сравнение. Но, и при неизменности сравниваемых элементов, сравнение возможно лишь тогда, когда одна и та же деятельность и объединяет и вместе разделяет, напр., два элемента *a* и *b*, и, сверх того, при своем переходе от *a* к *b* и от *b* к *a* сознает перемену испытываемого, вследствие этого, им состояния: так является новое третье представление *γ* – представление определенной степени *качественного* сходства или несходства между *a* и *b*. Если мы одновременно воспринимаем сильный и одноцветный слабый свет, то отсюда вовсе не получается ощущение одного света *c*, составляющего сумму обоих: напротив, оба остаются обособленными; переходя опять от одного к другому, и сознавая иную перемену своего состояния при этом переходе, мы производим сравнение и получаем новое представление *γ* – представление *количественного* различия одного и того же впечатления. Если наконец, даны отдельно два совершенно равные впечатления *a* и *a*, то они опять не смешиваются в третье  $2a$ , но, поскольку мы их таким же путем сравниваем и при сравнении однако не испытываем никакого изменения в нашем состоянии, возникает опять новое

представление  $y$  – представление уже *равенства*. При этом важно отметить, что на все эти примеры нового представления  $y$  мы вправе смотреть как на представления высшего или вторичного порядка. Мы не можем, во-первых, считать их за равнодействующие вступивших во взаимодействие первоначальных простых представлений, подобно тому, как в механике третье движение конструируется из соотношения двух других. Такая аналогия не подходит к духовной области. Напротив, на оба впечатления  $a$  и  $b$  всегда нужно смотреть только как на раздражения, которые действуют на всю специфическую и единую натуру субъекта и вызывают в виде реакции ту новую деятельность, в силу которой только и возникают новые представления подобия, равенства, противоположности и т. д. Во-вторых, нельзя этих новых представлений ставить на одну линию с теми, из сравнения которых они возникли. Между тем как простое представление красного и синего предносится пред нами, не напоминая о той деятельности, чрез выполнение которой мы до него доходим, а взамен того, дают нам непосредственно созерцаемое содержание, – те виды нового представления  $y$  совершенно лишены сами по себе собственного созерцаемого содержания: никогда они не *предстоят* нам в виде неподвижных созерцаемых образов и потому не являются в собственном смысле *представлениями*, и представлять их себе мы можем только при одновременной репродукции каких-либо примеров  $a$  и  $b$  и при повторении того духовного движения, из которого они возникли.<sup>976</sup>

Отвергая аналогии из области физической механики, потому что употребляющие их, желая конструировать своеобразную область духовной жизни по чуждому образцу, вносят в психологию вредные для ее успехов предрассудки, Лотце в рассматриваемом пункте, который он считает одним из важнейших, вместе с тем резко обособляет свой путь от двух взглядов, получивших широкое распространение в его время: во-первых, от попыток на философской и физиологической основе материалистически конструировать душевную жизнь без внимания к ее специфической особенности, и, во-вторых, от

психического механизма, благодаря которому Гербарт оказал науке, до известного, впрочем, предела, большие услуги.<sup>977</sup> Рассуждений Лотце относительно первого взгляда мы коснемся впоследствии, теперь же обратимся к его возражениям против Гербарта.

б) **Основной недостаток взгляда Гербарта.** Нужно сказать, что возражения против теории Гербарта были сделаны Лотце еще в 1857 году в его *Streitschriften*,<sup>978</sup> но он не отказывается повторить их, спустя 22 года, и в своей *Metaphysik*, 1879 г., потому, конечно, что, как замечает еще в *Streitschriften*,<sup>979</sup> здесь главный пункт его разногласий с Гербартовой психологией и основной мотив для его борьбы с нею.

Существенный недостаток теории Гербарта, лежащий в основе всех ее других слабых сторон, заключается, по Лотце, в том, что для деятельности соотношения и сравнения в Гербартовой психологии недостает глаза, который воспринимал бы существующие отношения между представлениями, что сознание исследующего, разрешившее себе эту задачу, всюду выступает на место наследуемого сознания, которое еще должно решить ее себе.<sup>980</sup>

Поскольку Гербарт, говорит Лотце, обозначает то, что происходит в простом реальном существе при его соприкосновении с другими, как самосохранение, он внушает нам надежду, что в его мировоззрении будет иметь значение специфическое понятие деятельности, понятие же это всегда обозначает нечто своеобразное и действительно существующее в мире, хотя то, что в нем составляет противоположность понятию простого бывания, не может быть хотя бы и приблизительно определено путем какой-нибудь механической конструкции. И вот оказывается, что мы обманулись в намерении Гербарта: в его самосохранении дается только в активной форме речи выражение для пассивного состояния простого бывания. Дальнейшее течение Гербартовской психологии оправдывает такое понимание его. Если душа по этой психологии и является деятельною, то – только однажды: против раздражений, идущих извне, она отстаивает себя



произведением простых ощущений, но после этого она уже делается пассивною и позволяет всем своим внутренним состояниям произрастать без ее участия: все, что происходит в ней дальше, – образование понятий, развитие различных способностей, установка принципов, по которым она действует, – все это суть механические результаты реакций тех однажды возбужденных первичных самосохранений, и никогда душа, представляющая собою почву, на которой все это происходит, не оказывается такою вулканическою и достаточно возбудимою почвою, чтобы с новыми воздействиями вмешаться в игру своих состояний и дать им такое направление, которое не вытекает аналитически из них одних уже по общим законам их взаимодействия. Но это ограничение деятельности души столь узкими пределами не является теоретически необходимым, да и не оправдывается своими результатами. Собственно ничто не препятствует признать в душе возможность постоянно возобновляющейся реакции, с которою все наличное существо души бросает новые семена развития в ход своих внутренних состояний. Взгляд, который пренебрегает этим вспомогательным источником, мог бы доказать ненужность последнего тем только, что и без него можно достигнуть надлежащих результатов; но этого-то теории Гербарта и не удается доказать.<sup>981</sup>

Если соотносящее знание хотят, подобно Гербарту, вывести, в виде самопонятного следствия, из понятия души, как представляющего существа, и из единства ее субстанции, то это – заблуждение. Во-первых, пустое понятие единства может вести нас только к неопределенному требованию сплошной связи между всеми состояниями единого существа, по в какой форме эта связь должна выразиться, угадать мы не можем: столь мало характерному требованию душа могла бы на деле удовлетворить, по-видимому, уже тем сцеплением ассоциаций и репродукции, которым эти представления прежде всего поставлены в связь. Что касается, во-вторых, души, как существа представляющего, то и здесь мы находимся не в лучшем положении. Конечно, можно считать вероятным, – хотя и не достоверным, – что душа фактически проявляет

способность представления, в которой состоит ее отличительная особенность, в каждом случае, требующем такого проявления; вероятно, следовательно, что и отношения, какие возникают между ее отдельными представлениями, делаются для нее новыми возбуждениями, на которые она опять отвечает деятельностью представления, – что подтверждается и опытом: не в праве ли мы отсюда заключать, что всякое знание о связи представлений и ее смене является самопонятным придатком к самому факту этой связи и этой смены?<sup>982</sup> Считая необходимым, в противоположность такому выводу, выделить и отличить связывающее и соотносящее сознание как новое деятельное проявление души, Лотце указывает на то, что это объединяющее знание происходит в таких формах, которые не являются для нас уже данными в объединяемых фактах и которые не представляют собою столь простых результатов известных процессов в ходе представлений, что они с самопонятною необходимостью должны возникнуть всюду, где происходят эти процессы. Зависят эти формы, очевидно, от новой стороны в природе души, ранее себя не заявлявшей.<sup>983</sup>

Несостоятельность теории Гербарта детальнее Лотце показывает чрез рассмотрение двух психологических фактов: А) внимания и Б) пространственного созерцания.

А) Внимание.

а) **Внимание, как общая форма соотносящего знания.** Первым пунктом, при объяснении которого гербартовский психический механизм оказывается несостоятельным, является функция *внимания*. В древних психологиях оно описывалось как подвижной свет, который направляется духом на приходящие в него впечатления, чтобы их или вообще ввести в сферу сознания, или же, если они уже находятся в нем, вывести из темноты. Справедливую сторону такого взгляда, при всей его недостаточности, Лотце видит в том, что внимание признается в нем как некоторая, выполняемая душою, деятельность, объектами которой служат представления, а не как свойство, по отношению к которому они были бы субъектами. Гербарт, напротив, предпочитает этот последний взгляд: где мы говорим,

что наше внимание направлено нами на представление *b*, происходит, полагает он, собственно только то, что *b* своею увеличившеюся силою возвысилось в сознании над другими представлениями.<sup>984</sup> Однако, даже будь в отношении к представлениям это понятие изменчивой самосилы несомненно, все таки оставались бы необъяснимыми действия, которых мы ожидаем от внимания: не равномерно растущей интенсивности представляемого содержания в том его виде, в каком оно есть в наличности, но увеличивающейся ясности его, ищем мы приобрести чрез внимание, а последняя всюду основывается на восприятии отношений, которые господствуют между его отдельными составными частями. Даже там, где внимание направляется на совершенно простое впечатление, польза от его напряжения состоит только в отыскании отношений: оно ничего не сделало бы, и даже до бесконечности повышенная прикованность к предмету его усилий была бы совершенно бесплодна, если бы нечего было различать и соотносить в представлении или вокруг него. Где мы, напр., желаем, чтобы известная струна звучала чисто, там мы сравниваем или ее звук со звуком другой струны, служащей в качестве образца, и стараемся увериться в различии или равенстве, или же сравниваем звук с самим собой в различные моменты его продолжительности, чтобы знать, остается ли он равен себе самому, или же неравно колеблется между различными высотами. Несомненно, нельзя найти ни одного случая, в котором внимание не состояло бы в этой соотносящей деятельности: хотя, конечно, есть моменты душевной растерянности, когда нас всецело наполняет одно какое-нибудь сильное впечатление, однако это последнее, остается неясным, и потому именно, что чрезмерное возбуждение препятствует развитию указанного конструирующего сравнения. Настолько ясность содержания связана вообще с этою деятельностью, что мы даже воспоминание и такого чувственного образа, очертания которого наш глаз пробежал неоднократно, стараемся обеспечить новым окольным путем: впечатление от него мы перелагаем в описание, которое, с помощью образовавшихся в речи обозначений, подчиняет внутренние отношения этого

впечатления общим понятиям отношения, т. е. понятиям положения, направления, сочетания и движения, и указывает нам правило, как воспроизводить содержание впечатления посредством последовательной деятельности представления и мысли.<sup>985</sup>

Внимание, по Лотце, бывает произвольным и не произвольным. *Произвольное* внимание, всюду, состоит, с одной стороны, в устранении всякого инородного содержания, а с другой, в репродукции всех внутренних состояний, которые могут благоприятствовать точной оценке обсуждаемого содержания. Обе стороны не всегда совпадают. Иногда содержание того, что мы стараемся фиксировать своим вниманием, требует возможно полной репродукции относящихся к нему представлений, иногда же, напротив, рассмотрение этого содержания только затрудняется последнею: отдельные научные представления, напр., ясно понимаются только тогда, когда им идет на встречу ясное созерцание всех относящихся пунктов, между которыми они выражают какие-либо отношения, или сродных понятий, между которыми они должны найти свое систематическое место; наоборот, сравнение двух чувственных впечатлений, напр., высоты различных тонов, не нуждается ни в чем подобном, но требует, напротив, возможно большей изоляции от всякого иного течения представлений, могущего замутить чистоту ощущения.<sup>986</sup> – Что касается внимания *непроизвольного*, то оно зависит от разных причин: прежде всего, от силы представления, а эта сила, как мы видели, заключается в связи представления с чувствованием, выражающим его интерес,<sup>987</sup> которым внимание отчасти пробуждается и приковывается, отчасти же отклоняется и рассеивается.<sup>988</sup> Относительно же других условий непроизвольного внимания в свое время уже было сказано в §13 (О представлении и ходе представлений).<sup>989</sup>

**б) Врожденная душе закономерность, которою регулируется деятельность соотношения.** Весь процесс соотносительного знания представляет собою собственно не что иное, как ряд различных степеней внимания, поскольку сознание наше может быть обращено или только на самое

содержание и собственную природу представления, или же на его связи с другими, или же, наконец, на его ценность и значение для всей нашей жизни в целом.<sup>990</sup> При этом, в деятельности души проявляется особая присущая ей *закономерность*. Взгляд, защищаемый нашим философом против Гербарта, содержит не только то положение, что всякое знание и восприятие состоит в некоторой, из самой души исходящей и по существу единой и внутренне связной, деятельности, – но и ту столь же отстаиваемую Лотце мысль, что эта деятельность, в силу своей особенной природы, простирается не на безграничное и не на всякое любое многообразие объектов, переходя произвольно от одного к другому, но в своих движениях следует известным врожденным законам, к каковым, конечно, как и ко всем законам, точки их применения, т. е. содержание отдельных представлений, которых они касаются, прибавляют подчиненные правила и побочные условия, определяющие направление этих движений в частностях.<sup>991</sup>

Попытки показать, будто бы не только все наше знание, но и самые начала нашей мысли происходят из одного только механизма непосредственного акта представления, разнообразны. Однако, в каких бы тонко соразмеренных отношениях ни находились между собою наши представления, весь внутренний распорядок их никогда сам собою не породил бы мысли о необходимой связи между ними, если бы природа духа со своей стороны не требовала таковой. Никогда и самое точное знание механических взаимодействий между отдельными представлениями не приведет к разъяснению того, как появляются в нашем духе самые общие предположения о связи всех вещей, если мы не признаем, что стремление породить их заключено уже изначала в его природе. В том и состоит истинное единство духа, отличающее его, как дух, от единства всякого другого существа, что он не только сводит свои различные состояния в механизм взаимодействия между собою, но, сверх того, своею соотносящею деятельностью, обнаруживаемую в способах познания, стремится объяснить разнообразие впечатлений в смысле некоторого связного целого

и превратить в такой образ мира, во внутренней связности которого он находит отражение своего собственного единства.<sup>992</sup>

Но, отвергая мысль о возможности механического происхождения начал, лежащих в основе нашего знания, и признавая их врожденность, Лотце далек и от того, чтобы и мысль об этой последней утверждать во всей крайности: неудобное имя врожденных идей, говорит он, не должно соблазнять нас к тому, чтобы принципы нашего знания или те понятия, которыми обыкновенно их кратко обозначают, – т. е. представления пространства, времени, вещи, причины и других, может быть, равноценных им, считать первоначально-сознательным достоянием духа. Если они не могут быть выведены из опыта, то, с другой стороны, не могут сознаваться и без опыта. Как искра не появится из камня, прежде чем ее высечет сталь, так и эти понятия не предносятся сознанию прежде всех впечатлений опыта в готовом виде и не составляют в своей обособленности предмета его рассмотрения, подобно тому, напр., как мы можем рассматривать орудие пред его употреблением. Даже и в позднейшей, уже обогащенной опытом, нашей жизни они редко в таком виде выступают пред нашим вниманием: в нас существует только бессознательный навык действовать по ним и руководиться ими в познании вещей; но нужно преднамеренное размышление, чтобы эти понятия, бывшие долго уже незаметными пружинами наших суждений, сами сделались предметом нашего представления. Итак, ни в каком другом смысле они не врождены нам, как только в том, что, во-первых, в первоначальной природе духа лежит стремление, понуждающее его, под воздействием опыта, неизбежно вырабатывать эти именно способы усвояющего познания, и во-вторых, что один только опыт, однако, не дает нам их в готовом виде: он дает духу только повод вспомнить о том, что врожденно его природе, и развить это врожденное.<sup>993</sup>

в) **Способы объединяющего и соотносящего знания.** Эти способы различны, но они, по Лотце, как уже было отчасти

отмечено, располагаются в известной постепенности, причем низшие стоят во внутренней зависимости от высших.

Выражаясь языком Гербарта, Лотце находит возможным представить эту постепенность следующим образом. Душа, возбужденная внешними чувственными впечатлениями  $r^1$ , как возбуждениями первого порядка, образует простые ощущения, с которыми, может быть, связаны простейшие чувства удовольствия и неудовольствия. Различные отношения, как одновременного разнообразия, так и временной последовательности, установившиеся между ощущениями или их воспоминаемыми образами, образуют новое возбуждение – уже второй стадии –  $r^2$ , на которые душа отвечает новыми реакциями нового рода. К таким реакциям относятся: пространственное созерцание, охватывающее некоторое одновременное многообразие, представление временной смены, которое не дано еще в самом факте смены, и вышеупомянутые представления качественного сходства или несходства, количественного различия и равенства, которыми измеряются существующие отношения между различными содержаниями представлений.<sup>994</sup> Различие между этой новой реакцией и второй стадией выясняется уже из рассмотрения пространственных и временных созерцаний. Вторичная стадия, которую представляет собою механизм ассоциации и репродукции с его законами, создает сама по себе только отношения между отдельными актами представляющей деятельности и только упорядочивает собственно материал для последующего возможного созерцания; но в ней не виден еще тот наблюдающий взор, который воспринимает и объясняет этот порядок. Такой взор духовного глаза встречается нам впервые именно на дальнейшей уже ступени в тех *созерцаниях времени и пространства*, в которых объединяющая и соотносящая деятельность духа располагает взаимные отношения впечатлений, как бы переводя эти отношения на особый новый язык.<sup>995</sup>

Может, конечно, казаться, будто бы каждый временно протекающий ряд впечатлений уже в силу того, что он протекает, должен сам собою являться в виде временной

последовательности; равным образом, и пространственный распорядок разнообразного должен бы нуждаться, по-видимому, только в констатировании его как данного, а не в какой-либо особой деятельности духа, которая изменяла бы это данное, или из себя самой уже производила бы те формы, в каких оно ему явится. Однако в действительности дело обстоит иначе. Поскольку ряд впечатлений протекает в нас во времени, постольку именно он уже никогда не представляет в нашем сознании чего-то целого, он даже не существует в нем как упорядоченное во времени разнообразие: прохождение его и его внутреннее расчленение в этом прохождении мы узнаем только тогда, если в неделимом акте знания мы уже охватываем прошедшие и настоящие звенья этой цепи и сразу обозреваем их взаимные отношения. Отсюда, если наши внутренние состояния действительно протекают во временном порядке, то эти действительные временные отношения наших впечатлений служат только условиями, которые вынуждают нашу душу – путем новой и особенной реакции произвести из себя самой и созерцание времени и которые, вместе с тем, дают ей возможность – в этом созерцаемом времени указать каждому отдельному впечатлению приличествующее место.<sup>996</sup>

Что здесь нам кажется более трудным, то яснее будет на другом примере – пространства. Ведь пространственного протяжения, величины и положения нам не вздумается же прилагать нашим внутренним впечатлениям от вещей: как бы ни было велико пространственно представляемое содержание, представление о нем не распространяется, однако, в нашей душе с таким же пространственным протяжением; все впечатления от внешнего мира существуют в нашем духе друг при друге также беспространственно, как одновременные тоны музыки, и все взаимные отношения между ними суть не отношения места, направления и протяжения, но подобны тем отношениям постепенного сродства, какие мы наблюдаем в тонах. Из этого мира беспространственных впечатлений душа образует созерцание пространственного мира не потому, чтобы внешнее было пространственно, но потому, что пространство – слово ее собственного языка, на которое она переводит



беспространственные возбуждения, получаемые ею извне. Итак, и то и другое – и время и пространство, временные и пространственные отношения впечатлений, не есть нечто готовое, что наша познающая деятельность находила бы и подбирала бы на своем пути: и то и другое производит она сама. Конечно, может быть, внешний мир и сам по себе существует в пространстве, может быть, явления действительно протекают во времени, и тогда наше сознание, говоря на своем собственном языке, вместе с тем попадает и на язык самых вещей, но деятельность его чрез то не делается иною и менее своеобразною.<sup>997</sup>

Рассматриваемая стадия, лежащая в основе нашего чувственного миропонимания, представляет собою уже начальную ступень соотносящего знания. Последнее простирается на все стороны и чувственного нашего миропонимания, которое никогда в действительности не ограничивается представлением только пространственного подлеположения и временной последовательности; и чувственный образ мира всюду проникнут мыслью о постепенно расчлененной *внутренней* зависимости, без которой наглядный миропорядок был бы для нас непонятен; в него вносятся сознанием такие черты, которые непосредственно в нем не даны, и вытекают только из предположения о той неодинаковой внутренней сопринадлежности, в силу которой иногда более отдаленное теснее связывается, чем более близкое. Конечно, к этому новому порядку – по смыслу и по значению, в который мы ставим чувственно воспринимаемое, нас отчасти приводит и механизм наших ассоциаций, так как продолжительность хода представлений постепенно сама собою устраняет эту случайность сочетания, поскольку новые восприятия противоречат старым или подтверждают их, чрез что неизбежно разнородное разделяется, а сродное связывается; а кроме того, коррективом здесь является и самый ход вещей. Однако один только механизм сам по себе не может этого дела довершить, и роль его – только подготовительная для высшей стадии – стадии *мысли*: удерживая прежние восприятия и опять воспроизводя их, он постепенно подготавливает материал для

связного опыта, действительное осуществление которого происходит только привходящею сюда деятельностью мысли. Механизм сам по себе – не *мысль* и не выполняет задач, которые мы ставим этой последней.<sup>998</sup>

От механизма *мысль* отличается тем, что она активно и критически относится к познаваемому материалу, внося в него распорядок по внутреннему смыслу. Внешнее восприятие представляет нашему сознанию в пространственной и временной связи весьма многое, что не связано никаким общим смыслом, но, будучи чуждо друг другу обязано своим мгновенным сосуществованием только особому случаю. Воспоминание верно и беспристрастно повторяет то, что дается ему восприятием; оно воспроизводит бессвязное с такою же точностью, как и внутренне сродное. Но дух наш не удовлетворяется тем, чтобы пассивно воспринимать навязываемый ему механизмом восприятия и воспоминания правильные и неправильные связи представлений: мысль его приступает ко всему этому материалу самодеятельно и критически.<sup>999</sup> Она уничтожает случайные ассоциации представлений, а сопринадлежащие среди них не оставляет в прежнем состоянии, но воспроизводит в новых формах, в которых выражается вместе с тем правомерность их сочетания.<sup>1000</sup> как деятельность постоянно критическая, она стремится каждое из этих сочетаний свести к правоосновам, которые обуславливают связь связываемого и сосуществующее показывают сопринадлежащим,<sup>1001</sup> т. е. к понятиям, которые выражают заключающуюся в содержании представлений объективную необходимость их сочетания.<sup>1002</sup> Если и животное правильно сознает содержание своего представления, когда с образом тяжести, какую хотят на него взвалить, соединяет предчувствие болезненного давления, то человеческое суждение, что тяжесть давит, ничего не прибавляет к этому содержанию, но поскольку оно делает тяжесть субъектом, от которого идет давление, оно оправдывает уже связь обоих представлений самую природою их содержания, как связь между причиною и действием, и изъясняет фактическое только соединение обоих в нашем сознании, имеющим объективное

значение законом, который предписывает им сосуществование. Итак, если механизм представлений и помогает мысли, поскольку он не только доставляет ей содержание, но до некоторой степени и просеивает сопринадлежащее от случайно связанного, тем не менее только одна наша мысль осуществляет на этом содержании ту постоянную критику, благодаря которой предположения, которых мы держимся касательно необходимой связи всех вещей и явлений, внедряются уже в восприятия последних, и чисто конкретный образ, который рисуется нам чувственностью и психическим механизмом, оживляется познанием внутренних связей, скрепляющих его отдельные пункты.<sup>1003</sup>

Мысль наша есть критика, которая стремится найти оправдание для данных восприятием связей между представлениями тем, что сводит последние к понятиям, которые выражают заключающуюся в содержании представлений объективную необходимость таких связей.<sup>1004</sup> Что же нужно разуметь вообще под именем *понятия*? В душе не только сохраняются в своей особенности сходные представления, часто воспроизводимые, но наряду с ними, создаются, вместе с тем, более общие и неопределенные образы, в которых объединяется то, что есть однородного в отдельных представлениях, и сглаживаются их различия. Но одно только присутствие этих образов, которое производится механическим ходом представлений самим по себе, еще нельзя ставить наравне с понятием, в форме которого мысль сводит то же самое разнообразие на однородное ему *общее*.<sup>1005</sup> Здесь, прежде всего, Лотце считает нужным разъяснить одно недоразумение. Процесс образования общих понятий иногда представляют так, будто бы отдельные представления, сглаживаясь в своих различиях при произведении общего, уже исчезают, и остается только это общее. Нужно представлять дело иначе: отдельные представления, напротив, продолжают существовать, и не из них, но при них порождается общее; оно не могло бы даже и сознаваться как общее, имеющее для них значение, если бы эти отдельные представления исчезли, и осталось бы только это их порождение.<sup>1006</sup> А затем, необходимо

различать общее понятие и общее представление. Разница в том, что в понятии всегда соприсутствует задняя мысль о *законодательном правиле*, в силу которого отдельные черты общего являются не только как фактическое соединение, повторяющееся во многих частностях, но как принадлежащее целое, которое ручательство своей связи имеет в неделимом смысле того существа, которого они служат образом. При этом мало имеет значения, насколько развито наше знание об основе и значении этой сопринадлежности: раз мы ее чувствуем, раз сумму объединенных признаков, доставляемых нам ходом представлений, мы превращаем в мысль о целом, – это уже достаточно отделяет представление образа от его понимания. И такое превращение совершается даже самым малоопытным мышлением, когда оно произносит какое-нибудь имя:<sup>1007</sup> имя понятия всегда есть только выражение правила, по которому мы обязаны соединять друг с другом уже мыслимые общими пунктами соотношения. Выполнить же это требование, предъявляемое нами к самим себе, мы можем только тогда, когда дозволим нашей фантазии представить какой-нибудь отдельный пример, удовлетворяющий этому правилу, сопровождая, при этом, созерцание его тою заднею мыслью, что не только он единственно и исключительно, но и многие другие примеры вместе с ним, имеют тоже самое право – служить созерцаемым символом того, что само по себе не созерцаемо.<sup>1008</sup>

Своеобразно отличает себя мысль от ассоциативного сцепления представлений и в функции суждения. Течение восприятий часто показывает нам связанными два впечатления, которые появившееся вскоре новое ощущение представляет нам уже разрозненными, тогда как третье опять подтверждает их прежнее соединение. Если мы не имеем никакого основания в первом восприятии разделять связанное и принимаем его прямо как примыкающее другу к другу, то в последнем, возобновленном восприятии, напротив, этой связи противостоит воспоминание о промежуточном наблюдении их раздельности, и оба впечатления уже не так просто связываются друг с другом, как это дано в первом созерцании, а сопровождаются заднею мыслью об их возможном разделении и потому мыслятся как

два сами по себе отдельные элементы. Если мы видим сначала дерево, покрытое листьями, а потом тоже дерево, лишенное листьев, то, когда увидим в третий раз его опять покрытым листьями, мы уже не представляем его в виде единого образа, все части которого нераздельно связаны, а уже разделяем в своем сознании представление о стволе, как постоянной его форме, и о листьях, как об его изменчивых, преходящих частях. Вот такие-то разделения и связи представлений и суть то, что, мысля, мы выражаем в форме суждений. Но в суждении мы хотим сказать более того, чем они сами в себе содержат.<sup>1009</sup> Суждение связывает два понятия не потому, что ход воспоминаний выносит их вместе, подобно тонам музыки, но, противопоставляя их как субъект и предикат, оно оправдывает их соединение тем, что на одно смотрит как на субстанцию, а другому отводит место свойства.<sup>1010</sup> Поскольку мы говорим о дереве, что оно зелено, мы понимаем его под формою самостоятельной вещи, с которой, цвет связан, как нечто изменчивое и от нее зависящее, таким же образом, каким вообще свойства присущи их носителям. Это примышляемое отношение между вещью и свойством и есть основание, к каковому мы сводим то особенное сочетание наших представлений, которое столько же разделяет, сколько объединяет связанное: в природе того внутреннего отношения, которым вообще субстанция связывается с ее атрибутами, лежит необходимость, сопрягающая и здесь содержание представлений в этой особой форме. Тоже самое происходит, когда в нашем восприятии, вслед за созерцанием движения приближающегося к нам тела, наступает боль от его толчка. В нашем воспоминании ассоциировались оба впечатления, но суждение, что нас толкнуло тело, содержит больше, чем простое повторение того факта, что оба впечатления обыкновенно в нас следовали друг за другом: поскольку суждение обозначает тело как деятельную причину, а толчок как действие, оно сводит сосуществование и этих представлений, оправдывая его, на внутреннюю основу их сопринадлежности, на кавзальную связь, общее господство которой над всеми

явлениями составляет одно из первоначальных предположений нашего духа о связи мира вообще.<sup>1011</sup>

Наконец, и в функции умозаключения мысль также стремится обосновать ассоциативную связь чувственного познания подведением данного случая под общий закон.<sup>1012</sup> Из частого повторения такого восприятия, в котором одно явление следует за другим, образуется привычка воспоминания – при наступлении одного из них ожидать возвращения и другого. Такие ожидания, надежды или опасения насчет будущего – простые результаты механического хода представлений – господствуют всюду в нашей повседневной жизни, и в большей части своих поступков мы, без сомнения, руководимся этими непосредственными связями представлений, без дальнейшего размышления об их происхождении, подобно тому, как обыкновенно это предполагается и о душе животных, которой мы приписываем только механизм, а не высшую деятельность мысли. И действительно, указанные ожидания животному для практических целей его жизни служат ту же самую службу, какой оно могло бы ожидать и от мыслящего повторения того же самого содержания – в форме умозаключения. И, однако, в умозаключении совсем иная духовная работа, чем в том инстинктивном ожидании: принимая возобновленное восприятие за исходный пункт предведения, мы оправдываем в умозаключении сосуществование ожидаемого с воспринятым мыслью о том всеобщем законе, в силу которого оба они сопринадлежны друг другу. Таким образом и здесь также мы или сводим факт соединения к основе, которая, заключааясь в собственной природе вещи, делает его необходимым, или же убеждаемся, что оба члена не сопрягаются никаким существенным внутренним отношением, и что ожидание это есть один из многих обманов, к которым приводит нас механизм хода представлений, сцепляя друг с другом разнообразные впечатления не по сродству их содержания, а по случайности их одновременного вступления в наше сознание.<sup>1013</sup>

Как уже было отмечено выше, низшие стадии нашего познания стоят в зависимости от высших и отражают в себе регулирующее влияние последних. Результатами

пересматривающей, критической деятельности духа всюду уже проникнуто наше чувственное миропонимание: нигде оно не бывает чисто чувственным, но везде является вместе с тем и рассудочным. Никогда явления не предносятся нам как простые образы: мы думаем, что видим вместе с ними и вещи, единство и самостоятельность которых связывает эти явления в сопринадлежащее целое, как свойства; никогда в наблюдении над событием ближайшее состояние не наступает для нас только на место прежнего, но мы думаем вместе с тем наблюдать и причинную связь, сочетающую оба постоянством их внутреннего соединения; где, наконец, большие группы событий следуют друг за другом, там в их порядке, нам кажется, прямо очевидна сила всепроникающей законности, которая определяет для каждого основания ее следствие, для каждой причины величину и род ее действия. Но, конечно, это общее стремление рассудка понять чувственно воспринимаемый мир как некоторое внутренне связанное целое достигает своего удовлетворения только с помощью опыта: человеческое развитие не лежит в нас в готовом виде, и даже то, что присуще нам в виде прирожденного задатка, только благодаря тому и выполняет свою задачу, что сила его возрастает от применения, так как каждое приобретенное познание усиливает способность духа к дальнейшему расширению этого познания.<sup>1014</sup>

Сверх воспринимающей чувственности и соотносящего рассудка, широко распространенный взгляд думает найти в человеческом духе еще высшее познавательное стремление – деятельность разума, который, направляясь к единству нашего миропонимания, имеет в виду привести к завершению опыт. Какие бы сомнения ни возбуждались относительно подчинения разуму рассудка, с навыками которого требования этой новой и высшей способности, по-видимому, даже вступают в столкновение, – тем не менее имя разума действительно выражает новую и особую форму соотносящего мышления, значение которой в действительной жизни духа столь велико и столь несомненно, что выделить эту форму из ряда других есть все основания. Своеобразие этой способности явствует из сопоставления ее с рассудком. В каждом отдельном случае,

представляемом нам опытом, рассудок занят тем, чтобы по тем законам связи, которые, по его предположению, имеют всеобщее и необходимое значение, найти ближайший дополнительный член, на который указывает и которого требует восприятие: к каждому отдельному проявлению свойств он ищет сущности, в них проявляющейся, к каждому отдельному событию причины, его производящей, и действий, им уже самим обусловленных, к каждой группе фактов закон, ими управляющий. Так, переходя от одного пункта к другому, поскольку его побуждают к тому восприятия, он и связывает лишь один пункт с другим порознь; но он не ставит себе вопроса, какой, в конце концов, должен возникнуть цельный образ мира и его общей связи, если те же самые правила обсуждения будут применены ко всем вообще действительным и мыслимым случаям восприятия и к каждому в отдельности. Рассудку, далее, нет дела до того, как завершится где-либо ряд причин, который, при постепенном восхождении, все снова и снова требует причины для каждого отдельного события, в какой связи, в конце концов, переплетутся друг с другом бесчисленные нити закономерного соединения, с проницательностью им одна при другой усматриваемые, и в каком, наконец, бытии безусловной природы имеют свою опору многочисленные условные реальности, взаимоотношения которых оказываются подчиненными его законам.<sup>1015</sup>

Если же на это возразят, что здесь допускается только мнимое разделение труда, что вопросы, отводимые на долю разума, может ставить себе и рассудок, задачу которого, а не разума, может быть и ответ на них, то на это Лотце считает нужным сказать, что действительно обе эти способности исходят из одного и того же стремления к объединению многообразного, но руководящая мысль, которой при этом следует разум, уверенность, что совокупность действительности может иметь существование только как совершенное единство и целостность, не есть тот же самый принцип, по которому рассудок исследует только форму связи между каждыми двумя членами, ничего не решая относительно той всеобщей формы, которая выйдет из соединения всех. Подобно тому, как



архитектурный стиль, который мы выбираем при постройке, определяет образ сцепления каждого звена здания с каждым другим, но оставляет совершенно неопределенную окончательную форму здания, коего план предначертывается, напротив, только тою целью, которой оно посвящено, так и принципы рассудка показывают нам, правда, стиль мироздания, но отнюдь не форму того очертания, которое присуще ему, как законченному целому.<sup>1016</sup>

Но отсюда же явствует, во-первых, что рассудок по отношению к разуму, как дальнейшей и самой высшей стадии соотносящего знания, стоит в таком же подчиненном отношении, в каком и к нему самому стоят низшие стадии знания: на ясные и неопровержимые принципы рассудка нужно смотреть как на вытекающие из глубины разума единственные способы, какими, с нашей человеческой точки зрения, удастся осуществить то, в чем заключается собственный смысл и цель разума, т. е. сведение действительности к единству внутренне связного целого;<sup>1017</sup> во-вторых, что чрез посредство рассудка к высшей объединяющей функции разума, как к своему глубочайшему корню, сводятся и низшие стадии соотносящего знания.

Б) Образование пространственных представлений.

а) **Проблема и различные пути к ее решению.** Все элементы духовной жизни – ощущения, чувствования, движения получают свою ценность для психического развития уже благодаря той связи, при которой они или непосредственно объединяются в некоторое целостное пространственное мировоззрение или же, по крайней мере, относятся к отдельным пунктам такого мирового образа, установка которого большею частью принадлежит глазу и осязанию. Вопросов, которые напрашиваются касательно происхождения и образования пространственных созерцаний, много, и только на немногие из них легко ответить: ни в какой другой области различные опыты объяснения не представляют столько необоснованных и невозможных предположений, столько смешений искомого и данного. Предлагая свой опыт объяснения, сам Лотце не питает «большой надежды изменить это положение вещей для

будущего».<sup>1018</sup> Но если где, то именно в этой области исследований за ним признается даже такими его противниками, как Гартман,<sup>1019</sup> большая научная заслуга: его оригинальная «теория местных знаков», если «не всеми разделяется, то, однако в своем значении единогласно признается и, наконец, оправдывается дальнейшим восполнением ее у Вундта».<sup>1020</sup>

Приступая к разъяснению данной проблемы, Лотце сначала разделяет два вопроса, часто смешиваемые: черный, который, прежде всего, подлежит разрешению, относится к возникновению пространственных представлений о нашем собственном теле и о внешнем мире, поскольку оба они представляют геометрически упорядоченный образ, сложенный из различных отдельных пунктов, относительное положение которых и отдаленность воспринимается и измеряется по их величине; совсем нужно отделить от этого другой вопрос, – о том, почему мы вынуждаемся в этом геометрическом образе проводить те пограничные линии, которые отделяют часть его, как мир внешний, от нас, как созерцающего субъекта, – и этот вопрос, по плану Лотце, может быть разрешаем только в непосредственной связи с учением о происхождении самосознания.<sup>1021</sup>

Пространственное восприятие внешнего мира, по непосредственному впечатлению, представляется нам в виде дара, достигающегося без всяких усилий. Однако некоторые опыты скоро напоминают нам о том, что, как вещи делаются объектами нашего восприятия не чрез простое существование, а только чрез свое действие на нас, так и пространственные отношения между ними могут дойти до нашего знания не в силу простого своего существования, а только в силу координации производимых на субъекта действий, которыми определяется относительное положение предметов, как исходных пунктов этих действий.<sup>1022</sup> Но если заблуждение, будто бы существование объектов и их пространственных отношений уже само по себе достаточно для объяснения их восприятия, в крайней его форме можно считать отвергнутым в науке, то тем чаще повторяется оно в форме более тонкой. Указывают на то,

что объекты существуют не только в известных относительных положениях в пространстве, но что они, соответственно этим пространственным отношениям, действуют и на наши органы чувств. Если пространственное положение пунктов объекта есть само по себе для нас безразличный факт внешнего мира, то образ, напр., на сетчатке глаза есть уже помещенная в соответствующую пространственную форму *сумма живых аффекций* наших собственных нервов: упорядоченное пространственное положение отдельных аффицированных нервных пунктов или волокон, по-видимому, содержит в себе столь же необходимое условие к тому, чтобы душа также и в своих ощущениях воспроизводила соответствующую форму пространственной ассоциации. Предвзвешенность эта, будто бы форма, в которой пространственно, одно рядом с другим, протекает известное число одновременных *возбуждений* в нервной системе, непосредственно содержит основу для подобного же пространственного расположения *ощущений*, представляет заблуждение, которое, повторяясь в самых разнообразных видах, всюду вредит объяснению чувственного миропонимания. Естественно, если Лотце выступает в борьбу и с ним, как и с другими полуматериалистического характера попытками выводить ощущения всецело из нервных возбуждений. Прежде всего, указывает он, в данном случае мало помогает то обстоятельство, что здесь предполагается непосредственное вступление в сознание со всеми их пространственными признаками уже не объективных образов, которые отделяются от вещей, а субъективных образов возбуждения.<sup>1023</sup> Что выигрывается таким предположением? Выясняет ли оно нам, как достигает душа познания того факта, что в данный момент раздражены, напр., те три центральные нервные пункта, которые лежат по углам треугольника или на прямой линии? Даже если допустить, что душа сама или ее сознание представляет собою некоторое протяженное пространство, в котором могли бы продолжаться эти нервные возбуждения с удержанием их направления и порядка, то и в таком случае они представляли бы для души факт, а не восприятие этого факта, и пусть даже отдельные возбуждения

превратились бы в сознательные ощущения души (хотя на самом деле они могут служить только их предварительным условием), то все же непостижимо было бы восприятие душою пространственных отношений между ними: пусть в душе, мыслимой в виде пространства, лежит представление *a* левее представления *b*, – факт этот, однако, не равнозначен со знанием о нем. Всегда опять возникает вопрос: как протяженная сама по себе душа доходит до различения пространственных пунктов своего собственного существа, которые в определенный момент служат местами ее раздражения и как образует она взгляд на пространственную линию или расстояние, отделяющее оба пункта друг от друга? Такая задача может быть разрешена только объединяющим, соотносящим и сравнивающим сознанием, а последнее есть всегда только непротяженная, интенсивная и единая деятельность. В это непространственное сознание и должны, в конце концов, перейти впечатления, почему и нужно обратиться к гипотезе о душе, как существе сверхчувственном.<sup>1024</sup>

Но в таком случае рассматриваемое предположение нервных аффекций не достигает своей цели по другой причине. Допустим, – в угоду тем, которые хотят связать душу с пространственными определениями, что душа может быть представляема в виде неделимого пункта (образ – самопротиворечивый). Само собою понятно, что все те геометрические отношения, которые существуют между чувственными раздражениями и вызываемыми ими возбуждениями нервов, должны в этом случае бесследно исчезнуть в момент своего перехода в душу: в ее единстве эти раздражения также не могут быть пространственно разделены, как пересекающиеся лучи в фокусе двояковыпуклого стекла. И если эти лучи по ту сторону фокуса в таком же геометрическом расположении опять расходятся, то в нашем сознании нет ничего подобного: впечатления не расходятся от него в действительное пространство, но, вместо них, возникает представление о пространстве и о положении в нем впечатлений.<sup>1025</sup> Если же, оставив все подобные сравнения, держаться правильного взгляда на душу и ее отношение к

телесному организму, то гипотезу нервных аффекций постигает неудача и потому, что геометрические формы этих аффекций, при вступлении в непространственную душу, не только должны рассеяться, но и замениться суммой *интенсивных возбуждений*, которые также, подобно множеству звуков, не содержат никакого намека на пространственное протяжение и положение.<sup>1026</sup> Подобно таким одновременным звукам аккорда, которые слышатся хотя и обособленными, однако не размещенными в пространстве, все наши ощущения, как интенсивные состояния, отличаются друг от друга только качественным содержанием.<sup>1027</sup> Всюду экстенсивное превращается в душе в интенсивное, и созерцание действительного положения внешних объектов мы можем приобретать не на пути *восприятия*, а на пути *воспроизведения пространственности*: из этого интенсивного должна душа реконструировать новый внутренний пространственный мир, в котором образы внешних объектов находят соответствующие места. Проникшие в душу впечатления извне снова размещаются в пространственном мире не потому, что они тайно внедрились в сознание скрытую пространственность, но потому, что они могли между произведенными ими интенсивными возбуждениями души поддержать отношения, из которых в реконструирующей деятельности созерцания должен был возродиться образ вызывавших их объектов.<sup>1028</sup> Таким образом, мы должны предположить в душе способность и необходимость данное беспространственное разнообразие впечатлений представлять в пространственных формах.<sup>1029</sup>

б) **Теория местных знаков.** Но если в душе существуют такие способность и необходимость, то она все же будет нуждаться в некоторой путеводной нити, руководясь которою она могла бы найти для каждого впечатления принадлежащее ему место – так, чтобы возникающий представляемый образ был сходен с исчезнувшим пространственным образом. Самые простые факты уясняют нам это требование. Если, напр., известная совокупность вещей должна и на новом месте быть размещена в том же порядке, в каком она находилась на своем старом месте, то для этого вовсе не нужно, чтобы во время

перевозки сохранялся этот их желательный распорядок: их во время транспорта укладывают, как находят удобным, а по окончании его размещают по наклеенным номерам. Таким же значком его прежнего местоположения должно обладать каждое впечатление и сохранять его в себе во время безместного своего сосуществования с другими в единстве души. С мест внешнего пространства, откуда происходят чувственные раздражения, впечатления таких знаков своего происхождения не приносят с собою: откуда бы ни происходил луч синего цвета – сверху, снизу, справа или слева, об этом он сам по себе ничего не говорит, будучи во всех случаях одним и тем же; да и вообще пространственное созерцание ощущаемых элементов, как показывает их последующая локализация, независимо от их содержания: как одно и тоже ощущение может быть в различные моменты в разных местах, так и различные ощущения – в одном и том же месте. Уже потом, когда одинаковые раздражения коснутся нашего тела, они начинают различаться друг от друга по тем различным пунктам, в которых соприкасаются с нашими органами чувств: здесь уже может находиться место происхождения тех значков, которые, вследствие производимых ими здесь действий, придаются этим раздражениям, каждому в его особенности и отличии от других. В данном случае имеет важное значение утверждаемое Лотце положение об изолированности путей, которыми доходят нервные нити до центральных органов: эта изолированность пути, прежде всего, дает возможность каждому нерву довести до сознания воспринятое им раздражение в характерной его обособленности от других. Впрочем, для объяснения локализации впечатлений Лотце считает необходимым сделать другое, не менее важное, добавочное предположение: одинаковые раздражения, думает он, производят в каждом нервном волокне особое побочное впечатление, для каждого волокна различное от впечатления всякого другого волокна, и связывающееся с главным впечатлением, которое зависит от качества раздражения, таким образом, что ни одно из них – ни главное, ни побочное не нарушает своеобразной природы и окраски другого.<sup>1030</sup> Эту то своеобразную окраску, получаемую нервным возбуждением

именно от того пункта в нервной системе, в котором оно находится, Лотце и называет именем *местного знака* этого возбуждения. Этот местный знак нужно представлять вообще в виде некоторого физического, нервного процесса, каковой постоянно для каждого места нервной системы ассоциируется с тем изменчивым нервным процессом, который в том же самом месте лежит в основе качественного содержания сменяющихся ощущений. Оба процесса, как сказано, не нарушают друг друга или же, если нарушают, то в самой незначительной мере, и в то время, как душа продолжает, под влиянием последнего процесса, образовывать свои обыкновенные качественные ощущения, каждое из них сопровождается, вместе с тем, другим возбуждением, которое, в зависимости от местного знака, обуславливает его последующее помещение в определенном пункте представляемого пространства.<sup>1031</sup> Такова гипотеза, на которой останавливается Лотце, по обсуждению других возможных предположений.<sup>1032</sup>

Преимущества принятой им гипотезы обнаруживаются, напр., в том обстоятельстве, что ею удачно объясняется сложное содержание ощущения: в душе самой по себе нет ни малейшего основания воспринимать качество ощущения, вызываемое в ней в один и тот же момент совершенно одинаковым образом многими нервами, как сложное ощущение: многое равное, напротив, неудержимо должно в единой душе слиться в единство. Но произойдет иное, если каждое отдельное из этих ощущений будет сопровождаться ему только свойственным местным знаком, который оно получает в месте своего вступления в тело или в центральном органе: не изменяя качеств ощущаемого, эти побочные определения однако препятствуют их совпадению, и душа получает возможность и в отдельности сознать составные элементы ощущаемого содержания и представлять его так, как будто бы оно в ее сознание проникло, связанное с различными местными знаками. Итак, ясно, что всякое пространственное созерцание должно основываться на указанных процессах. Однако это еще не вполне разъясняет дело: местные знаки образуют только необходимое условие, а не производящую основу для такового

созерцания. Пока мы смотрим на них только как на *различные* знаки, вроде букв  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$ , а не как на члены *одного правильно расположенного ряда*, так что могли бы обозначить их сравнимыми числами, до тех пор обособление сопровождаемых ими ощущений хотя и может иметь место, однако отсюда еще не выйдет какого-нибудь ясного пространственного созерцания. Если, благодаря таким их взаимным расстояниям, указываемым неопределенными местными знаками, мы и вынуждаемся к разделению их, то все таки не становимся чрез это способными к указанию определенного относительного положения ощущаемых элементов, как это показывают примеры ощущений температуры и давления: этим ощущениям мы не можем придать определенных пространственных форм, именно потому, что нервы кожи, хотя и сообщают своим возбуждениям различные местные знаки, но не такие, которые были бы звеньями одной, тонко расчлененной по степеням, системы сравнимых элементов.<sup>1033</sup>

*Систему же местных знаков*, из которой может возникнуть геометрически ясное пространственное представление, можно мыслить двояким образом. Прежде всего, она может быть образована из *местных ощущений*, аналогично тому, что мы встречаем в области мускульного чувства: не только каждое положение члена, но даже каждое прикосновение к отдельному месту может отличаться от прикосновения к каждому другому месту благодаря особенной комбинации легких соощущений, которая распространяет действие раздражения за границы места его непосредственного функционирования. Но гораздо совершеннее и доступнее для математически сравнимых определений величин будет *система движений*, которые или прямо производятся наступлением раздражения или же к которым, по крайней мере, развивается тенденция. Если мы представим какой-нибудь чувственный орган столь подвижным, что благодаря своим мускулам он может обращаться по всякому направлению пространства, и предположим, далее, что воздействие раздражения каким-либо образом постоянно вызывает эти побуждения к движению, то найдем, что каждое место органа может придать своим возбуждениям



математически совершенно определенный, а также исключительно ему свойственный *местный знак*. Каждое место может пробудить двигательную тенденцию не только определенной величины, но также и известного, по трем координатам пространства определенного, направления, – тенденцию, которая ни для какого другого места с такою точностью уже не повторяется и, однако, вместе с тем, стоит по отношению к каждой другой такой же двигательной тенденции в точно определенной степени схождения, различия, интенсивности или противоположности. Эти соображения заранее побуждают нас искать указанных местных знаков нервных возбуждений вообще не в пассивных побочных состояниях, которые каждое место нервной системы по ее структуре, притом при раздражениях, вызывающих ощущения, только *испытывает*, но в движениях, которые они в силу своей связи с остальной нервной системой стремится *произвести* в виде рефлекса.<sup>1034</sup> Как глаз, так и осязание дают нам случай проверить фактическую справедливость этого предположения для объяснения пространственных созерцаний.<sup>1035</sup> Однако, придавая такое значение движениям, Лотце разъясняет, далее, что собственно не сами по себе эти движения, а вызываемые ими ощущения или чувствования, могут являться непосредственно употребляемыми в дело местными знаками. Что движение, поскольку оно происходит, вызывает в нас ощущение или чувствование переживаемого нами состояния, отличающееся от чувствования отсутствия этого движения, и что мы сами во время покоя различаем произведенное предшествующими движениями настоящее положение наших членов от того, в каком оно теперь не находится, это, как общеизвестный факт, не нуждается в дальнейшем доказательстве, как бы просты или запутанны ни были условия происхождения этих чувствований. Итак, *чувствования движения* суть непосредственные и в собственном смысле местные знаки ощущений.<sup>1036</sup>

**в) Вопрос о сознательности пространственной локализации.** В каком отношении стоит *пользование местными знаками к сознанию*? Вопрос этот не одинаково решается в

различных сочинениях Лотце. В одном случае он говорит, что пространственная локализация принадлежит к тем действиям, которые душа совершает бессознательно в силу механики своих внутренних состояний, и что это действие ее способно к сознательному усовершенствованию лишь постольку, поскольку и все движения являются для нас в виде детерминированных следствий наших внутренних состояний, приобретающих потом, благодаря сознательному руководству души, лишь утонченность, хотя и существенного характера.<sup>1037</sup> В других же сочинениях, позднейших, Лотце держится другого взгляда. Так, в *Metaphysik*, 1879 г., Лотце считает более вероятною гипотезу, что физические процессы являются непосредственно применимыми к делу местными знаками не как таковые и не посредством бессознательных впечатлений, пробуждаемых ими в душе, но в виде сознательных ощущений, следующих за ними: тогда только соотносящее представление определяет по этим знакам место ощущений в созерцаемом пространстве.<sup>1038</sup> Ведь основа, которая для каждого отдельного впечатления определяет место в созерцаемом пространстве, должна всегда быть при этом отдельном впечатлении и исключительно при нем, потому что для него только она и имеет значение, а не для какого-нибудь другого: она должна быть не только определяющим эту будущую локализацию предшествующим процессом, но постоянным ближайшим определением представления, для локализации которого она должна служить, и так как последнее теперь вступает в сознание, то трудно и представить себе, как это связанное с ним воздействие той основы, хотя и проявляется в сознании, однако нисколько не сознается.<sup>1039</sup> Пространственное созерцание мира не внезапный дар природы, лишь только мы откроем глаза, но представляет фактически результат постепенного опыта и упражнения; если же мы мало знаем об этом, то потому, что означенное упражнение падает на первое время нашей жизни, которое недоступно никакому ясному воспоминанию. Виртуозность пианиста кажется нам, после того как он усовершенствовался в игре, не требующим усилий естественным даром: со взглядом на ноты непосредственно связывается разнообразное движение

руки; однако мы знаем, с какими трудностями проходило время его обучения и с каким напряжением достигнут был навык к ассоциациям представлений между собою и тех же представлений с движениями, т. е. именно тех членов ассоциации, которые в сознании выработавшегося художника кажутся даже не существующими. Вот таким же точно образом не остается в сознании никакого ясного воспоминания о тех движениях, чрез выполнение которых мы некогда приучались к локализации наших ощущений.<sup>1040</sup>

Довольно неопределенна позиция Лотце по этому вопросу в Mikrokosmos. С одной стороны, он прямо заявляет, что пространственный образ окружающего мира и созерцание временного течения явлений вокруг нас и в нас возникает именно благодаря бессознательной деятельности нашего духа: никогда те первоначальные отношения впечатлений, градацию которых мы выражаем в этих формах, не являются в своем истинном виде предметами нашего сознания; никогда не видим мы, как наша собственная деятельность создает этот пространственно-временный мир, который, напротив, всегда нам кажется непосредственно данным и позволяет нам без всяких усилий окинуть взглядом его многообразие; но, с другой стороны, Лотце признает, что это чувственное мирозерцание всюду обнаруживает следы соотносящего знания, простирающегося на его отдельные части. Сознание не только, как зеркало, отражает образ внешнего мира: связывая отдельные части его в небольшие целые и отграничивая их от всего окружающего, оно наносит на все это такие частные штрихи, которые не лежат в непосредственно данном образе, но исходит из предположения о неодинаковой их внутренней принадлежности, связывающей иногда более отдаленное сильнее, чем лежащее в соседстве. В таком представлении дела можно найти некоторое примирение вышеуказанной непоследовательности взглядов на локализацию у Лотце, если бы разграничение сознательной и бессознательной деятельности души в этом процессе было проведено у Лотце с полною определенностью, чего мы, к сожалению, не видим.<sup>1041</sup>

Можно думать, что это настойчивое ударение на сознательности локализации в *Metaphysik*, 1879 г. объясняется и особым обстоятельством, именно тем, что свои воззрения Лотце раскрывает здесь, как мы видели, в полемике с Гербартом, с его теорией психического механизма. Одним из пунктов, на которых иллюстрируется несостоятельность этой теории, и служит происхождение пространственного созерцания. Теория Гербарта в данном случае имеет и сходство с теорией Лотце, что последним и отмечается.<sup>1042</sup> Также, как у Лотце, и у Гербарта впечатления, которые скопляются в простом существе души, сосуществуют беспространственно; сознание, которое непосредственно воспринимало бы их взаимные отношения, должно было бы понимать последние только такими, каковы они есть, т. е. беспространственными, но оно, напротив, изменяет их и воспроизводит в созерцаниях пространственного подлеположения то, что в самом себе сосуществует друг с другом только беспространственно.<sup>1043</sup> Если с точки зрения Лотце, признающего в пространственном созерцании новую и особенную форму восприятия, которая в виде реакции привходит из существа души к определенному разнообразию впечатлений, но не происходит из этого последнего самого по себе, указанный факт объясним, то с точки зрения Гербарта, у которого душа является только пассивною зрительницею происходящих в ней процессов, совершенно непонятно, прежде всего, как свойственное ей восприятие этих процессов делается вместе с тем творчеством новой для них формы: ранее они были беспространственными, теперь получают пространственные определения. А затем и там, где нас не поражает такая новизна реакции, восприятие отношений все же не есть только отражение их наличного существования, а точно также новое творение, – творение нового способа самого их представления, поскольку здесь проявляет себя особая – объединяющая сравнивающая и соотносящая – деятельность души.<sup>1044</sup> Раз Лотце, таким образом, в противоположность Гербарту, подчеркивает в *Metaphysik*, 1879 г. проявление этой именно деятельности души при образовании пространственных представлений,<sup>1045</sup> то совершенно естественно, если он в этом

сочинении стоит и за сознательность этой локализации, без чего, конечно, невозможна деятельность объединения, сравнения и соотношения.

## §15. Об участии нервной системы в ходе представлений

а) **Память и течение представлений вообще мыслимы и без содействия телесной организации.** Лотце уже неоднократно высказывается против предположения, будто бы течение наших мыслей есть только последствие подобного же течения физических возбуждений, которые, дойдя благодаря органам чувств до центральных органов, в этих последних претерпевают будто бы в качестве прочно остающихся впечатлений постоянную смену потемнения и прояснения и воспроизводят друг друга в разнообразных комбинациях. Внутренняя бессвязность душевной жизни была бы следствием этой недостойной передачи духовного в жертву изменениям телесного субстрата, и на этом основании философ без всякого колебания противопоставляет такому взгляду противоположный взгляд о присущей самой душе способности сохранять полученные впечатления независимо от продолжительности их физических поводов и соединять по таким законам, которые не имеют ничего общего со способами действия физических нервных сил. Где равно возможны две гипотезы – одна согласная с моральными потребностями, другая несогласная с ними, ничто не может склонить выбор в пользу последней.<sup>1046</sup> Если бы хранение впечатлений в душе зависело всецело от телесного организма, то, смотря по тому, насколько верно и продолжительно орган памяти хранил бы достояние прежней жизни, смотря по гибкости и упругости нервных сотрясений, благодаря которым в мозге взаимно оживляют друг друга образы прежних впечатлений, было бы чище и богаче, или же темнее и скуднее в каждый данный момент сознание нами связи нашей жизни, наших обязанностей и надежд, – или, лучше сказать, никакой подобной связи для нас совсем не было бы, а только душа в каждый момент развивала бы в себе отдельное представление, чувство или стремление, которое предписывалось бы ей пробудившимся телесным возбуждением, так как всякая связь внутренних состояний

зависит от присущей только самой душе деятельности соотношения.<sup>1047</sup> Если, с другой стороны, защитники подобной теории прибегают к гипотезе, что каждый простой атом должен быть способен совмещать в себе бесчисленное множество различных впечатлений, не смешивая их, то почему же душа, столь же простое существо, не может быть к этому способна? Почему она одна не может обладать способностью памяти сама по себе, без помощи телесного органа, если каждой части этого предполагаемого органа мы приписываем такую способность непосредственно и помимо всякого нового орудия? Напротив, мы должны утверждать, что хранение и воспроизведение впечатлений по самому существу своему возможно только для неделимого единства души, а не для множества совместно действующих частиц мозга: это, как разъясняет Лотце, есть хранение не столько разнообразных составных частей, сколько общей схемы их, или правила, по которому они сложены, – что всегда имеет в основе соотносящее знание, т. е. прямую деятельность души.<sup>1048</sup> Наконец, и не одна из трудностей, которые находили в том, что в *единой* субстанции должны продолжать свое существование бесчисленные впечатления не устраняется чрез перенесение этой функции на материальные органы.<sup>1049</sup> В виду этого, Лотце в основу своих дальнейших соображений кладет предположение, что как память, так и изменяющееся воспоминание, вообще ход представлений, мыслимы и без содействия центральных органов и что в момент, когда влияние последних считают прерванным, вовсе еще не дано никакого основания для перерыва, никакого препятствия для неограниченного продолжения хода воспоминания, – пусть даже будет потеряна восприимчивость ко всем внешним впечатлениям.<sup>1050</sup> Тем более это нужно сказать относительно высших проявлений душевной жизни. Этот общий взгляд требует, по Лотце, только некоторых ограничений, о которых мы и скажем прежде всего.

Во-первых, смысл представленного утверждения естественно не тот, что ход представлений *действительно* совершается независимо от изменяющихся состояний центральных органов, а только тот, что последние не служат

производящими причинами первых. Если не наблюдение над нашею здоровою жизнью, то анализ душевных болезней показывает нам, как широко движения наших представлений подлежат случайным содействиям телесных влияний. Но Лотце готов сделать еще большую уступку и допустить, при случайных, и постоянное, даже необходимое содействие ясности и живости нашего хода мысли со стороны центральных органов: раз установленное, взаимодействие между душою и телом не может же односторонне ограничиваться только моментом внешнего раздражения, и слабые вибрации центральных органов могут всюду сопровождать ход представлений, однако не как его причины, а как его следствия, вроде резонанса, вторично вызываемого деятельностью души в материальном субстрате для усиления живости ее представлений. Насколько эти явления, которые, вероятно, происходят механически, могут иметь вместе с тем и телеологическое значение, Лотце и пытается теперь разъяснить, не выдавая, впрочем, своих соображений за нечто несомненное. <sup>1051</sup>

**б) Репродукция представлений.** Очень распространенный взгляд в сумме того, что наполняет наше сознание, различает *общие созерцания*, которыми наш дух обладает *a priori*, от других, которыми он обязан опыту. Хотя и первые, как это было уже отмечено выше, не врождены в готовом виде, но имеют свою историю развития образуются постепенно под воздействием опыта, тем не менее, они ближе стоят к существу души, поскольку выражают смысл некоторых общих приемов действия, которым мы вынуждены следовать в сочетании и соотнесении всех впечатлений, каково бы ни было их специальное содержание. Эти общие созерцания или формы познания независимы от содержания впечатлений, к которым они относятся, имея общее для всех них значение, независимы от смены в ходе представлений, независимы, наконец, и от воздействия внешнего мира – пусть они этим воздействием и вызываются в сознание, однако с прекращением его, не исчезают из души: отсюда Лотце не считает необходимым для них и содействие телесных органов. Иное дело – *созерцания*



*частные или отдельные представления*: в них душа стоит в некоторой зависимости от инородной природы предмета, от специального содержания впечатлений и от их изменчивости. Вот для этих-то отдельных созерцаний и может быть необходимо, по Лотце, содействие телесных органов: при порождении из них общих представлений, ослабляется ясность этих созерцаний, и такое ослабление, может быть, требует, в виде противовеса, содействия телесных органов, благодаря которому содержание их всегда сызнова восстанавливается в душе – аналогично тому, как это бывает в момент действительная ощущения.<sup>1052</sup> Нужным является такое же содействие, можно думать, и в других случаях потемнения чувственных представлений, напр., при вызове в сознание слабого впечатления,<sup>1053</sup> или для придачи живости нашим представлениям, приближающей их до некоторой степени к ощущениям, напр., представлениям о прежде испытанных радостных и печальных чувствах,<sup>1054</sup> или представлениям о звуках: звуки гораздо живее представляем мы себе, чем цвета потому, что воспоминание о первых сопровождается незаметным говором или пением и соответствующим возбуждением мускульного чувства. Хотя Лотце далек от утверждения, что язык вообще необходим для мысли, так как факты очень быстрого течения представлений доказывают противное, – однако он считает нужным указать, что там, где требуется определенный последовательный порядок ясных представлений, напр., при музыкальной мелодии и при научном ходе мыслей, там мы обыкновенно держимся привычки к словесному выражению, и развитие наших представлений не может идти быстрее, чем следует друг за другом воспоминаемые образы словесных звуков.<sup>1055</sup> Это телесное содействие, которым пользуется слух при репродукции своих ощущений, между тем как в зрении мы этого не замечаем, напоминает нам о всеобщем., *навыке силы воображения* никогда не воспроизводить пред сознанием одно только содержание восприятия, но всегда вместе с тем образ и нашего телесного положения и движений, благодаря которым мы его получили: никакого вкуса мы не вспоминаем, не вспоминая о

движениях языка, которым мы его пробовали и т. д. Но если воспоминание в этих случаях воспроизводит образ действия перцепирующего органа чувств, то еще более это нужно сказать применительно к *пространственным представлениям*, когда оно воспроизводит все конструирующие их движения.<sup>1056</sup> Тоже мы видим и относительно созерцания пространства вообще. Созерцание пространства является для нас столь всеобъемлющей схемой всякого распорядка, что мы даже каждому систематическому сочетанию абстрактных мыслей, каждой классификации даем символически пространственную наглядность. Но и в этом случае мы также настолько привычны к движениям, благодаря которым у нас всякие пространственные созерцания доходят до полной ясности, что не представляем себе нашего, напр., обладания знаниями или жизненными воспоминаниями в виде покоящейся картины, а всюду являемся себе самим как переходящие туда и сюда внутри себя, двигаясь среди наших представлений и наблюдая то одно, то другое. Такое широкое пользование пространственными созерцаниями, по-видимому, вызывает новую потребность в содействии телесных органов для ясности хода наших мыслей. Действительно, хотя способность вообще представлять пространство, несомненно, обязана не структуре и силам этих органов, однако действительное пользование таковою способностью всюду основывается на функциях нервного субстрата.<sup>1057</sup>

Но высказывая это предположение о содействии центральных органов тела ходу мыслей, Лотце выставляет его именно только в качестве предположения, – притом не доступного строгому доказательству. Есть другой взгляд об отношении между душою и телом, исходящий из совершенно другой точки зрения, хотя приходящий к подобным же результатам. Размышления о бессмертии души и о роде духовной жизни, которая предполагается возможною для души по разлучении ее с телом, часто приводили к различению двух составных частей ее познания и того достояния, которое приобретено в земном существовании. Думают, что, хотя чистый результат общего разумения, нравственного сознания и

эстетического настроения останется неутраченным для духа и должен образовать его постоянный удел во всякой будущей жизни, но что, напротив, воспоминание об отдельных опытах, из которых этот плод развился, точно также будет отнято у него этим разлучением от тела, как чрез соединение с ним только он мог сделаться этому воспоминанию причастным. По поводу такого мнения Лотце считает нужным заметить только, что его собственный взгляд сам по себе не ведет к признанию полного забвения конкретных частных земной жизни.<sup>1058</sup>

Лотце допускает, далее, что центральные органы могут оказывать свое влияние на ход представлений не только в том случае, когда они возбуждаются этим ходом, но и независимо от него: откуда бы они ни получили эти возбуждения, они, выполняя по чисто физиологическим законам свои функции, действуют уже не в качестве резонанса, а как самостоятельные поводы к преобразованию содержания сознания. Направление, какое принимает свободная фантазия в моменты грез и поэтического творчества, в большинстве случаев, при всех духовных переживаниях, зависит и от степени взаимной возбудимости центральных органов и оказываемых последними то монотонных, то быстро меняющихся дальнейших возбуждений на душу.<sup>1059</sup> Но, конечно, невозможно на основании такого содействия утверждать полную зависимость сознания от центральных органов и считать его вторичным явлением при предшествующих состояниях нервов. Что взгляд, утверждающий сохранение бесчисленных впечатлений в субстанции центральных органов не содержит в себе чего-то решительно невозможного, это допустимо; но едва ли следует добавлять, что он в высшей степени не вероятен и при детальном проведении сопряжен с неразрешимыми трудностями. Указывают в подтверждение его на разные *патологические случаи*, напр., когда больные, сохраняя восприимчивость не понимают воспринимаемого, одно лицо принимают за другое и т. п. По мнению Лотце, объяснение этих случаев, из коих некоторые, притом, апокрифичны, не превышает средств психологии. Как положительные впечатления, производимые на душу утомленным телом,

порождают бессознательное состояние во время сна, так, без сомнения, и гораздо более сильные расстройства, причиняемые душе болезнями центральных органов, производят разнообразнейшие отклонения в ходе ее представлений; но все это не значит, что данный факт должен необходимо произойти вследствие утраты физиологической функции памяти. Душа, наполненная безумными представлениями, вызываемыми в ней больным мозгом, может иметь способность чувственного восприятия вида известного лица, не имея, однако, возможности вообще обратить на него внимание. А если даже последнее и случится, то ведь узнавание зависит от того, что представление, которое душа получает теперь от известного лица, чувствуется тождественным с тем, которое она сохраняет в своем воспоминании, а выполнению этого последнего условия могут воспрепятствовать различные обстоятельства, которые Лотце примерно и указывает и которыми, не прибегая к гипотезе об утрате физиологической основы памяти, совершенно достаточно объясняются указанные патологические случаи.<sup>1060</sup> Противоположное недостаткам хода представлений явление представляет необычайный подъем духовных деятельностей. Но и он, по Лотце, основывается отнюдь не на том, что именно центральные органы производят умственные отправления, но на том, что больными возбуждениями иногда устраняются стеснения, противопоставляемые недостаточным большею частью или же не вполне благоприятным развитием этих органов отдельным познавательным способностям.<sup>1061</sup>

в) **Ассоциации.** Недоверчиво также смотрит Лотце и на то содействие, какое приписывают возбуждениям центральных органов при установке *ассоциации*. Прежде всего, если мы в обыкновенной ассоциации представлений видим, напр., самое разнородное взаимно связанным потому, что оно одновременно дошло до восприятия, то для такого соединения одновременных впечатлений достаточно уже одного единства души, на которую они действуют.<sup>1062</sup> Затем, содействие центральных органов, конечно, может иметь место при очень часто повторяемых, соединениях чувственных, впечатлений частью друг с другом, частью с двигательными функциями, и на

основе такого навыка восприятие, вызывая в мозгу другие возбуждения, легко может и без психического повода пробудить определенное воспоминание. Но как бы часто это все в отдельных случаях ни происходило, мы не можем однако сомневаться, что силу, которою представления в сознании друг друга вытесняют, вызывают, привлекают внимание на себя и отвлекают от других, гораздо менее следует искать в силе предшествующих им или сопровождающих их нервных состояний, чем, напротив, в степени возбуждения, которое они причиняют душе.<sup>1063</sup>

г) **Интеллектуальная жизнь души.** Столь же мало выгоды можем мы ожидать от предварительной работы центральных органов и для дальнейшей обработки наших впечатлений. Льстят себя тем, что взаимодействие, имеющее место между остатками возбуждений в центральных органах, само собою производит появление *общих представлений из частных*. Указывают, чтобы уверить в продолжительном существовании этих остатков, на обратное взаимоотношение, в котором, по-видимому, стоят, острота памяти по специальностям и способность находить общие точки зрения. Оба утверждения Лотце признает одинаково ложными. Факты, приводимые для доказательства их гораздо лучше объясняются, если предположить продолжительность существования этих впечатлений в самой душе.<sup>1064</sup> Что же касается, далее, в частности, развития общих представлений, то здесь в познающем субъекте происходит нечто совершенно иное, чем в физическом субстрате при смешении его впечатлений. В последнем случае отдельные элементы уничтожаются, как скоро возникает из них средняя равнодействующая; душа же, напротив, сохраняет отдельные представления при общем, которое она из них образует. Кроме того, если бы наше общее представление о цвете основывалось на физическом смешении нервных возбуждений, соответствующих отдельным цветам, то почему оно не должно быть равным представлению серого цвета, с которым однако оно не имеет никакого сходства? То же самое нужно сказать об общих представлениях тона, треугольника и т. д.<sup>1065</sup> Здесь мы имеем дело с той особой

переработкой впечатлений, которая принадлежит к области высших духовных деятельностей или *интеллектуальной жизни* в собственном смысле. Особенность всех этих деятельностей духа состоит, как мы уже могли видеть, в соотносящем знании, т. е. в соединении данных впечатлений по родству их содержания, причем последнее подводится под те общие точки зрения, в применении которых может быть заинтересован только дух и в силу особых законов своей природы. То, что обычный взгляд называет проявлениями рассудка и разума, мыслью вообще, принадлежит именно к этой области, в которой можно предполагать только слабую степень содействия тела душе. Когда мы чувственные впечатления не оставляем в случайной связи, в какой они доходят до нашего восприятия, но разрушаем эту связь и соединяем снова отдельные ощущения по сродству их качеств, если мы, напр., скалу тонов и цветов представляем в систематическом порядке, и тогда уже мы совершаем такую интеллектуальную деятельность, в которой телесное содействие принимает только посредственное участие. Чтобы тоны различной силы и различных интервалов мы могли воспринимать, для этого, без сомнения, необходимо, чтобы наши центральные органы испытывали возбуждения, различия которых в силе и форме были бы пропорциональны указанным различиям тонов. Однако после того, как представления о тонах уже появились, наша духовная деятельность, которая сравнивает их различные свойства между собою и, соответственно и приводит их в порядок, не будет нуждаться в поддержке телесного содействия, да не будет и способна к таковой. Ведь материалом, который она должна сравнивать, она владеет в воспоминании; а чтобы сознать, что тон известного интервала выше, чем другой, ей необходимо всецело обратиться к себе самой, потому что все телесные возбуждения могут всегда дать ей только или оба тона или же какое-нибудь равнодействующее среднее возбуждение: если они дают последнее, то это вовсе не сравнение двух тонов, а только простое третье восприятие; если же дают первое, то главное-то дело, т. е. *сравнение*, они опять оставляют душе. В этих и во всех подобных, а тем более высшего порядка, случаях

содействие телесных органов, на этом основании, было бы или совершенно излишне или же полезно в посредственном только отношении; излишне было бы оно тогда, когда душа может путем самостоятельной деятельности достаточно живо сохранить в воспоминании подлежащий к обработке материал, полезно же лишь тогда, когда последнее для нее невозможно; и полезно только в посредственном смысле, потому что даже и тогда телесное содействие должно ограничиваться только доставлением материала, над которым душа проявляет свою интеллектуальную деятельность сравнения, соотношения и переработки.<sup>1066</sup>

д) **Эстетические и моральные суждения.** Те же самые отношения между душою и телом еще яснее обнаруживаются в более сложных случаях *эстетических и моральных суждений*. Лотце заявляет, что он более, чем кто другой, убежден в том, что большая часть впечатления, производимого на нас прекрасным предметом, покоится на возбуждении или содействии нервных элементов, и тем не менее он полагает, что или нужно отрицать всякую особенность эстетического чувства и всякое отличие его от других низших чувств, или же нужно допустить, что и здесь телесное содействие состоит только в установке и сохранении факта, эстетическое суждение о котором произносит, однако, только одна душа. Конечно, живость и теплота наших чувств и вместе с тем все образование нашего сердечного мира всегда в высокой степени зависит от нашей телесной организации, а тем более это нужно сказать о чувствах удовольствия и неудовольствия, сопровождающих различные ощущения. Но кто держится первой половины указанной альтернативы, тот должен представлять эстетическое впечатление от сложного явления только как мозаику чувств, скорбных или приятных, соединенных с функциями чувственных органов. Кто, напротив, в прекрасном видит нечто другое, и в удовольствии эстетическом, при не отсутствующем, конечно, элементе субъективной приятности, находит еще нечто большее, именно независимое от того одобрение и оценку прекрасного предмета,

тот должен это большее всецело отнести на счет души: уже ранее было указано на пример комического.<sup>1067</sup>

Если мы, наконец, перейдем к нравственному обсуждению поступков, то можем, конечно, допустить, что они также в посредственном отношении очень существенно определяются и тою точностью, с какою наше чувственное восприятие представляет их содержание, и тою живостью, с какою, после постоянных или мгновенных состояний нашей нервной системы, присоединяются к этому содержанию как ассоциации других представлений, так и чувства низшего порядка. Однако никакое возбуждение телесного органа не может оказать душе содействия в самом существенном пункте – в произнесении нравственного суждения: содействие нервов всегда может обосновывать только чувство приятной или неприятной ценности поступка для субъективной жизни индивидуума, но никогда – отрешенное от всякого личного удовольствия и неудовольствия суждение об их доброй или дурной стороне в объективном смысле.<sup>1068</sup>

Итак, как бы ни было велико содействие телесных функций высшим деятельности духа, тем не менее, оно, несомненно, состоит не в том, что последним предоставлены особые телесные органы для их специфического обнаружения, а только в том, что для реализации некоторых необходимых предварительных условий этого обнаружения требуется полное функционирование других подготовляющих органов.<sup>1069</sup>

При этом Лотце считает нужным добавить следующее. Вообще имеют ложное представление о духовной жизни, если, наряду с материалом, подлежащим ее обработке, допускают только некоторые общие способности и силы, которые всегда совершают эту обработку исключительно по абстрактным законам своей деятельности. Напротив, всякая связь и преобразование впечатлений происходит под существенным влиянием содержательных кругов мыслей, представлений и правил, в которых уже дано разнообразное применение тех общих и абстрактных способностей к определенному и конкретному содержанию. Предпосылки суждения, общие точки зрения, которым мы подчиняем в действительной жизни всякое



вновь приобретаемое содержание опыта – почти все такой именно природы. Отсюда обработка всякого позже наступающего опыта зависит в сильной степени от того, в каком направлении определились и преобладающая склонность и большая подвижность наших способностей в опыт предшествующем. В этом отношении особенно поразительны влияния воспитания как школьного, так и жизненного, но и тело своим постоянным строем и своим постепенным развитием оказывает здесь также значительное воздействие. Из бесконечных комбинаций всех этих разнообразных условий в каждой душе образуется вполне индивидуальный кругозор. Что отсюда должны возникать определенные предрасположения духа к одним родам деятельности и столь же явная неспособность к другим, это неизбежно; но все эти влияния вовсе не требуют для своего объяснения, чтобы для первых существовал такой определенный телесный орган, который противоестественным образом отсутствовал бы у других. Содействие тела состоит здесь только в *форме связи и последовательности возбуждений*, которые самыми различными органами доводятся до души и определяют направление ее деятельности, в общей массе со всеми другими переплетающимися здесь влияниями.<sup>1070</sup>

## §16. О движениях, влечениях и воле

а) **Движения.** Как в ощущениях пред нашим сознанием выступает только готовый результат, возникающий из взаимодействия нервов с внешними раздражениями, хотя о форме и последовательности этих посредствующих процессов мы ничего не знаем, так и *движения* выступают, наоборот, как результаты внутренних психических состояний, хотя опять средств их осуществления мы непосредственно видеть не можем, т. е. положения и строения мускулов, двигательных нервов, природы нервного процесса и путей, какими идут от души импульсы. По-видимому, ни к какой из наших телесных деятельностей мы так духовно не близки, как к движениям, по-видимому, мы можем присутствовать своею самодеятельностью даже в их тончайших деталях, и однако все это – обман, рассеиваемый кратким размышлением. Нам самим свойственно только порождать в себе те психические состояния, которые служат *исходными пунктами* физических процессов, обнаруживающихся в движениях, и от которых эти процессы направляются, хотя и в согласии с нашими целями, но по таким законам и чрез такие посредства, которые всецело ускользают от нашего сознания.<sup>1071</sup> Здесь осуществляется природою *принцип машинной работы*, причем нашу душу можно сравнить только со второстепенным рабочим, который оказывает движению машины, внутреннего устройства которой он и не видит и не понимает, только внешнее содействие: подкладывает топлива, устанавливает ее части, приводит в движение и т. п. И такое неизбежное признание не стоит в противоречии с теми эстетическими воззрениями, по которым именно в тонкости и грации, с какими телесные движения приноравливаются к самым нежным изменениям духовной жизни, находят живую красоту, гармоничное слияние духовного с телесным. Отношение души к телу никогда не есть отношение тожества, а всегда отношение господства; но поскольку это господство основывается на разумении приведенных в движение сил, оно дает нам впечатление собственно

понуждающей власти, впечатление же красоты дает уже тогда, когда движения масс свободно согласуются не с повелением только, но и с безвольными состояниями души. Каким образом теперь душа может постепенно достигнуть вообще пользования для своих целей данным ей от природы механизмом движений, это мы поймем, когда подвергнем обзору сначала различные *исходные пункты* этих движений.<sup>1072</sup>

Незнакомая со структурой и силами своего тела, душа никогда не догадалась бы, что ее члены предназначены к движению и никогда она не сумела бы их привести в движение, если бы, независимо от нее, в самом теле не лежало побуждений к выполнению движений, самостоятельно совершающееся затем осуществление которых научает ее тому и другому. Пользование членами в движениях при играх, наблюдаемое нами у молодых животных, и представляет, можно думать, действие того *автоматического механизма*, благодаря которому тело тотчас выполняет те движения, какими оно впоследствии уже сознательно воспользуется при возникновении известного влечения.<sup>1073</sup>

Те же самые движения, которые, как мы видим, возникают вследствие только внутреннего возбуждения центральных органов и без всякого отношения к внешним объектам, могут возбуждаться на том же самом автоматическом пути и внешними раздражениями. Чувствительные нервы доводят свои колебания до центральных органов, там течение возбуждения разделяется на два рукава: одно, направляясь к душѣ, вызывает в ней ощущение, а другое, действуя непосредственно на двигательные органы, производит в них с механической необходимостью целесообразное движение, направляемое к усвоению и переработке или к устранению внешнего раздражения. Часто, при этом, возбуждение не доходит до сознания души, и движение следует без восприятия раздражения, без решения воли: это – так называемые *рефлективные движения*. Такое чисто физическое происхождение рефлективных движений нисколько не противоречит, отмечает Лотце, интересам психологии, потому что совсем не в этих интересах приписывать душе бесконечную

самодеятельность и ставить в зависимость от ее образующего влияния даже и малейшие части этих движений: только господство над данным механизмом ценно для души, а породить его и устраивать с самого начала было бы излишним отягощением ее задачи. Раз эти движения предназначены к тому отчасти, чтобы, в виде спасительных реакций, удалять вредные раздражения или содействовать полезным влечениям к поддержанию тела, то как на самом деле было бы плохо для нашей жизни, если бы все это выполнялось размышлением, а не механизмом! Пусть спросят кого-нибудь: как он стал бы тогда, напр., удалять чуждое тело из дыхательного горла? Может быть, он будет раньше учиться трахеотомии, чем откашливанию? Недоверчивая к изобретательности души, природа сообщила, напротив, эти движения телу как совершенно обусловленные механически действия раздражений, душе же не менее целесообразно предоставила возможность препятствовать в известных случаях их возникновению, – так, что, в общем, естественный ход вещей – таков, что движения произвольно следуют за течением внутренних состояний, но образование сдерживает слишком большую скорость этого перехода.<sup>1074</sup>

В рефлексивных движениях содействие души вообще не необходимо. В физиогномических или *мимических движениях* мы видим иные примеры такого же механизма: в них начальным пунктом всего процесса служит *внутреннее душевное состояние*, определенный род и величина душевного возбуждения или чувствования, хотя опять зависят они не от нашего разума и не от нашей воли: мы не знаем, напр., почему с удовольствием соединяется смех, а со скорбью – плач, но не наоборот. Таким образом, физическая организация связала все это с нашими внутренними состояниями только с механической необходимостью. Сюда же относится и язык, который, столь же мало, как и выражение нашего лица, есть изобретение человеческого остроумия.<sup>1075</sup>

Третья группа движений – *подражательные* исходит уже не от чувствований, но от *представлений движения*, но и в них нет какого-либо заметного участия решений воли. Эти движения тем

бывают явственнее, чем непосредственное мы погружаемся в созерцание вызывающих подражание движений (напр., жестикულიции необразованных рассказчиков), но они уменьшаются по мере того, как развивающееся сознание овладевается другими представлениями, препятствующими этому переходу созерцаемого движения в действительное. Зато, с другой стороны, легкость этого перехода и послушность наших членов представлениям увеличивается путем упражнения до того, что не требуется даже ясного сознания того представления, которым вызывается данное движение. Так бывает, напр., при писании, игре на рояли и т. п., так бывает и вообще при обыкновенных движениях нашей повседневной жизни: стоянии, хождении и т. д., так бывает даже в более сложных случаях: напр., сложные ряды движений, из которых состоит *преступление*, происходят таким же образом: в известный момент, когда отсутствуют надлежащая противодействующая сила других душевных состояний, достаточная живость противодействующего чувства и ясность отклоняющего ряда идей, может из представления дела и здесь, как и всюду, сразу последовать самое дело, не исходя из какого-либо особого решения поступающего субъекта и не сопровождаясь им.<sup>1076</sup>

Все доселе рассмотренные движения возникают с механической необходимостью сами собою, как скоро в нервном субстрате или в душе находятся известные возбуждения. Все они в известной мере могут быть рассматриваемы как автоматические потрясения нашего тела, которые душа может только наблюдать и к обоснованию которых воля от себя ничего не привносит. Но от них совершенно отличаются те произвольные пользования мускулами, когда воля с ясным намерением преследует свою цель. Однако, при всем различии этих последних движений от предшествующих, все-таки, подчеркивает Лотце, они представляют собою только произвольную комбинацию произвольных элементов, – иначе говоря, воля здесь является только причиной тех поставленных ею в свободно избранную связь и последовательность внутренних психических

состояний, с которыми телесная организация связала возникновение движений.<sup>1077</sup>

б) **Влечения.** Между движениями, которые со всецело механическою необходимостью исходят из физических возбуждений нервов или из пассивных состояний души и движениями, которые прямо и сознательно совершаются волею, как действия в собственном смысле, обычный взгляд вставляет темное посредствующее звено – *влечения*. Движения, которые выводятся из этого источника, являются возникшими в душе не от воли, хотя и не в такой же безвольно, как, напр., детерминированные внешними побуждениями необходимые телесные реакции. Да и цели влечение достигает не само по себе, подобно физической силе: оно, напротив, является только *стремлением* к цели и нуждается для ее достижения еще в другом дополнительном условии, которое самопротиворечиво ищется в произвольном содействии воли. Мир физических явлений знает только *бывание*, которое свободно развивается или задерживается в достижении своего обычного результата, и выражения «влечение» и «стремление» неправильно переносятся сюда из психической области.<sup>1078</sup> Если, поэтому, физические явления никогда не могут сделать более понятным природу влечения, то необходимо выяснить, что в духовной жизни привходит к факту просто происходящего или же задержанного движения, чтобы преобразовать его во *влечение*. С понятием последнего связывается, во-первых, то, что это влечение воспринимается как движущая причина, во-вторых, то, что в своей ценности и принудительности оно нами *чувствуется*, и в-третьих, то, что в нем сознается движение к известной цели. Таким образом, нужно различать три момента, совокупность которых образует влечение, хотя ни в одном из них порознь не заключается то непонятное среднее, какое представляет собою произвольная воля. Хотя первое в сознании явление, из которого исходит влечение, есть чувство того особого положения, в какое поставлено наше существо, но из этого положения, если оно, допустим, мучительное мы не могли бы найти выхода, если бы опыт не научал нас, какое для этого существует спасительное средство. Как скоро это

представление достигаемой цели всплывет в воспоминании, происходящее движение является уже как направленное на эту цель и приближающееся к ней, а задержанное как от нее удаляющееся, и чувство наличного положения превращается теперь в приятное или неприятное чувство движения, приводящего нас к благодетельному или мучительному концу. Желание и отвращение, в которых не заключается никакого ясного намерения, суть не что иное, как таковые чувства, испытываемые в состоянии влечения, но не влечения в смысле понуждающей силы. Кратко говоря, влечения, по Лотце, происходят из чувствований только при посредстве опыта.<sup>1079</sup> Высказывая такой взгляд, Лотце вместе с тем отмечает неправильность другого взгляда, по которому во влечениях видят какие-то *источники познания*, из коих душа черпает откровения, недоступные другим ее органам постижения. Нигде природа не дает своим созданиям влечений, ставящих эти создания в непосредственное отношение к таким объектам, до которых они не могли бы достигнуть обычными средствами познания. Голод и жажда вначале не тождественны с питательными влечениями: они суть не что иное, как только неприятные чувства изменения, происходящие от недостатка питания, и чувства эти сами по себе, конечно, не указывают, каким средством они могут быть прекращены. Но природа устроила так, что с возникновением этих чувств связываются сами собою, с одной стороны, общее беспокойство, а с другой, и некоторые отдельные движения тела животного, часто вначале неудачные, но, в конце концов, неизбежно находящие в окружающей среде питательный материал: уже после этого первого опыта голод и жажда являются как влечения к питанию, раньше же они были только скорбными чувствованиями. То же самое и в области интеллектуальных влечений: влечение к поэзии не так овладевает духом, чтобы цель стояла уже ясно у него пред глазами или чтобы внутренние движения души неуклонно и самым кратким путем приводила к этой цели. Только неопределенное беспокойство фантазии служит исходным пунктом этого влечения, которое поэтому, как мы видим в жизни, часто неудачно ходит по разным окольным

путям, пока благоприятные обстоятельства не введут его в тот круг духовных стремлений, в котором оно должно найти удовлетворение и успех.<sup>1080</sup>

Итак, влечение не есть выражение нашей воли: совершенно безвольно и с механической последовательностью чувство и связанные с ним представления тотчас же по влечении дают начало телесным движениям, ведущим к определенной цели. То, что мы называем *влечением*, есть собственно, внутреннее восприятие состояния побужденности, и если в нем и заявляет себя какая воля, то только та, чтобы не противиться, но отдаться естественному течению соответствующих внутренних изменений.<sup>1081</sup>

в) **Воля.** Такими влечениями в жизни, без сомнения чаще всего побуждаемся к нашим действиям; только редко проявляем мы *действительную волю*, и проявляем мы ее тогда, когда не пассивно отдаемся течению наших состояний, но или усвояем его, или же самовластно ему противодействуем. Нельзя требовать описания акта воли: он представляет столь простое и вместе основное явление духовной жизни, что его можно только переживать, а не объяснять. Однако следует, по крайней мере, отвергнуть неправильные его толкования, из которых особенно надлежит отметить два: одно видит в воле только ясное представление, другое же концентрирует в ней «сгущенную атмосферу способности к действию»; первое ничего не оставляет ей делать, как воле, второе – предоставляет делать все. Те, кто сводят волю к знанию держатся теоретического предрассудка, будто бы положение «я хочу» равнозначно ясному и уверенному сознанию другого положения: «я стану». Обыкновенный опыт показывает нам, что кто желает быть счастливым, тот еще не имеет вместе с тем уверенности, что он станет таковым, и, наоборот, ясное сознание человека, что он станет некогда умирать, не тождественно с желанием смерти. Да для воли это обманчивое отношение к будущему отнюдь и не необходимо: настоящее наше состояние, которое мы сохраняем или которого не избегаем, есть также постоянный предмет воли, и мученик, выносящий мучение, которого он мог бы избежать, проявляет во всем значении силу своей воли не



против будущего, а против уже существующего и продолжающегося зла. Уверенность, будто бы ясное и сильное представление тождественно с волею, может вести только к тому опасному последствию, что воля будет рассматриваться уже не как первоначальная *деятельность* индивидуального я, но как *состояние*, производимое механическим ходом душевной жизни: многое в нас тогда *желалось бы*, но не *мы* были бы желающими.<sup>1082</sup> Затем, нужно обратить внимание и на то, в чем состоят внутренние исходные пункты волевого действия. Близки к истине те, кто утверждает, что для приведения телесного движения к исполнению нужно желать не самого этого движения, но его цели: тогда оно последует само собою. Но здесь является вопрос: в чем состоит это желание цели? Желание это вызывается вовсе не представлением, как представлением, но тем чувством, которое мы, при осуществлении известного движения, испытываем благодаря именно осуществлению последнего: это то чувство и есть то начальное состояние, которое душа должна воспроизвести в себе с тем, чтобы потом к нему примкнуло движение.<sup>1083</sup> Отсюда, если мы объектом воли в собственном смысле называем то, чему предшествует вполне ясно апперцепированное решение,<sup>1084</sup> то основу последнего нужно полагать все же в чувстве. То, *что делает волю волею, есть своеобразный элемент одобрения*, допущения или намерения, который заключается в чувстве и которого в простом представлении нашего будущего действия мы не находим. Конечно, уверенность, что я буду *действовать*, может быть равнозначна знанию моей воли, но в такой уверенности уже есть означенный элемент одобрения.<sup>1085</sup> Общее психическое значение чувствований заявляет себя, таким образом, и в области воли. И если мы хотим отделить трудно разграничиваемую сферу того, что мы *делаем*, от того, что в нас или из нас только *происходит*, то первым отличительным признаком можно считать то, сопровождаются или нет эти душевные явления чувствами удовольствия и неудовольствия. Воля и стремление сами суть то, что они есть, только благодаря тому, что они относятся к прочувствованной ценности их цели.

Если бы можно было освободить стремление разумного существа от малейшей тени, проникнутого удовольствием или скорбью участия к своей цели, то таковое стремление превратилось бы в безжизненный позыв к действию, из которого произошли бы, пожалуй, физические явления, но уже никак не поступки.<sup>1086</sup> Одобрение, которым наша воля усваивает предлагаемое ей побудительными основаниями хода представление решений как свое собственное, или неодобрение, которым она его отвергает, оба мыслимы были бы и в том случае, если бы даже ни одно из них не имело бы ни малейшей силы определять или изменять течение внутренних явлений: как внешними отношениями человек иногда вынуждается поступать вопреки своему желанию, так и роковое сцепление его внутренних состояний иногда неудержимо влечет его к таким поступкам, которые совесть может только сопровождать бессильным раскаянием уже в момент их совершения.<sup>1087</sup> Но здесь мы соприкасаемся уже с другим из вышеуказанных взглядов.

Если первый взгляд смешивал волю с представлением желаемого, то второй смешивает ее с полным *осуществлением* желаемого. Обыкновенно полагают, что деятельность воли проявляется не только как внутренняя и имманентная, но и как внешняя — трансцендентная, которая, вливаясь в действительность, тотчас же сама производит преднамеренные последствия. Хотя Лотце не думает вообще изгонять из мира деятельность, стремление и поступок и ставить на их место необходимое бытие, возникающее из механически детерминированных взаимодействий безвольных субстратов, однако, вместе с тем, он подчеркивает и ограниченность сферы влияния воли: как бы ни было полно значения и необходимо существование воли, тем не менее, сама она должна быть рассматриваема только как внутренняя живоподвижность волящего субъекта, которая не может сама по себе выйти за его границы, чтобы превратиться в изменение внешних объектов. Но к внешнему миру в этом смысле принадлежит для души и собственное ее тело, как это мы видели уже при рассмотрении движений, и какую бы внутреннюю энергию воли душа ни

развивала в себе, все же эта энергия никогда не могла бы быть сама по себе таким динамическим толчком, который мог бы произвести изменение в телесном субстрате, если бы общие законы природы, независимо от всякой воли, не присоединяли к этим внутренним движениям души внешние движения связанного с нею тела. Здесь, как и всюду, следовательно, воля может порождать только те внутренние психические состояния, которые ходом природы предназначаются в качестве только начальных пунктов внешнего действия; выполнение же этого последнего предоставляется собственно непроизвольным силам природы, с помощью которых указанные состояния вынуждены производить свои последствия.<sup>1088</sup> Власть воли над движениями можно, поэтому, сравнить с тем, как мы пользуемся алфавитом: мы не можем выдумать новых звуков или букв, но ограничены тем, какие дозволяют нам орудия нашей речи; зато комбинировать их мы можем бесчисленным образом. Так и душа, комбинируя, согласно своим намерениям, в любом сочетании те начальные состояния которые служат основой движения, может и телесные элементы этих движений комбинировать в разнообразнейшие поступки и для всякого выражения своей воли.<sup>1089</sup> эту ограниченность Лотце утверждает и по отношению к внутренней жизни души: не только наша воля сама по себе не может изменить внешних предметов, но и там, где мы стремимся изменить самих себя, это воздействие достигается лишь потому и постольку, поскольку общая закономерность духовной природы связывает с одним определенным желанием один результат, а с другим – другой.<sup>1090</sup>

*Произвольное пользование* возможными движениями тела будет зависеть, поэтому, от двух условий. Во-первых, мы должны быть в состоянии не только вообще в себе воспроизвести те представления и чувствования, которые образуют исходный пункт каждого отдельного движения, но также и связать их одновременно или последовательно, чтобы отдельные движения соединились в преднамеренное целесообразное общее действие. А так как мы можем это сделать только путем некоторого воспроизведения того

ощуемого состояния, которым ранее сопровождалось происходящее движение, то, во-вторых, связь между этим душевным состоянием и движением должна быть так устроена, чтобы не только первое могло вызываться последним, но и последнее первым. Но оба эти условия не везде имеют место. Есть много подвижных частей тела, управляемых главным образом симпатической нервной системой, которые в обыкновенном состоянии не доставляют нам никаких ясных ощущений о своих движениях, так что мы уже не можем произвольной репродукцией первых влиять на последние: мы не можем напр., прямо изменить движений желудка, сердца и т. п.; даже и косвенно мы можем это сделать только не вполне. Конечно, их движения зависят и от наших духовных состояний, именно от страстных движений или неожиданных душевных потрясений, однако это не есть зависимость от нашей воли: мы не можем произвольно поставить себя в столь страстное, напр., по силе душевное движение, чтобы оно в состоянии было произвести подобное же действие.<sup>1091</sup> Более серьезное значение для развития духовной жизни имеет пользование движениями тех членов, которые при посредстве особых нервов стоят в непосредственной связи с центральными органами: но и эти члены ожидают толчков для этих движений не исключительно от души: они производят свои движения отчасти по случайным физическим раздражениям, отчасти же не вполне подчиняют их произволу души. Это, напр., нужно сказать об органе дыхания. Мускулы и в данном случае и вообще служат многим господам, поскольку они могут сжиматься не только по желанию воли, но, как в рефlekсах, и по возбуждениям чувствительных нервов.<sup>1092</sup> Важное значение при движениях принадлежит так называемому мускульному чувству. Движения не только совершаются, но и служат вместе с тем предметами нашего восприятия, благодаря которому мы можем определить их направление, скорость, а также и степень примененной силы, даже и в том случае, если не можем наблюдать путем зрения или осязания связанного с движением измененного положения членов. Под общим именем *мускульного чувства*, эти восприятия образуют необходимое вспомогательное средство

не только для подчинения механически предусмотренных движений воли, но и для более тонкого развития вообще нашей способности чувственного постижения вещей.<sup>1093</sup> То, что ощущается в мускульном чувстве, состоит не в импульсе, сообщаемом нами двигательным нервам, и не в напряжении их, но в результате последнего – в изменении мускульного состояния, и уже ощущая величину этого изменения мы заключаем обратно о величине напряжения. При этом всегда предполагается, что каждое отдельное движение возбуждает совершенно специфическое ощущение, почему, с другой стороны, каждое мускульное чувство, причина которого одновременно не наблюдается, уже ради только одного своего качества может быть относимо к этому определенному движению.<sup>1094</sup>

Если какой психической деятельности необходимо приписать чисто духовное происхождение, то прежде всего воле: никакая помощь со стороны какого-либо телесного органа не могла бы научить хотеть те души, которые не способны сами по себе к воле. Конечно, способность причинять движения должна быть во всяком случае уделом и воли благодаря устройству телесного организма, хотя сама по себе воля представляет только внутреннее явление души; но маловероятно, чтобы предустроение организма в данном случае выражалось в одном особом *двигательном центральном органе*. Уже ранее указывалось, что сама воля есть почти придаточный элемент в произведении произвольных движений и что деятельность ее исчерпывается вызовом представления или душевного состояния, с каковым, затем, возникновение движения связано в качестве автоматического последствия. Не невероятно также, что ни представление, ни сердечный аффект, как элементы психические, не производят сами по себе этого последствия: ближе всего они воздействуют обратно на чувствительные центральные органы и в них пробуждают те же состояния, которые эти органы испытали бы, если бы содержание представления снова подействовало на них в виде чувственного раздражения. Если мы теперь вправе думать, что ближайший исходный пункт движения состоит в

изменении нервного субстрата, которое возникает от представления о преднамеренном или же допущенном только результат этого движения, то, естественно, двигательные элементы нервной системы должны быть мыслимы связанными не между собою в единый центральный орган движения, но, скорее, теснейшим образом с теми другими элементами, благодаря которым до них доходят побуждения к выполнению их функций. Поэтому есть повод предполагать столько же отдельных двигательных центральных мест, сколько вообще существует законченных в себе связных систем двигательных актов, или сколько столь же законченных групп тех возбуждений, которыми могут вызываться движения. Поэтому же Лотце не соглашается с обычным мнением, которое сумму двигательных элементов локализирует в центральных органах здесь, а сумму чувствительных там: более правдоподобно предположить только смешанные органы для каждой отдельной системы актов, а не особые органы для общих категорий: чувственности и подвижности.<sup>1095</sup>

## §17. Самосознание

а) **Сущность проблемы.** Полная ясность нашего миропонимания требует не только определения отношений нашей чувственной восприимчивости к внешнему пространственному миру, но и выяснения того факта, что мы с резким противоположением отделяем этот внешний мир от нашего собственного я, иначе говоря разрешения проблемы *самосознания*, в котором мы различаем себя как я от не – я остального мира и относим к этому я, как связующему центру исходящих и входящих действий, все разнообразие своих внутренних состояний.<sup>1096</sup>

Теория самосознания должна ответить на два вопроса: во-первых, откуда происходит самое содержание присущего нам представления о нашем я, и, во-вторых, что побуждает нас это содержание различать от всего остального, что нами мыслится, не только как один объект от другого, но абсолютным образом, и отождествлять именно с нами самими?<sup>1097</sup> Постановка обоих этих вопросов предполагает, что мы достигаем до познания нашего собственного я или до самосознания формально таким же путем, каким образуем и представления о внешних предметах: вопросы эти были бы излишни, если бы мысль о нашем я, в его противоположности внешнему миру, была первоначальным фактом сознания,<sup>1098</sup> прирожденною чертою, без первоначального существования которой дух был бы не мыслим или которою он отличается, по крайней мере, от бессамостной души животного. Этот последний взгляд на самосознание, впрочем, мало-помалу оставили, но впали в другую крайность: стали видеть в самосознании только результат довольно продолжительного образования, или, как гербартовская школа, счастливый побочный продукт механического хода представлений. Правильный взгляд заключается в середине между этими двумя крайностями.<sup>1099</sup> Прежде всего, отметим справедливую сторону второго мнения. Понятие нашего я имеет троякий смысл: во-первых, оно обозначает душу как субъект исследования, который ставит этот

вопрос о своей собственной природе; во-вторых, душу как объект, о познании которого идет здесь дело; в- третьих я обозначает также образ, представление, которое первым создается о втором. Если, отсюда, существо я должно состоять в тождестве субъекта и объекта, то это правильно лишь постольку, поскольку существо души, конечно, есть тот объект, которого она, как исследующий субъект, хочет достигнуть и понять, но неправильно, если обычное наше представление о своем я, образующее в сознании феномен наряду с другими, считается уже окончательным разрешением задачи самосознания.<sup>1100</sup>

Прежде всего, нельзя не отметить, что самое содержание этого представления о нашем я подвержено постоянному колебанию. Даже самое сосредоточенное внимание нашей мысли на нас самих не может в единичный момент обнять сумму всего того, что составляет наше эмпирическое я; еще менее в непреднамеренном течении мыслей выступает пред нами, в виде сознательного образа нашей индивидуальности, полная совокупность ее характерных свойств. Таким образом, если мы не делаем самих себя объектом сознательной рефлексии, представление нашего я, сопровождающее наши мысли, всегда является только очень неполным выражением нашего существа.<sup>1101</sup> Но пусть то, что мы думаем обозначить этим именем я, и в действительности есть существо нашей собственной души, однако отсюда еще не следует, что тот образ этого существа, который мы фактически имеем в своем самосознании, сходен с тем, что он должен собою представлять, и научная рефлексия, – пусть далее она сама не в состоянии обозначить ясно это существо, – все же легко может показать несоответствие ему того содержания, которое мы при естественном ходе самосознания привыкли считать характерною чертою нашей собственной самости. Если мы хотим совершенство самосознания измерять тем, насколько содержащееся в нем представление нашего я соответствует тому существу души, которое должно служить объектом этого представления, то, очевидно, должны предположить множество различных ступеней в развитии самосознания. Смотря по



степени достигнутого образования, прогрессирующее самосознание должно показывать непрерывное преобразование понятия о я, пока оно, перейдя из естественной рефлексии в научную, не завершится тем образом этого я, который психология должна признать за последний из достижимых вообще человеческим познанием.<sup>1102</sup> Но и при помощи всего образования нашей жизни и при всей внимательности преднамеренного размышления, мы никогда не достигнем до такого совершенного познания, пред исчерпывающим ответом которого смолкли бы все вопросы об истинной природе нашего существа. Итак, вопреки первому из указанных двух крайних мнений, нельзя признать самосознание за прирожденное состояние духа, – как будто бы мы уже изначала видим пред собою отраженным в ясном представлении то, *что* такое мы сами. Никогда сознание наше не показывает нам образа нашего я как уже найденного в готовом виде: нам дано только указание на одну более или менее темную, точку, в которой лежит то, чего мы ищем как нашего я. Но то, что мы можем искать именно его, что мы это столь несовершенно познанное, однако, самым решительным образом всегда отделяем от внешнего мира, – этого побуждения мы, не можем понять, не мысля его независимым от тех обстоятельств, которыми обуславливается прогрессирующее совершенствование нашего знания о нас самих.<sup>1103</sup> В этом случае уже правда на стороне первого мнения, и неправым является второе. Не может быть никакого сомнения в том, что мыслью о я и моем душа обладает непосредственно, – прежде чем этому я противопоставлено будет *ты* и *твое*: последнее только уясняет, но не обуславливает с необходимостью первое.<sup>1104</sup> Самость, существо всякой личности, основывается не на совершившемся или совершающемся противоположении между я и не-я, но состоит в непосредственном бытии для себя, каковое, наоборот, образует основу возможности такой противоположности там, где она выступает. В природе конечного духа, как такового, лежит причина того, что развитие его личного самосознания может совершаться только чрез воздействие мирового целого, которое – не он, т. е. чрез возбуждение со

стороны *не-я*, и это не потому, что он нуждался бы в противоположении чему-то чуждому, чтобы быть для себя, но потому, что он и в этом отношении, как и во всяком другом, условия своего существования имеет не в себе самом. Такое ограничение не встречается в существе Бесконечного: вот почему для него одного возможно бытие для себя, ни в начале, ни в продолжении своего развития не нуждающееся ни в чем, что не было бы им самим, но в безначальном внутреннем движении содержащее себя в себе самом. Совершенная личность – только в Боге, а всем конечным духам дано в удел только слабое ее подобие. Самосознание конечной личности есть, таким образом, уяснение его бытия для себя, совершающееся при посредстве познания.<sup>1105</sup> Но на каких бы различных ступенях по развитию своего содержания ни стояло самосознание, от этого нисколько не зависит та энергия и искренность, с какими в самосознании это содержание абсолютно различается от всего другого, и та сила и интенсивность, с какими утверждается формальное совпадение этого содержания с природою нашей собственной души.<sup>1106</sup> В виду столь основного значения в развитии самосознания этого момента безусловного различения *я* от *не-я* и самоотождествления, момента, без которого самосознание не имело бы не только своей истории, но и своего возникновения, мы в дальнейшем изложении воззрений Лотце считаем нужным остановиться, прежде всего, на этом моменте и, таким образом, начать не с первого, а со второго из вышеуказанных вопросов теории самосознания.<sup>1107</sup>

**б) Основа самосознания – самочувствие.** Как приходим мы к тому, чтобы разделять разнообразие всего представляемого на две части: на единое *я* и ему противостоящее бесчисленное множество всего остального? Ведь если мы различаем себя от мира, то различение это не похоже на то, каким мы обособляем друг от друга два предмета: напротив, противоположность между нами и тем, что не мы, представляется нам по смыслу и величине безусловною и несравнимою ни с какою другою.

И это по весьма естественной причине, скажут нам: ведь указанная противоположность представляет особенный и совершенно единичный случай, – когда то, что мыслит это противоположное соотношение, само образует один из членов этой противоположности, и такое совпадение мыслящего и мыслимого, составляющее существенную черту того, что мы называем своим *я*, оправдывает особенный вес, какой мы придаем этому различию. Однако, при более внимательном рассмотрении, это обстоятельство очень мало объясняет загадку того особого интереса, который мы принимаем в этом различии и который имеет очень мало общего с простым участием к интересной своеобразности какого-нибудь особенного случая. Не в том лежит значение самосознания, что мыслящее и мыслимое совпадают: эту черту отличается не одно только *наше я*, но и природа *каждого я*, от которого мы должны же чем-нибудь отличаться. Отличие это, очевидно, заключается в том, что *наше я* есть то, что мыслить *наши* мысли. Но что мы разумеем, обозначая какие-нибудь мысли как *наши*? В том, что *наше*, должна, очевидно, существовать непосредственная уверенность, а она не может вытекать из общего представления о природе *я*, отличить от которой *наше я*, как особенный случай, именно и составляет существенную функцию нашего самосознания. И отсюда легко понять, как мало могло бы заполнить существующий здесь пробел все более и более совершенствующееся развитие нашего проникновения в существо души.<sup>1108</sup> Ведь прежде, чем мы будем в состоянии признать какое-нибудь душевное содержание за *наше я*, мы должны, очевидно, уже иметь возможность рассудить, в чем вообще заключается *наше*, и, наоборот, о последнем ничего нельзя решить на основании предшествующего определения *я*. Как бы точно и метко мы ни могли описать все те особенные черты, по которым наша душа действительно отличается от всех других, у нас все-таки не было бы никакого побуждения считать полученное таким образом представление нашего *я* за что-нибудь иное, нежели за совершенно безразличную картину какого-нибудь объекта, отличающегося от других объектов, и состояние, которое могло

бы быть признано за принадлежащее этой душе, чрез то еще не должно было бы представляемо как наше состояние.<sup>1109</sup> И если бы даже не укрылось от нас и то, что насквозь прозрачное для нашего столь совершенного познания существо есть вместе с тем именно то самое существо, которое в этот момент осуществляет и такое созерцание себя самого, то мы этим фактически осуществившимся самоотражением хотя и дополнили бы образ того существа последнею свойственною ему замечательною чертою, тем не менее всегда остались бы также далеки от значения того, что в нашей действительной жизни познается нами и услаждает нас как самосознание: для такого совершенного познания собственное существо познающего явилось бы в полной ясности именно только как объект познания, но, благодаря этому, его собственная самость тоже оказалась бы только предметом между другими, и совершенно неизвестною и непонятною осталась бы та интимность, с какою мы ощущаем в нашем действительном самосознании бесконечную ценность этого сосредоточения на себе самих.<sup>1110</sup> Что же в таком случае служит, в конце концов, этим нервом самосознания? Та самая способность, которой Лотце отводит главенствующее значение в духовной жизни, – *способность чувствования*. Если необходимым условием самосознания является *непосредственный интерес*, принимаемый нами в том душевном содержании, которое обозначаем как наше собственное я, и этот то интерес только и делает указанное содержание не объектом лишь нашей мысли среди других объектов, но образом нашей самости, абсолютно отличным от всех объектов,<sup>1111</sup> то, как и везде, интерес и ценность постигаются нами и здесь только посредством чувства удовольствия и неудовольствия. Не на том, что совпадение мыслящего с мыслимым нами *мыслится*, но на том, что в непосредственной своей ценности для нас оно *чувствуется*, основывается наше самосознание, и различие между нами и внешним миром необходимо ставится вне всякого сравнения с теми противоположностями, по которым один предмет обособляется от другого;<sup>1112</sup> на этом же покоится различие нашего самосознания от представления о всяком другом

самосознании, которое мы приписываем и другим душам, подобно нашей.<sup>1113</sup> Как никто не мог бы узнать, что у него болит известная часть тела, если бы он не ощущал с очевидностью в чувстве это теоретически совершенно невыразимое совпадение явления с его самостью, так мы никогда не могли бы без этого чувства единства с нами образовать из одного только познания наше понятие *я* с тем энергичным отнесением его к внутреннему миру, какое его отличает.<sup>1114</sup> Будь душа только чисто интеллигентным существом, у которого отсутствовал бы всякий след чувства, она, конечно, была бы в состоянии также ясно познать свое собственное существо, как и мы наше; не трудно было бы для нее и то заметить, что познаваемое ею таким образом существо есть то самое, которому принадлежит и этот акт размышления о себе самом, и, однако, если таким путем, как уже было отмечено, фактически достигнуто было бы *самоотражение* субъекта, то этим отнюдь еще не достигалось бы того, что в нашей действительной жизни мы обозначаем именем *самосознания*. Непосредственная очевидность тождества между мыслящим и мыслимым может явиться только благодаря *чувствам*, сопровождающим факт самосознания. И для этого столь же достаточны и простые сенсуальные чувствования, как и те более тонко расчлененные интеллектуальные, благодаря которым более развитые духовные существа одновременно созерцают и ценность и особенное достоинство своей личности. В виду этого, мы можем утверждать, что растоптанный червь в своем чувстве боли столь же энергично различает себя от внешнего мира, как бы незначительны и бедны ни были его представления как о себе самом, так и об этом мире, и, наоборот, совершенная интеллигенция ангела, раз у него отсутствует способность чувствования, хотя и могла бы развить самые отчетливые созерцания сокровеннейшего существа души и в ясном свете наблюдать явление своего собственного внутреннего самоотражения, никогда однако не могла бы иметь никакого понятия о ценности и величине различия между *я* и *не-я*.<sup>1115</sup> Впрочем, обоснование и утверждение самосознания зависит не от отдельно выступающих чувств большой интенсивности, но от

того непрерывного равномерного потока нашего участия к себе самим, в который вовлекают нас всегда связанные с ощущениями и представлениями легчайшие движения чувства.<sup>1116</sup> Самосознание, таким образом, имеет для нас значение только как теоретическое истолкование *самочувствия*. Нужно сказать, что предшествующая и первоначальная живость и очевидность последнего непосредственно не увеличивается в своей интенсивности от развития нашего опыта и наших познаний, хотя богатство и ясность того образа нашего существа, который мы начертываем себе при самосознании, возвышаются с прогрессом образования, поскольку эта неизвестная, но самопознаваемая нами, душа мыслится в более и более совершенных понятиях: возрастает сумма мыслей, ставящих внешние предметы в отношение к нашему стремлению и воле, содержание нашего я не только проясняется, но и расширяется, а чрез все это уже посредственным образом возрастает и живость *самочувствия*, поскольку образованная душа становится чувствительною к бесчисленным отношениям, в которых видит препятствия или подспорья для себя в то время, как неразвитому уму они кажутся только безразличными отношениями между внешними вещами.<sup>1117</sup> Но здесь мы входим в область уже первого из вышеуказанных вопросов теории самосознания.

**в) Различные стадии в развитии самосознания.** Вопрос заключается в том: откуда получается нами самое содержание представления о нашем я? Уже было отмечено, что самосознание в этом случае имеет свою историю, в которой можно различать множество стадий его развития. Главные из этих стадий следующие.

Легко понять, что в начале этого развития преобладающее место в нашем представлении о я занимает образ нашего тела. Какое бы восприятие ни воспроизводилось нашею памятью, всегда последняя воспроизводит вместе с тем и образ нашего тела: всюду оно кажется нам тою областью, до которой должны простирались внешние раздражения, чтобы произвести представления, и над которою, наоборот, представления обладают непосредственно движущею силою, проявляемою

ими уже чрез посредство тела и над остальным миром; только в границах телесного организма вместе с тем, вызывается раздражением удовольствие и скорбь, почему эта пространственная поверхность, которою разделяется сфера участливого интереса от сферы безразличия в остальном мире, более всего и приспособлена к тому, чтобы обеспечить представлению о теле его всегдашнюю важность.<sup>1118</sup> Орудие всех восприятий и всех движений – оно вплетено в каждое проявление нашей жизни, и всякое воспоминание о впечатлении, поступке, страдании или наслаждении воспроизводит с собою и образ тела и приучает нас к тому, чтобы видеть живоподвижность нашего существа непосредственно в движимом и подвижном образе тела.<sup>1119</sup> Тело, таким образом, составляет здесь содержание нашего представления о я, а сенсуальное чувствование ту черту, которая решительно отделяет его от внешнего мира.<sup>1120</sup>

Но простые указания опыта скоро убеждают нас в том, что тело не тождественно с жизнью, что живое в нем – не оно само, что хотя и в нем, но не в его видимой форме, мы должны искать движущей силы, той одновременной причины как его собственной изменчивости, так и живых преобразований внутреннего мира, в котором теснятся наши представления, чувствования и стремления. Это – несовершенная и более отрицательная, чем положительная стадия самосознания: здесь мысль собственно только возвышается над границами представления о теле, но не указывает на какой-либо другой определенный пункт, которым могло бы быть заполнено представление о я. Однако такой стадией самосознания довольствуется, без сомнения, громадное большинство людей.<sup>1121</sup> Без определенного понимания отношений, оно смотрит на душу, как на средоточие исходящих и входящих действий, которое хотя и не совпадает с телом, однако всегда только чрез него и его подвижной образ получает наглядность для нашего воспоминания; такое понимание, впрочем, до некоторой степени обогащается тем, что к этому темному самому по себе средоточию привязываются явления внутреннего опыта – чувства, страсти, стремления.<sup>1122</sup>

Наука пытается заполнить пробелы этой стадии: прогресс образования старается применить к разъяснению этого темного средоточия и этого неопределенного отношения между душой и телом абстрактные, научно добытые, общие понятия о природе вещей: имена вещи, субстанции, сверхчувственного имматериального существа, интеллектуальной монады начинают употребляться, чтобы рельефнее очертить представление о самой душе, а ее взаимодействие с телом объясняется, вместе с тем, по принципам причинности и по основоположениям метафизики и естествознания.<sup>1123</sup> Но такие опыты лежат за пределами естественного и простого хода мыслей и, стремясь установить общую природу души, они ведут не к тому, чтобы уяснить каждому индивидууму отличительную природу его собственного я. Поэтому естественное сознание мало склонно примыкать к такому мудрованию: оно, напротив, услаждается своей индивидуальностью постольку, поскольку умеет различать себя, как это отдельное я, от всякого другого путем воспоминания о своем телесном виде, об истории своей жизни, о своих страданиях и радостях, о своих действиях и надеждах, о своем особенном положении в мире и окружающем обществе: все это и составляет содержание нашего эмпирического я, достаточное для различения его от каждого другого.<sup>1124</sup> Но продолжающаяся рефлексия дает толчок дальнейшему развитию самосознания. Из опыта наше я узнает, как внешний мир оказывает ему противодействие и как далеко не всегда удастся ему в ближайший момент сделаться тем, чем оно желало быть в момент предшествующий: его знание и сила оказываются зависимыми от случайностей хода его образования, даже вся доступная его наблюдению собственная индивидуальность является как порождение таких обстоятельств, которые – не оно само.<sup>1125</sup> Словом, мы убеждаемся, что сумма жизненных опытов, которые образуют наше эмпирическое я, от нас независима, и что мы сделали бы другими, сложились они иначе.<sup>1126</sup> Отсюда мы вынуждаемся в нашем внутреннем мире отыскивать такие черты нашей первоначальной природы, которые уже не образованы в нас жизнью и течением обстоятельств и из которых, напротив, при



каких бы то ни было обстоятельствах могла бы развиваться всегда в существенном себе равная индивидуальность.<sup>1127</sup> Так мы приходим к противопоставлению этому резко обозначившемуся образу нашего эмпирического я другого образа, в котором мы думаем собрать именно указанные постоянные черты, образующие истинное содержание нашего существа и независимые от внешних возбуждений. Как при рассмотрении всех вещей мы отделяем случайный вид, какой им придало чуждое влияние, от тех неизменных свойств, в силу которых они ныне способны к этой, а при других обстоятельствах к совершенно иной форме проявления, так и теперь мы ищем нашего истинного я в постоянных привычках и особенностях нашей духовной деятельности, не изменяющихся от внешних условий.<sup>1128</sup> При этом на место теоретически общего или эмпирически индивидуального содержания нашего я мы имеем в виду поставить содержание эстетическое. Всегда вообще существует тенденция, еще и в сфере ненаучного мышления, я, которое оказывается недоступным для мысли, тем глубже постигнуть чувством. Мысль – средство познавать общее, индивидуальное же ускользает от нее и открыто только непосредственному созерцанию. И как сенсуальные чувствования в начале отделяют еще обремененное телом я от чуждого внешнего универсума, так теперь думают созерцать самих себя более чистым образом в чувствованиях интеллектуальных. Уже своеобразную настроенность духа – темперамент мы считаем за ближайшее обиталище этого искомого я: как бы он ни был неопишем и неопределим, все же мы чувствуем, что в нем мы ни с кем не сходны вполне.<sup>1129</sup> Не совокупностью своих знаний и не содержанием сделанного и пережитого им характеризуется теперь человек пред самим собою, но, считая прямо всю эту объективность только за случайное место для упражнений своего собственного существа, он, напротив, обретает себя самого в сознаваемой им грации, манерах, навыках, ловкости или неуклюжести своих приемов, в особом способе оперирования с содержанием своего познания, в прирожденных талантах и направлении фантазии, – словом в целом эстетическом образе своего

существования, который, сравнительно с мелочами нашей эмпирической жизни, конечно, может казаться как нечто в относительном смысле первоначальное, более собственное для нашей души. Если формы мысли общи всем индивидуумам и только объекты применения их у всех случайны, то здесь саморассмотрение становится, наоборот, на такую почву, которая допускает бесконечное разнообразие и дает возможность каждому индивидууму специфически отличать себя от других. Так именно, с помощью преимущественно этого эстетического образа нашей постоянной природы, мы обыкновенно делаем для самих себя наглядною нашу личность и чрез то несомненно достигаем более верной и выразительной картины нашего существа, чем путем разбросанного разнообразия наших эмпирических воспоминаний, в котором слишком много прошедшего и случайного и слишком мало будущего.<sup>1130</sup>

Но вскоре мы находим, что и это представление также еще не дает нам того, чего мы ищем как нашего истинного я в высшем значении этого слова. Прежде всего, от нас не может укрыться, что и на этот эстетический характер нашего я имеют большое влияние те же случайные сцепления жизненных условий. Так, уже самому нашему чувству, отгадывающему здесь содержание я, трудно бывает сквозь частые перемены образа наших мыслей проследить один и тот же образ этого я; затем, темперамент наш, постоянное настроение нашей души, особенное направление и живость фантазии, наконец, выдающиеся таланты, которые ближе всего, по-видимому, составляют характерное достояние нашей индивидуальной личности, – все это в широкой мере зависит от нашего телосложения и его перемен; даже, как наследственное предрасположение, многое из этого есть только результат естественного процесса, который еще задолго до нашего существования навсегда уже определил отдельные черты нашей позднейшей жизни. Во-вторых, если даже наш эстетический характер признать прочным зерном нашего я, из которого впоследствии развивается каждое из его проявлений и которое совершенно независимо в своем происхождении от

влияния физических условий, то все же он представляет собою некоторое уже прирожденное определение души, некоторый дополнительный дар творческой силы, от которой мы получили свое существование; но в таком случае он образует собою только нечто в я, а не самое я: там, где мы думали было уловить свою собственную самость, мы находим ее в виде чего то установленного чуждою сплюю, иногда благоприятствующего нам, а иногда ограничивающего но не в виде нашей собственности, – как мы, напр., владеем тем, что произошло от наших собственных усилий и от нашей свободной деятельности; не мы здесь сделали себя тем, что мы собою представляем.<sup>1131</sup> Способность делать то, что без такого действия не произошло бы, задерживать то, что без этой задержки непременно наступило бы, возможность увеличивать предусмотрительность и круг действия воли и не хотеть позже того, чего хотелось раньше, сознание, наконец, что все еще можешь витать в качестве независимо решающего начала не только над будущим видом внешнего мира, но и над последовательным течением своей собственной природы, – вот чего мы ищем в живой личности, вот что мы думаем найти и в себе самих.<sup>1132</sup>

Это крайнее требование – «ни в чем не быть обязанным чистому бытию, но во всем себе самому», приводит к новому понятию о душе, как о чистой деятельности, как о самообразующем себя акте; а та природная определенность уже рассматривается как чуждая собственной природе души ограниченность и внешность.<sup>1133</sup> Образуется страстное стремление выступить за пределы содержания нашего я и искать истинного и глубочайшего существа нашей личности в чистом, еще неопределенном и самообразующемся влечении.<sup>1134</sup> Теперь думают найти свое я уже только в своих стремлениях, в своих эстетических или моральных продукциях. Хотя и здесь я видит себя ограниченным со стороны не из его сознательной самости вытекающего, но необходимого для него, законодательства при определении ценностей, однако не считает себя подчиненным этому законодательству в своих стремлениях: напротив, нашему я кажется, что его собственное существо лежит в свободной деятельности, которою оно само

определяет себе свой характер и его последствия. Так достигается эта последняя ступень, где из понятия я удаляется всякое субстанциальное содержание, и зерно индивидуальности полагается в деятельности, которая совершенно лишена основы и для которой даже трудно найти субъекта,<sup>1135</sup> и где, совершенно свободное от всяких эмпирических определений, я, это чистое сосредоточение на себе самом, признается начальной основой нашей духовной жизни, а всякое определенное содержание, напротив, которым это я отграничивает себя от других, всецело порождением его свободной деятельности. Человеческая душа, при таком взгляде, является как *tabula rasa*, а душа животных как *tabula inscripta*, но при этом совершенно забывается, что наша личность состоит не только в указанном чистом я, но и в содержании, которому это самосознательное я присуще как форма существования; содержание же это стоит в гораздо большей независимости от нас, чем содержание инстинкта у животных: это характерное для души содержание состоит, как мы видели, в этическом предназначении души и в вытекающих из этого предназначения души законах и формах ее деятельности.<sup>1136</sup>

Впрочем, рассматриваемый крайний взгляд находит себе место только в научных теориях, причем неизбежно приводит к странным противоречиям. Естественное же мнение непредубежденного сердца является здесь более умеренным и не требует, чтобы из нашего существа удалено было все, что не есть наше собственное дело. Допуская, что, помимо нашего выбора, круг всего возможного для нас развития непоколебимо предначертан внешними обстоятельствами, особенностью пола, к которому мы принадлежим, данного нам телосложения, века, в который мы родились, наконец, общими законами духовной жизни, которые для всех имеют равное значение, оно требует только, чтобы среди всей этой законной необходимости существовала, по крайней мере, хоть одна точка свободы, исходя из которой, наша деятельность могла бы преобразовать этот предоставленный нам материал жизни в принадлежащее нам только одним достояние. Обусловленные во всем прочем –

в формах познания, в течении представлений и чувствований, мы хотим быть свободными, по крайней мере, в воле и деятельности. <sup>1137</sup>

Как осуществляет человек свою свободу в сфере практической деятельности, об этом трактует нравственная философия Лотце.

## Основные тезисы психологии Лотце и ее заключительные выводы

А. **Тезисы.** Изложенное содержание психологии Лотце можно резюмировать в следующих тезисах:

1. Полная психология, по Лотце, должна выполнить три задачи: а) дать путем эмпирическим представление о составных элементах душевной жизни и об общих формах их связи (психология эмпирическая); б) выяснить метафизически природу субъекта душевной жизни, а также действующие силы и условия, от которых зависит эта жизнь в целом (психология метафизическая) и в) указать разумный смысл душевной жизни и предназначение, какое она должна выполнить во вселенной (психология идеальная).

2. Лотце критически, хотя и не всецело отрицательно, относится к современным ему направлениям психологии: материалистическому, реалистическому и идеалистическому. Признавая вместе с первым всю важность за естественнонаучными принципами исследования с методологической стороны и в сфере их законного применения (в мире физическом), он со всею решительностью восстает против стремления материалистов превратить психологию в естествознание и отвергнуть душу, как особое и независимое от материи начало особых имматериальных явлений. Соглашаясь вместе со вторым в необходимости каузального выяснения психических феноменов из суммы всех условий и применения к таковому выяснению не только рационального, но и эмпирического метода, Лотце расходится, однако, и с этим направлением, поскольку не считает возможным выводить душевную жизнь с ее законами из формальной природы души, как безусловной и простой реальности, и из специфического качества ее самосохранений (представлений). Он утверждает, напротив, вместе с третьим, что душе принадлежит не безусловное, а только такое существование, какое предназначено ей мировую идею, как одному из своих моментов; однако он расходится и с этим направлением,

поскольку опять не считает возможным вывести течение душевной жизни с ее законами из формальной только природы души как идеи и поскольку задачу психологии не ограничивает спекулятивным выяснением только разумного смысла душевной жизни, а также необходимых и общих форм ее течения, но требует восполнения такого спекулятивного выяснения эмпирическим исследованием законов, которыми обусловлена человеческая психика в ее конкретных частностях. Душа, таким образом, по Лотце, будучи всецело имматериальным началом, по существу своему есть идея с полноценным содержанием, каковым определяется не только смысл и предназначение, но и форма ее существования, и из которого вытекает общезначущая «статика и механика душевной жизни» (термин гербартовской психологии), устанавливаемый при совместном участии спекулятивного и эмпирического методов.

3. Основаниями, по которым необходимо признать бытие души, как особого и независимого от тела существа, служат; а) присущая ей свобода внутреннего самоопределения; б) несравнимость психических и физических явлений; в) единство сознания. Научная доказательность в строгом смысле принадлежит, по Лотце, собственно этому третьему основанию.

4. Отвергая теории, которые из-за монистической тенденции или выводили все духовное, как вторичное явление, из материального, или же считали духовное и телесное на два различные, но равно первоначальные атрибута одного и того же существа, – причем с особенною силою и обстоятельностью опровергается у него материализм, – Лотце сам держится в своей метафизике спиритуалистического взгляда, который единственно реальное видит в духовном, материальное же признает за выводное из него и вторичное.

5. Душа по существу своему у Лотце определяется с формальной стороны как субстанция – в смысле единого, постоянного и независимого средоточия активных и пассивных состояний, а со стороны содержания как этическая идея; законодательною и связующею силою этой идеи душевная жизнь направляется к своему моральному предназначению.

**6.** Способности души суть различные выражения единой и тождественной природы души, заложенные в ней в качестве возможных реакций на определенные возбуждения и проявляющиеся благодаря последним. Три способности души – ум, чувство и воля не могут быть сведены к одной – основной, вопреки взгляду Гербарта. Теория трех основных душевных способностей, имея, наряду с достоинствами, и недостатки, доселе представляет в существе своем такое учение, оснований которого, по Лотце, не удалось опровергнуть новейшим взглядам.

**7.** Души разнородны по своему существу, т. е. по содержанию своей идеи, хотя по формам своего обнаружения (представление, чувство и стремление) могут быть сходны. Душа человека не тем отличается от души животных, что к ней привходит высшая добавочная способность в виде духа, а тем, что она изначала есть дух, т. е. своеобразное существо со специфическою идеею, именно, идеею этической. В основе частных отличительных черт человеческой психики лежит разум, этот глубочайший корень, из которого исходят три главные способности человека, и регулирующий центр, от которого они получают высшее, соответствующее идее человека, направление своей деятельности. В отличие от рассудка разум, с одной стороны, есть способность к составлению единого целостного взгляда на мир и на положение в нем человека и вместе способность к познанию Безусловного, так как именно идея Безусловного дает высшее единство и завершение нашему миросозерцанию, а с другой, способность восприятия высших ценностей, почему доминирующее значение чувства, как оценивающей способности, является, по Лотце, характерным для разума и почему, вместе с Кантом, у него утверждается примат практического разума пред теоретическим. Осуществление душою своего идеального предназначения достигается постольку, поскольку разум регулирует душевную жизнь во всех ее проявлениях.

**8.** Тело представляет собою, с одной стороны, орган души, а с другой, и границу, ставящую пределы ее деятельности. Взаимодействие между душою и телом состоит в том, что одно



из них вызывает в другом то, что коренится уже в природе последнего, причем самый способ этого взаимодействия нам неведом, и на долю нашего познания остается только изучение случаев, при которых изменения в одном следуют за изменениями в другом (практический окказионализм, который в спиритуалистической и панэнтестической метафизике Лотце становится однако близок к теоретическому). Не обладая в собственном смысле пластической силой, душа, как идея, тем не менее, целесообразно пользуется независимым от нее в существе своем телесным механизмом. С другой стороны, и духовные явления могут только вызываться на различных путях телесными возбуждениями из природы самой души, но не порождаться ими или быть только их трансформацией. Находясь внутри тела, душа не занимает физиологически определенного места: место ее там, где она действует, а действует она всюду, где находятся телесные элементы, с которыми она обязана и может по своей природе и предназначению вступать во взаимодействие.

9. Из трех душевных способностей главное место, по Лотце, принадлежит чувству, потому что оно наиболее характерно выражает истинную природу духа, являясь основой нравственности и оказывая сильное влияние на познание. Чувствования, проникая собою всю душевную жизнь, суть состояния удовольствия или неудовольствия, в которых дух постигает ценность происходящих в нем перемен с точки зрения согласия или несогласия их с условиями закономерного развития его внутренней и телесной жизни. Чувствования имеют между собою не количественное, а качественное различие, причем в них не только выражается субъективная оценка, но и указывается собственная ценность вещей. Чувствования отличаются от ощущений и с физиологической стороны, так как зависят от особой формы нервных процессов, и психологически, так как последние представляют собою нечто безразличное, первые же всегда затрагивают наш интерес; однако те и другие могут входить и в тесную связь между собою, причем наблюдается градация применительно к различным органам чувств. Чувствования разделяются на сенсуальные,

возникающие по поводу телесных возбуждений, и интеллектуальные, вызываемые различными сплетениями представлений и стремлений; из последних особо выделяются у Лотце чувствования эстетические и нравственные. От чувствований следует отличать сердечные состояния, т. е. настроения и аффекты, которые представляют собою более сложные, чем простые чувствования, явления, хотя чувствованиям и в них принадлежит доминирующая роль.

**10.** Ощущение, будучи пассивным состоянием, хотя и вызывается в душе возбуждениями нервной системы, однако по природе своей представляют нечто, совершенно с ними несравнимое. Специфическая энергия различных органов чувств объясняется, по Лотце, привычкою нервов к определенному роду реакции на раздражения. Соответствие между раздражениями и ощущениями в общем существует, однако, всегда останется необъяснимыми почему душа одни раздражения должна воспринимать в виде звуков, другие же в виде вкусов, запахов и т. д.; равным образом, и веберо-фехнеровский закон, по которому увеличение интенсивности ощущения идет в арифметической прогрессии, в то время, как сила раздражения возрастает в прогрессии геометрической, оставляет не решенным вопрос, не имеют ли здесь значения, кроме силы, и качественные различия в содержании ощущений, также зависящие от разницы в раздражениях. При одновременном воздействии нескольких ощущений на различные органы чувств, ощущения от этих впечатлений не сливаются химически в одно среднее состояние, но возникают в душе обособленно друг от друга, хотя различие их не сразу делается достоянием сознания. В своих ощущениях наше чувственное познание обнаруживает тенденцию видеть внутреннее существо и собственную, объективную ценность вещей, в силу которой они занимают свое определенное место в полном значения и смысла миропорядке. Объективность нашего чувственного познания, по Лотце, нужно полагать не в том, что оно должно быть копией действительности, а в том, что оно в своем содержании дает язык тому, что внешняя природа силится, но не может выразить в своих механических процессах:

не внешнее служит целью, к которой должно направляться наше ощущение, но, наоборот, светящая и звучащая роскошь чувственного познания – та цель, к которой предназначен строй внешнего мира. Существенная истина мира – в том смысле, который раскрывается в нем понятно для сердца, а те внешние свойства, в которых мы, заблуждаясь, ищем истинное существо вещей, есть только аппарат, на который опирается истинная и полноценная действительность, и наша мысль, таким образом, вообще есть орудие представлять, при восприятии, вещи не такими, каковы они есть или могут быть, а такими, каковы они должны быть.<sup>1138</sup> Спиритуалистический взгляд, по которому в основе материального лежат духовные единицы, дает Лотце возможность, не ограничиваясь субъектом, перенести эту способность к ощущениям и к наслаждению ощущаемым и в мир объективный.

**11.** Представления суть воспоминаемые образы прежних ощущений. Удаление представлений за пределы сознания не может быть объясняемо материалистически зависимостью их от нервных возбуждений или от особого телесного органа сознания: состояния бессознательности во сне, в обмороке, при повреждениях мозга и других болезненных состояниях суть чисто внутренние психические явления, в которых телесные органы если и проявляют участие, то только тем, что их ослабление или расстройство действуют на самостоятельное существо души в виде особых возбуждений, за которыми происходят в ней особые изменения чисто духовного свойства, каковыми уже и обуславливается потемнение сознания. Не может быть объяснено удаление представлений из сознания и механической теорией Гербарта, по которой представления вытесняют друг друга по мере присущей им силы и взаимной противоположности: большая или меньшая правоспособность представления к вытеснению других определяется степенью его интереса для нас, в свою очередь, обуславливаемого интенсивностью соединенного с представлением чувствования. Сознание может одновременно охватывать несколько представлений: это доказывается фактом сравнения, причем, с одной стороны, тем более представлений может войти в наше

сознание, чем более, с прогрессом духовного развития, будет установлено между ними взаимоотношений, а с другой, прочным приобретением нашей души делается та совокупность представлений, где взаимоотношение между последними устанавливается активно, и душа может воспроизвести потом этот путь установки. Репродукция известных представлений в сознании предполагает особую связь между ними или ассоциацию и в то время, когда они были скрыты от сознания. Взгляд Лотце на законы ассоциации не отличается определенностью: в более ранних сочинениях Лотце признает важное значение за законом сходства и допускает непосредственную репродукцию, в позднейших же сочинениях признает только закон одновременного или последовательного воспроизведения частей целого. Условием для воспроизведения тех, а не иных, представлений служит все, взятое в целом, состояние нашей души, ход жизни которой определяется ее специфической природою по этическому и эстетическому масштабу.

**12.** Выше механической ассоциации представлений стоит соотносящее и сравнивающее усвоение существующих между ними отношений или вообще соотносящее знание. Возможность соотношения и сравнения основывается, с одной стороны, на неизменности соотносимых членов, а с другой, на единстве сравнивающей и соотносящей деятельности субъекта. Основным недостатком теории Гербарта по вопросу о соотносящем знании заключается в том, что для деятельности соотношения и сравнения в ней недостает глаза, который воспринимал бы существующие между представлениями отношения, что душа в ней является только ареною для чисто механических процессов между последними. Яснее всего несостоятельность Гербартовой теории усматривается из анализа внимания и пространственного созерцания. Соотносящее знание вообще представляет собою не что иное, как ряд различных степеней внимания, которое в своем движении следует некоторым врожденным законам, доходящим до сознания только под воздействием опыта, и различными стадиями которого служат: созерцание пространства и времени,

в котором охватываются и обозреваются в своих взаимоотношениях члены некоторого одновременного или последовательного многообразия, рассудочная мысль, которая в своих понятиях, суждениях и умозаклечениях критически относится к познаваемому материалу, внося в него распорядок по внутреннему смыслу и устанавливая необходимую связь между представлениями на основе имеющего объективное значение закона, и, наконец, разум, который стремится дать единство, полноту и целостность нашему мирозерцанию и к которому, как к своему глубочайшему корню, сводится чрез посредство рассудка и низшие стадии соотносящего знания. Пространственные представления о положении внешних предметов приобретаются нами на пути восприятия, а на пути воспроизведения пространственности: экстенсивное всегда в душе превращается в интенсивное, и из этого последнего она, в силу присущей ей способности, реконструирует пространственный мир, в котором образы низших предметов находят соответствующие места, благодаря так называемым местным знакам: последними служат чувствования, возбуждаемые рефлексивными движениями, которые вызываются воздействием некоторой своеобразной окраски нервного раздражения, получаемой последним от того пункта нервной системы, в котором оно имеет место. Вопрос о сознательности пространственной локализации решается у Лотце не одинаково в различных сочинениях: в более ранних признается бессознательность таковой локализации, в позднейших же утверждается противоположное.

**13.** Память и течение представлений, хотя фактически и связаны с изменяющимися состояниями центральных органов, однако не обусловлены последними, как производящими причинами. Если при репродукции отдельных представлений и ассоциации их и может иногда быть необходимо содействие телесных органов, то таковой необходимости нет оснований предполагать при общих созерцаниях, которыми наш дух обладает а priori, при общих представлениях, образуемых из частных, в деятельности рассудка и разума и, наконец, в эстетических и моральных суждениях. Содействие тела ходу

душевной жизни представляет вообще только одно из влияний – среди многочисленных других, определяющих направление этого хода путем вызова в самой душе соответствующих возбуждений.

**14.** Воля, в противоположность влечению, проявляет себя тогда, когда человек не пассивно отдается течению переживаемых состояний, но с сознательной активностью или усваивает его, или же ему противодействует. Волю нельзя отождествлять с представлением будущего действия: то, что делает волю волею, есть своеобразный элемент одобрения, который заключается в чувстве ценности цели действия и которого в простом представлении последней мы не находим, хотя таковое представление само по себе и является одним из предшествующих условий волевого действия. Нельзя также отождествлять воли и с полным осуществлением желаемого: воле принадлежит только вызов тех психических состояний, которые служат исходными пунктами как внутренних, так и внешних изменений (движений), совершающихся по закономерности естественного механизма.

**15.** В самосознании субъект различает себя как я от не-я остального мира и относит к этому я, как связующему центру исходящих и входящих действий, все многообразие своих внутренних состояний. Основую самосознания служит самочувствие: только чувством определяется непосредственный наш интерес к переживаемому нами душевному содержанию, как *нашему*, и только благодаря чувству, последнее является для нас образом нашего я, абсолютно отличным от всего объективного. Самосознание не представляет изначального достояния нашей мысли: на основе самочувствия оно развивается постепенно, проходя в процессе своего роста различные стадии.

**Б. Выводы.** Главным пунктом, который Лотце хотел бы признать обоснованным его психологическими исследованиями и утвердить как научное приобретение, является, по собственному его заявлению, убеждение в сплошном различии, которым разделяется строй внутренней жизни от особенностей хода внешней природы. Не только элементы первой – иные,

чем элементы природы, – сознание, чувствование и воля не имеют никакого подобия с теми состояниями, которые наше наблюдение или указывает или заставляет предполагать в материальных массах, – но и формы деятельности, все те проявления соотносящего объединения многообразного, ценность которых нам теперь известна, не представляют никаких аналогий с теми взаимодействиями, которые мы можем проследить между материальными элементами. Как бы ни приучило нас развитие естественных наук, получившее столь широкое преобладание, считать выработанные этими науками основные представления за всюду применимые вспомогательные средства исследования, мы все же должны согласиться, что здесь – в жизни души мы вступаем в совершенно иную и новую область, своеобразная природа которой вынуждает нас примеяться к новым и особым точкам зрения. Ошибочно было бы думать, что данное требование высказывается только против материализма, который, отвергая самостоятельность духовного существа, последовательно должен также отвергать и обязательность применять новые способы рассмотрения того предмета, который не кажется ему новым: гораздо шире, говорит Лотце, распространена та же самая порицаемая нами склонность и в таких взглядах, которые, согласно с нами, опираются на допущение изначальной самобытности духовного. Настолько привыкаем мы при исследовании природы к опосредствованным действиям и к объяснению их из сложения отдельных факторов, настолько привыкаем сводить содержательные различия свойств на незначительные изменения в величине и способе сочетания однородных элементов, что у нас, в конце концов, утрачивается способность понимать все непосредственное, и нашею мыслью невольно овладевает общая мания – все конструировать, подо все подсовывать сложный механизм возникновения и существования: мы почти готовы тогда утверждать, что и внутри нас нет ничего, кроме внешнего сцепления событий, подобного той передаче движения, посредством которой во внешнем мире один элемент дает толчок другому; а что происходит в нас еще иначе – сознание, чувствование и стремление – мы почти

готовы считать только за мимолетный отблеск, который отбрасывается тем действительно происходящим в нас процессом, – готовы почти признать, если бы, однако, здесь не потребовалось еще опять того «нечто», для которого и в котором возникает этот отблеск. Да, это «нечто» действительно есть здесь: каждое отдельное проявление нашего сознания, каждое волнение наших чувствований, каждое зарождающееся решение громко говорит нам, что в нас с неотразимою и неоспоримою действительностью происходят такие явления, которые не измеримы никакою мерою естественнонаучных понятий. Пока мы все это переживаем в себе, материализм, конечно, может еще влачить свое существование и праздновать свои триумфы в сфере школы, в которой так много мыслей отрешенных от жизни; но, при этом, сами исповедники его своею живою деятельностью будут противоречить своему же ложному мнению: все они по прежнему будут любить и ненавидеть, надеяться и опасаться, мечтать и исследовать, и напрасно будут стараться убедить нас, что вся эта разнообразная игра духовных деятельностей, которой не может расстроить даже преднамеренное отвращение от сверхчувственного, есть порождение их телесной организации, или что интерес к истине, проявляемый одними, и честолюбие, обнаруживаемое другими, происходит из отправлений мозговых волокон. «Между всеми заблуждениями человеческого духа, заканчивает Лотце, самым странным мне всегда казалось следующее: как он мог дойти до того, чтобы сомневаться в своем собственном существе, которое он один только непосредственно переживает, и возвратить его себе опять в виде подарка как порождение внешней природы, – известной нам только из вторых рук, только чрез посредствующее знание именно того самого духа, который мы отрицали?»<sup>1139</sup>

Наряду, с этим отрицательным – антиматериалистическим выводом, который последовательно и, думаем, не стареющимися аргументами твердо обосновывается в психологии Лотце, следует отметить и положительный – этико-телеологический из нее вывод, проникнутый убеждением в высоком предназначении и достоинстве человеческой личности.



Утверждая, вопреки материалистам, независимость духа от материи, Лотце не во всем соглашается и со своими единомышленниками по данному пункту. И реализмом Гербарта и идеализмом Гегеля также утверждается эта независимость духа от материи, но их психологические взгляды, по Лотце, грешат тем главным образом, что отрицают или игнорируют душу самой души, если так можно выразиться. В гербартовском реализме душа представляет простую арену для механического течения и взаимодействия представлений, не направляемого какою-либо разумною идеею к определенной цели. Не отвергая существования и значения в человеческой психике механических законов, Лотце, однако, не считает душу только почвою для их осуществления: она стоит выше механического течения своих состояний, и, мотивируясь чувством, проявляет над ними свою волю в свободных комбинациях этих механических связей для осуществления общего разумного плана душевной жизни. Соглашаясь с идеализмом в этом последнем пункте, т. е. в признании разумной идеи, регулирующей душевную жизнь, утверждая, что предназначение человека состоит в том, чтобы собственною своею деятельностью стать тем, чем повелевает ему быть понятие его,<sup>1140</sup> Лотце не думает, однако, видеть в душе только одно из формальных и необходимых проявлений высшей мировой идеи, причем вся жизнь ее вводилась бы в узкие рамки общих и необходимых форм духовности: представляя один из моментов общей мировой идеи, душа, вместе с тем, существует и для себя, как существо своеобразное и самостоятельное. Она – существо своеобразное: не только особая субстанция, как центр входящих и исходящих действий, но и особая идея со специфическим содержанием – этическим, из какового содержания и следует объяснять всю статику и механику душевной жизни. Уразумения последней мы можем достигнуть не на пути восхождения от низших ее форм к высшим, а на пути нисхождения от последних к первым. Идея души в человеческой психике действительно проявляет себя в высшей способности – разуме, а чрез него и в остальных способностях низшего порядка, и кто хочет уразуметь смысл душевной жизни, тот

должен всюду предполагать и искать следов этого регулирующего разума. Не будучи только ареною для механического течения представлений, душа не есть и простой только момент в необходимом проявлении мировой идеи: она есть бытие для себя, существо, живущее собственной полносодержательною внутреннею жизнью, не только представляющее собою средоточие активных и пассивных состояний, но и сознающее себя таковым, или личное. Такой самостью душа обладает, по Лотце, только в силу особой присущей ей способности – способности *чувствования*: благодаря этой именно способности мы отличаем свое я от всякого не-я, *наше* от всего *не нашего*, благодаря ей только мы переживаем внутреннюю жизнь, как свою собственную, и оживляем теплотою сердечного интереса наши мысли и действия. В этой способности, которая в своих удовольствиях и неудовольствиях показывает душе ценность всего ею переживаемого, наш философ видит, поэтому, наиболее характерное выражение истинной природы духа, как природы этической: в чувствовании – основа нравственного, в чувствовании – корень высшей специфической способности человека – разума, который и характеризуется как воспринимающий и определяющий ценность. Благодаря этой же способности человек выполняет, по Лотце, и свое предназначение по отношению к миру объективному: в своих чувствованиях мы определяем не только ценность вещей для нас, но и ценность их в себе самих; давая чему-либо оценку в своих удовольствиях, каждое из которых специфично по своему содержанию, мы вынуждаемся собственной ценностью вещей. Было разъяснено уже во «Введении», какие отсюда открываются благоприятные перспективы для области нравственности и религии.

## Часть II. Учение Лотце о Духе Абсолютном или о Боге

Мысль о бытии Абсолютного или Бога у Лотце имеет и метафизическое и практическое обоснование. Предлагая первое, с полным убеждением в его надежности, Лотце отступает от Канта, по которому истина бытия Божия может иметь свое основание только в разуме практическом. И в своем опыте обоснования идеи Абсолютного и в раскрытии самого содержания этой идеи Лотце остается верен своему научно-философскому идеалу – примирения веры и знания и объединения их в высшем синтезе: Абсолютное метафизики у него объединяется с Личным Богом христианской религии, к идее которого должны совместно вести и доводы мысли и запросы сердца. Свои религиозно-философские воззрения Лотце, как мы уже говорили, предполагал изложить в III т. своей «System d. Philosophie». Неизвестно, в какую окончательную форму они там вылились бы, но то, что почерпаем мы теперь из Grundzüge d. Religionsphilosophie», «Mikrokosmos'a», и 1 и 2 «Metaphysik» – этих главных, – за отсутствием предполагавшегося III т. «System d. Philosophie», – источников его учения об Абсолютном или о Боге, показывает, как и для нашего философа трудно осуществима указанная задача примирения веры и знания в высшем синтезе. Рассуждения его идут собственно по двум направлениям: научно-философскому, исходящему из метафизической идеи абсолютной субстанции всех вещей и опирающемуся на доводы рассудка, и религиозному, исходящему из христианской идеи Личного Бога и имеющему удовлетворить запросам сердца. Явная попытка объединить то и другое в высшем синтезе, именно в панентеистическом мировоззрении, есть, но она не может быть признана достаточною для своей цели. Если провести последовательно начала, положенный в ее основу, то или те или другие запросы остаются неудовлетворенными: где берет верх метафизика с логическими доводами, там остается без удовлетворения сердце, и наоборот: полное признание прав

последнего не мирится с доводами метафизики. Как бы то ни было, но предпочтительное внимание христиански настроенный философ отдает, как и всегда, интересам сердца, пред голосом которого отступает последовательность метафизических выводов. Вот почему учение его о Боге, не приведенное в строгую систему и неудобоприемлемое со стороны метафизической, содержит много ценных мыслей в тех своих частях, которые продиктованы запросами христиански верующего чувства философа.

Факт, из которого исходит Лотце в своем метафизическом обосновании бытия Абсолютного, есть факт взаимодействия между вещами. Но прежде, чем излагать принадлежащее самому Лотце доказательство бытия Божия, необходимо выяснить его взгляд на ранее уже существовавшие формы такого доказательства.

## Глава I. Доказательства бытия Божия

## §1. Общий взгляд на доказательства бытия Божия

В доказательствах бытия Божия разум пытается решить существенную часть задачи разъяснения и защиты содержания веры. Несправедливо было бы укорять эти попытки в том противоречии, что высшее, по собственному их предположению безусловное, они думают вывести, однако, как необходимое и обусловленное следствие, из истин, сила которых, как оснований доказательства, должна быть первичнее и принципиальнее, чем действительность ими доказываемого. Хотя доказательства эти и не всегда избегают такой ошибки, однако, как и всякие обратные заключения от следствий к основаниям, они имеют только тот смысл, чтобы вывести наше *познание* начала (а не самое начало) из данных его следствий, и в этих именно видах предполагают безусловную полносильность связующей весь мир истины, которая позволяет первое по существу угадывать по последнему в наличной действительности. Однако выполнение этого предприятия, по-видимому, доказывает, что человеческому разумению не в достаточной полноте даны те факты действительности, в которых оно нуждается, чтобы, под руководством общих принципов разума, точно и вполне достигнуть предположенной цели, не говоря уже о тех случайных заблуждениях, в которые оно впадало на пути к ней от недостаточной критики своих собственных требований.<sup>1141</sup> Главный недостаток в опытах доказательства бытия Божия, по Лотце, в том, что в них, с одной стороны, нет доказуемой связи между посылками и заключением, а с другой, они оставляют крайне неопределенным то, действительность чего утверждают в заключении. Поэтому Лотце и ставит себе задачей, во-первых, показать, исходя из каких пунктов, мы можем с полным основанием доходить до утверждения действительности превышающего всякий опыт высшего начала, а, во-вторых, в каких более точных понятиях должно быть мыслимо это начало, до которого мы доходим на указанном пути.<sup>1142</sup> Но выполнение

этой задачи он предваряет, как сказано, разбором существующих главных типов доказательств бытия Божия.

## §2. Онтологическое доказательство бытия Божия

На первом месте обычно ставят *онтологическое* доказательство, которое у Ансельма Кентерберийского излагается приблизительно в такой форме: если мы мыслим величайшее или высшее существо таким образом, что уже не можем мыслить более великого, сравнительно с ним, существа («quo majus cogitari nequit») и однако представляем это существо еще *недействительным*, то равное ему существо, которое мы вместе с тем мыслим и *действительным*, являлось бы для нас большим и высшим, чем первое. А отсюда уже не первое, но это второе в действительности было бы тем, «quo majus cogitari nequit». Но из такой формулировки онтологического доказательства следует только то, что если мы хотим мыслить существо, которое во всех отношениях представлялось бы нам высшим и величайшим, то мы всегда должны его *мыслить* как действительное и *не мыслить* как *недействительное*. Однако при этом совершенно оставляется в стороне, не приводит ли наше стремление мыслить такое существо к совершенно пустому мысленному образу, иначе говоря, *есть ли* такое существо, которое, если оно должно быть *мыслимо*, то может быть *мыслимо*, конечно, только как *действительное*.

У Декарта и его последователей это доказательство получает более школьную формулировку. Можно различать существо, понятие которого не включает в себе действительного существования, которое, напротив, без ущерба для своего понятия, может быть *мыслимо* как существующим, так и не существующим, и существо *всесовершеннейшее* или *всереальнейшее*, в понятии которого заключается то, что оно не может *не быть*, потому что существование принадлежит также к тем совершенствам, катие оно должно соединять в себе по своему понятию. Но это различие ошибочно: понятие *всякого* существа, которому мы приписываем какие бы то ни было предикаты, совершенно также включает в себе представление своей действительности, так как без последнего эти остальные



предикаты не имели бы никакой точки опоры, благодаря которой они могут быть мыслимы: напр., предикаты ощущения и движения, приписываемые нами живому существу имеют смысл только в том случае, если то, чему они принадлежат, мыслится как действительно существующее, ибо недействительное, а только мыслимое, не может ни ощущать, ни двигаться. Но из того, что *понятие* такого существа предполагает понятие, или допущение или требование его действительности, чтобы понятны были его остальные предикаты, еще не следует, чтобы всему содержанию этого понятия соответствовало что-либо в действительности. Тоже нужно сказать и о существе всереальнейшем. Можно рассматривать его существование или как отдельное совершенство, которое прибавляется к другим, чтобы завершить число их, или как предположение, без которого бессмысленны все другие совершенства: в обоих случаях из того, что требование этого существования заключено в *понятии* существа, еще отнюдь не следует, что *этому понятию в его целом*, вместе с заключающимся в нем представлением существования, *принадлежит какая-либо действительность*.

Эти рано признанные и, между прочим, подробно выясненные Кантом, недостатки лишают онтологическое доказательство всякой доказательной силы. Но и то, к чему оно приводило бы, если бы имело эту силу, еще слишком неопределенно, и нужно дальнейшее доказательство, чтобы это высшее или величайшее, «*quo majus cogitari mequit*», совпадало бы с религиозным понятием Бога.<sup>1143</sup>

Однако Лотце указывает и ценную сторону этого доказательства. Если оно не имеет логически-доказательной силы, то высказываемая в нем мысль представляет собою отнюдь не заслуживающее пренебрежения и весьма живое выражение того непосредственного убеждения, на котором основываются все религиозные стремления, – именно той уверенности, что все, мыслимое нами в качестве полноценнейшего, высшего и величайшего, не может быть только простым мысленным образом, но, если что, то *именно оно* имеет право на несомненную веру в его действительность.<sup>1144</sup> Ведь, что же было бы тогда, если бы и в

самом деле мыслимое нами всесовершеннейшим было, в качестве мыслимого, ниже какой бы то ни было действительности? И почему эта мысль может так нас беспокоить? Очевидно, в силу некоторой непосредственной уверенности в том, что величайшее, прекраснейшее и полноценнейшее должно быть не мыслью только, но и действительностью: невыносимо было бы думать об идеале, что это такое представление, которое, хотя и порождается работою мысли, но в действительности не имеет никакого существования, никакой силы, никакой реальной значимости. Не из совершенства совершенного, таким образом, выводится здесь, как ближайшее логическое следствие, его действительность, но без окольного пути умозаключения непосредственно ощущается невозможность его небытия, а вся видимость силлогистической обосновки служит только к тому, чтобы яснее сделать эту непосредственную достоверность. Если бы величайшее не *существовало реально*, то оно не было бы *величайшим*, а ведь не может не быть величайшего из всего, что мыслимо.<sup>1145</sup> Итак, неудачная, как доказательство, мысль онтологического аргумента выражает зато смысл *религиозной аксиомы*: *высшая ценность и действительность* сопринадлежны.<sup>1146</sup> Но при всей важности и ценности этого убеждения, доказать логически его внутреннюю необходимость невозможно: как не логически доказывать, а только непосредственно переживать можем мы, что нечто прекрасное прекрасно или что такое-то настроение находит себе одобрение в совести, так же точно не можем мы доказать из какой-нибудь общей истины, почему мы полноценному прилагаем право на действительность: и достоверность этого права принадлежит, напротив, к тем внутренним переживаниям, которые потом подлежат разработке со стороны посредствующей, умозакрывающей и определяющей деятельности нашего познания. В качестве такой же непосредственной уверенности лежит это убеждение и в основе онтологического доказательства.<sup>1147</sup>

### §3. Космологическое доказательство бытия Божия

Второе доказательство, космологическое или «a contingentia mundi», сводится, в очень различных формах своей формулировки, к следующему: в мире есть много вещей, понятие или, вернее, определяемая понятием природа которых не включает в себе необходимо их действительности. Так как они, следовательно, не противореча своей природе, могут и *не быть*, то бытие их нуждается в некотором, вне их лежащем, условии, которым оно и положено. Но если бы такие условия лежали в подобных же «случайных» вещах, то требовались бы опять новые условия для этих условий и т. д. Чтобы окончательно завершить этот ряд условий, необходимо, чтобы, коль скоро существует *случайное*, существовало бы также и нечто *безусловное*, действительность которого зависит уже не от другого, но от собственной его природы или заключается в последней. Отсюда уже потом различным образом пытаются доказать, что только *всесовершеннейшее* существо способно к тому и достойно того, чтобы занять это место «*необходимо и безусловно* сущего». <sup>1148</sup> Итак, из случайности и условности всего мира заключает космологическое доказательство к существованию необходимого и безусловного существа, и только в абсолютно совершенном существе оно находит возможным видеть это безусловное. <sup>1149</sup>

Это доказательство содержит столько двусмысленностей, что полезно и необходимо сначала определить употребляемые в нем отдельные понятия.

А) Если «случайными» называют те вещи, из понятия которых не следует с необходимостью их действительность, то уже рассмотрение онтологического доказательства показало нам, что это, совсем не соответствующее словоупотреблению, наименование не ограничивается отдельными вещами мира, но может быть распространено на все действительное, даже и на всереальнейшее существо, если таковое существует; так что сразу является невозможным путем этого ошибочного различия между «случайным» и «необходимым» существом прийти к

доказательству бытия Божия. – С большим соответствием словоупотреблению называем мы «случайным» то, что в процессе выполнения известной цели возникает *непредвиденно*, что, следовательно, само не требуется целью, но вытекает из природы употребляемых для ее достижения *средств*, потому что последние, кроме свойств, служащих нашему намерению, всегда имеют еще и другие, безразличные для нашей цели или даже противодействующие ей свойства, которые, однако, раз они существуют, неизбежно действуют и со своей стороны, насколько это возможно для них по общим законам. Перенесенное на ход природы, вследствие того, что мы предполагаем в нем намеренный план общей связи, случайное обозначает собою все, что считается нами не целью природы, но только неизбежным последствием тех средств и законов, которыми природа действует в каждый данный момент. Будучи бесцельным, случайное имеет основания и причины, которыми оно производится, только в общей связи действительности. – «Случайною», затем, называется, в отношении к *общему закону* или к *общему родовому типу*, всякая особенность отдельных явлений или индивидуумов, которая, без ущерба закону или типу, может проявиться и в ином виде, завися только от определенных обстоятельств и побочных условий, при которых те законы находят свое применение. – Наконец, имя «случайного» совсем почти сделалось определением ценности; его очень часто употребляют для обозначения всего, что в своем действительном существовании, по-видимому, не оправдывается свойственною ему ценностью, своею идеею или смыслом, ради которого оно должно существовать.

В) Точно такую же двусмысленностью страдает и понятие *необходимого*. Несомненно, «необходимо» только условное: оно – *мысленно* необходимо, если представляет собою следствие из основания, оно – *фактически* необходимо, если является действием данной причины. Напротив, совершенно неосновательна привычка называть «необходимым» само то безусловное, которое должно быть предположено в качестве исходного пункта для условного: «необходимо» только *для нас предположение* или *признание* его действительности; само же

оно существует только *фактически*, и действительность его не требует зависимости от какого-нибудь условия. Вот почему совершенное недоразумение и путаницу понятий представляло бы собою требование мыслить Бога не только действительно существующим, но и долженствующим быть: все религиозные потребности вполне были бы удовлетворены доказательством его действительности, а желать доказывать его необходимость было бы не только совершенно бесполезным превышением наших требований, но, как сказано, и противоречием. Оба эти понятия «безусловного» и «необходимого», таким образом, совершенно исключают друг друга: если от «случайного» идем к необходимому, то не находим, в качестве завершительного пункта, «безусловного»; если идем от «случайного» к безусловному, то никогда не можем дойти в конце концов до «необходимого». – Объяснение такого недоразумения в том, что в словоупотреблении название «необходимого» также сделалось обозначением *ценности*: мы так называем все то, ценность чего столь велика, что мы не можем решиться, чрез предположение его недействительности, запутаться в разностороннем внутреннем разладе наших мыслей; если случайным называется то, что хотя и существует, но не имеет никакого смысла, ради которого оно должно существовать, то необходимо то, что хотя и не должно непременно быть, но что столь безусловно полноценно, что своею ценностью кажется заслуживающим и безусловного существования: только в этом смысле и можно требовать, чтобы высшее начало мира было необходимым.

На основании таких определений понятий «случайного» и «необходимого» Лотце находит, что космологическое доказательство должно отправляться не от «случайного», а от «условного», т. е. от того факта, что миротечение представляет нам далеко не неизменное, но очень многоизменчивое, при известных обстоятельствах то возникающее, то исчезающее, следовательно, связанное с условиями существования. К этому «условному» с правом можно постулировать «безусловное», но нет никакого права рассматривать последнее как «необходимое», так как оно, в противоположность условному,

которое только одно и необходимо, может быть рассматриваемо лишь как нечто «фактическое», «абсолютно и беспричинно существующее».

Что касается второй половины космологического доказательства, т. е. мысли, что только всесовершеннейшее существо может быть безусловно и необходимо сущим, то следует сказать, что и совершенство тогда только представляет собою недвусмысленный предикат, когда обозначает согласие между природою предмета и некоторым масштабом, который обязателен для этой природы. Только недостаток в выполнении обязательного есть несовершенство, а не то, чтобы несовершенно было все, в чем не встречается какого-нибудь мыслимого превосходства. Если же мы и в этом последнем случае говорим о несовершенстве, то это зависит от того, что и имя совершенного также утратило свое теоретическое значение согласия с некоторым масштабом, но сделалось самостоятельным обозначением непосредственно похвального и самоценного. Обращаясь теперь к мысли о том, что только существо всесовершенное может быть безусловно сущим, следует сказать, что ни совершенство само по себе не связаны с безусловностью, ни несовершенство с условностью. Конечно, что не удовлетворяет обязанностям своей собственной природы, т. е. несовершенно в вышеуказанном смысле, то может быть и условным, если предположить, что от достижения своего предназначения оно удержано чуждою силою; но простое отсутствие мыслимой красоты и совершенства отнюдь не доказывает само по себе зависимости или условности несовершенного в этом последнем смысле.

Если, таким образом, космологическое доказательство может заключать только от обусловленности и обусловленной необходимости всякой отдельной реальности в мире к последней реальности, которая, не будучи обусловлена другою, абсолютна по своему бытию и содержанию и может быть рассматриваема вместе с тем как основа всякой отдельной реальности по ее бытию и содержанию, то из такого смысла этого доказательства ясно, что оно собственно силою доходит не до религиозного понятия о Боге, а только до

метафизического понятия о безусловном. Это во-первых. А во-вторых, оно само по себе не может установить и единства этого безусловного, равно как не может опровергнуть предположения о неопределенном множестве мировых начал, множестве безусловно реальных существ, в которых, с другой стороны, исследование природы будет надеяться гораздо легче найти основу объяснения для разнообразных явлений, чем в единстве высшего начала. Ведь собственно, в чем мы должны видеть это искомое безусловное, мог бы решить один только опыт: если ход мира таков, что его внутренняя связь может быть объяснена только чрез предположение о *едином* безусловном начале, то таковое *единое* и следует допустить. Но чтобы это было именно так, космологическое доказательство отнюдь не устанавливает: требовалось бы новое доказательство, чтобы заполнить этот пробел. И, наоборот, если ход мира таков, что его связь делает необходимым предположение *множества* безусловных элементов, то нужно отдать предпочтение уже этому предположению; оно, как сказано, действительно и предпочитается естественными науками.<sup>1150</sup>

#### §4. Телеологическое доказательство бытия Божия

Общая мысль третьего – *телеологического* или *физико-телеологического* доказательства бытия Божия та, что *определенный* род связи условий в мире может быть рассматриваем только с точки зрения осуществляющейся в нем преднамеренной цели и потому предполагает высшую творческую мудрость, которая знает и осуществляет это намерение. Чтобы быть убедительным, этому доказательству следовало бы строго выполнить много требований, которым на самом деле оно может удовлетворить только с различной степенью вероятности. Оно, во-первых, должно было бы показать, что в мире действительно есть такая целесообразная связь, которая *не может* возникнуть из непреднамеренного взаимодействия сил, а должна произойти только из преднамеренности разума. Но, прежде всего, предположение целесообразности мира есть только *толкование* фактов, а не их неподдельное эмпирическое выражение. *Факт* состоит только в том, что совокупностью действующих в природе сил производится множество существ, иногда очень сложных, которые способны к самосохранению и продолжению рода, и что связь событий в общем всегда порождает такие условия, при которых может повториться снова образование и дальнейшее существование этих существ. *Произвольным*, напротив, будет сказать о каком-нибудь произведении, что оно не неизбежный только результат предшествующих ему обстоятельств, но продукт намерения. Ведь всякое намерение, даже если оно и действительно есть, осуществляется не само собою, но всегда только реальными *средствами*, которые так комбинируются, что, следуя общим законам, должны неизбежно произвести требуемый результат даже и в том случае, если бы он не был преднамеренным или даже *противоречил* намерению. Затем, необходимая для этого комбинация средств возникает не сама собою – в силу простого приказанья намеревающегося, но должна быть *устроена*, и именно таким путем, что реальным силам дается возможность действовать на



те средства, чрез которые они, по общим законам опять, вынуждаются вступить в новую комбинацию, необходимо производящую желательный результат. Но отсюда, хотя это и в высшей степени невероятно, однако все же остается всегда возможным, что непреднамеренный ход природы сделал сам собою все те шаги, которые он должен был бы сделать под руководством намерения, чтобы осуществить целесообразное, что все, привносимое для осуществления цели намерением, может быть в каждом случае возмещено сочетанием ненамеренно действующих сил. И, наоборот: какой бы продукт природы мы ни пожелали взять, всегда можно доказывать, *раз на него смотреть как на цель*, что причины, его произведшие, должны быть рассматриваемы в качестве целесообразно комбинированных средств к этой цели, т. е. каков бы мир сам по себе ни был, с такою привычкою истолкования всегда можно найти в нем общую целесообразность. Конечно, можно поставить вопрос: каким образом эти бесчисленные, слепые и чуждые намерения элементы поставляются в такие отношения, что в сочетании своем дают этот именно определенный мир, и не говорит ли это за то, что должна быть особая сила, которая, предъизбрав именно этот мир, поставила их в соответствующие отношения? Однако, отвечает Лотце, нельзя предполагать, с одной стороны, бесчисленные мировые элементы, а с другой, оставлять их вне всяких отношений друг к другу. Чтобы эта мысль была вообще мыслима во всей своей полноте, должны быть также предположены как первоначально данные и определенные, с исключением других возможных, отношения между элементами, и тогда уже не будет места для вопроса, какой именно из них должен возникнуть мир и какая сила выбрала из возможных миров именно этот. Спрашивать, почему именно эти определенные отношения первоначально даны, также нелепо, как спрашивать, почему вообще есть нечто, тогда как не лучше ли, чтобы не было ничего. – Не лучше удастся выполнение и второго требования от телеологического доказательства, именно требования показать, что целесообразность не только встречается здесь или там местами, но проникает стройно и безъизъятно весь мир, что,

следовательно, в нем не только совершаются разумные дела, но единство высшего намерения простирается решительно на все. Как недостаточно наше действительное опытное знание, чтобы дать такое показание! Как много является для нас совсем необъяснимого, бесцельного, даже препятствующего уже предположенным целям! Немногие блестящие примеры хотя отчасти, по крайней мере, постигаемой нами гармонии, представляемые преимущественно царством живых существ, способны, правда, уже существующую веру в Бога усилить убеждением, что также и в том, чего мы еще не разумеем, может целесообразно действовать единство той же самой мудрости. Но кто хочет таковую веру приобрести и *обосновать впервые*, для того эта гармония, которой только *надеются* найти и которой так сильно противоречат непосредственно наблюдаемые факты, вообще вся эта эмпирически познаваемая целесообразность, не может служить исходным пунктом для доказательства. Не говоря уже о существовании зла в мире, действительно впечатление от природы таково, что, хотя в ней есть много зародышей гармонического развития, однако фактически таковое развитие в каждом отдельном случае отклоняется от своей истинной цели множеством препятствий и расстройств, смысла которых нельзя указать, а очень часто прямо прерывается. Из этих фактов еще можно было бы, если мы вообще уже имеем основания предположить действующие с намерением мировые причины, обосновать с вероятностью бытие только множества духовных сил или божественных существ, из которых каждое стремится целесообразно организовать особую область природы и разнородная власть которых, хотя и доходит до известного общего согласия, однако не обходится без случаев раздора и не представляет безызыятной гармонии. – Третье требование от телеологического доказательства состоит в том, чтобы показать, что творческая мудрость нигде не находит противодействия при проведении своих намерений и нигде не вынуждается также к произведению того, что безразлично для ее намерений: ведь только в таком случае эта мудрость была бы вместе и всемогуща. Удовлетворить этому требованию препятствуют не

только недостаточность опытного знания, но и внутренние затруднения: не только наблюдение показывает нам много такого, что, по крайней мере, для нашего ограниченного познания понятно лишь как случайный и побочный результат борьбы образующего намерения с независимой и противодействующей природой образуемого материала, но и наше обычное размышление. не умеет выяснить себе понятие намерения, но противопоставляя ему мысленно независимого материала, в обработке которого оно находит свое осуществление. А отсюда все эти соображения о целесообразности приводят нас только к понятию мироустроителя, а не к искомому нами понятию Творца, рассмотрение же всех трех требований показывает, что путем телеологического доказательства не может быть установлена ни мысль о творческом *намерении* вообще, ни мысль о *единстве* этого намерения, ни наконец, мысль о его *всемогуществе*. – Есть еще четвертое требование, предъявляемое к телеологическому доказательству, – показать безусловную ценность и святость тех целей, осуществление которых мы видим состоявшимся в мире. Насколько неудачно выполняется это требование, этому научает нас простой взгляд на развитие тех учений, которые пытаются его выполнить. Часто философия выдавала нам за высшие и безусловно святые цели мира нечто такое, в чем живое чувство не находило никакой ценности. Вследствие этого телеологическое доказательство лишено логически убедительной силы само по себе, как бы ни велика была действенность, с какою оно объединяет лучшее в нашем миропознании для усиления наших религиозных убеждений.<sup>1151</sup>

Также, как и два предшествующих доказательства, и телеологическое в конце концов опирается на ту же непосредственно переживаемую достоверность высших ценностей. Эта собственно достоверность и выводит значение телеологического доказательства за пределы того, на что фактически уполномочивают его недостаточные в сущности предположения. После того, как господство целесообразно действующих, полных значимости нравственных сил подтверждено опытом, хотя в малой только части мира,

молчаливое расширение этого опыта до утверждения, что весь мир безъизъятно проникнут мудростью, красотой, благом и совершенством, основывается в данном случае не на логической только ошибке обобщения истины, которая имеет значение только частное: оно поддерживается живым чувством, что только именно этому всесовершеннейшему и величайшему подобает совершенная и всеобъемлющая действительность.<sup>1152</sup>

Из Лотцевой критики существующих доказательств бытия Божия мы можем видеть, что здесь он в общем разделяет точку зрения Канта, поскольку отвергает их теоретическую состоятельность и поскольку опору их действительности на религиозное сердце указывает в разуме практическом или, выражаясь языком нашего философа, в чувстве полноценности идеи Божества, чувстве, которое непосредственно переживается человеком и непосредственно заверяет истинность переживаемого. Какое значение мог придавать Лотце этому практическому обоснованию, мы можем видеть уже из того, как он смотрит на основы достоверности предпосылок разума вообще.<sup>1153</sup> Однако наш философ, как мы уже говорили, отступает от Канта в том, что считает возможным и логически доказать бытие Божие. К этому доказательству его мы и переходим.

## §5. Доказательство бытия Божия из факта взаимодействия вещей

Мы видим, что почти всякому опыту оправдать или сообщить другим основные истины религиозного убеждения служит в качестве введения положение, что, если есть условное, то должно быть и безусловное, что если есть изменчивое, должно быть и вечное, если есть многое и могущее быть иначе, то должно быть и единое, необходимое. Ни одному из этих кратких тезисов не легко указать связь между первым и последним положением, как видно уже из разбора трех доказательств бытия Божия. Не легко, однако не невозможно, и Лотце теперь со своей стороны хочет, стоя на метафизической почве, решить ту же задачу, т. е. установить те оправдательные звенья, которые соединяют одно положение с другим, и через то выяснить, какое фактическое основание лежит в содержании одного представления, чтобы действительность его ручалась за действительность содержания противоположного представления.<sup>1154</sup>

Обычный взгляд понимает под бытием не что иное, как «стояние в отношениях».<sup>1155</sup> Лотце, в противоположном Гербарту,<sup>1156</sup> соглашается в данном случае с обычным взглядом. Если, по взгляду Гербарта, каждое реальное существо в своем собственном чистом бытии совершенно безотносительно, хотя в действительности и может вступать в отношения с другими, то Лотце требует только, чтобы это признанное Гербартом возможным, в виде уступки, стояние в отношениях считалось единственным видом действительного бытия, а то чистое бытие, напротив, рассматривалось как никогда и нигде не встречающееся: в фактической действительности нет ничего, что существовало бы или могло бы существовать в своем чистом бытии изолированно от всяких отношений. «Но раз ничего не *существует*, что не стояло бы в отношениях, то это значит: стояние в отношениях принадлежит к понятию и существу *сущего*».<sup>1157</sup> Как же понимать ближе это отношение между существующими вещами? Объективное

отношение между вещами, говорит Лотце, представляет нечто большее, чем просто «отношение» в прямом смысле слова: оно существует не между вещами, но в них – непосредственно, как взаимное страдание и действие, которое они производят друг на друга или испытывают друг от друга.<sup>1158</sup>

Теперь вопрос в том: как же одна вещь *a* в состоянии действовать на другую *b*?

На это отвечают, прежде всего, те взгляды, по которым при взаимодействии от *a* к *b* нечто переходит («Causa transiens», «Influxus physicus»). Под этим «переходящим» можно разумеать или некоторую материю, или же силу, состояние и т. п. Если предположить, что переходит такое реальное, которое способно к субстанциальному существованию, т. е. некоторая вещь может отделиться от *a*, с которым оно было соединено, и соединиться с *b*, к которому оно переходит, то, – не говоря о других недоумениях, соединенных с этим предположением, – в таких случаях или нет собственно никакого действия, а происходит простая перемена места, или же, если *b* испытывает некоторое изменение, то последнее начинается лишь тогда, когда переходящий элемент уже закончил свой путь к нему, и, следовательно, не может быть объяснено ни чрез этот переход, ни чрез какой-либо новый между указанным элементом и *b*. – Если же полагают, что переходят от *a* к *b* не вещи, по состояния, силы или действия, то метафизика с правом возражает на это, что все подобные атрибуты мыслимы только как принадлежности субстанции и не могут отделиться от *a*, которого состояния и деятельности они составляют; что ни на одно мгновение, далее, не могут они существовать между *a* и *b*, хотя как состояния, но состояния *ничьи*: что, наконец, если они могут переноситься на *b*, то опять нужно было бы разъяснить, как они делаются состояниями *b*, т. е. как они могут действовать на *b*. – Впрочем, при объяснении взаимодействия таким путем, употребляют в конце концов неопределенные выражения, допуская, напр., что от *a* к *b* переходит «влияние» или «действие»; но ясно, что это – простые обозначения, а отнюдь не решение проблемы.<sup>1159</sup>

Другие известные в истории философии попытки объяснить взаимодействие представлены такими теориями, которые собственно отрицают вообще *действие* между вещами, объясняя иначе наблюдаемую в опыте последовательность явлений: таковы теории *окказионализма* и *предустановленной гармонии*.

По окказионалистическим теориям, а не производит никакого действия на *b*, но только возникшее в *a* состояние с представляет собою «случай», благодаря которому по вечным и всеобщим законам в *b* всякий раз должно наступить определенное изменение *d*, каковое и есть то, что мы обыкновенно называем действием *a* на *b*. Сразу однако видно, что «случай», который не может быть использован, уже не есть случай, а чтобы ему быть использованным, он должен быть ведом тем, которые должны его использовать, иначе говоря, тем элементам, которые должны по нему направлять свои действия.<sup>1160</sup> Чтобы случай *U* мог служить поводом к возникновению явления *e*, нужно предположить, что существо *B*, в котором должно появиться это *e*, от присутствия случая *U* возбуждаются иначе, чем при его отсутствии или от присутствия случая *F*, т. е., следовательно: *A* должно каким-либо образом подействовать на *B*, чтобы *B* могло возбуждаться состоянием *U*, как «поводом» к своему собственному изменению.<sup>1161</sup>

Есть другая – «утонченная» форма окказионализма, которая появление состояния *F* в *B* по случаю *D* в *A* хочет объяснить существованием всеобщих естественных законов. На самом деле, раз существует определяемое естественными законами отношение между *A* и *B*, являющееся полной причиной определенного следствия *F*, то к чему же мы должны искать еще какого-то дополнения, чтобы обусловить наступление этого следствия? Какая сила в мире может задержать осуществление всеобщего естественного закона, если выполнены все условия, с реализацией которых связана реализация следствия? На это Лотце отвечает, во-первых, что само по себе невозможно приписывать самостоятельное существование общим законам, вне вещей и событий, и, во-вторых, что если мы мыслим о законе как в себе самом

полносивильном, то эта полносивильность закона только гипотетическая, а не фактическая: иначе он был бы не законом, а вечным фактом. Отсюда, если движущая сила осуществления его идет от самого закона, то последний должен данным случаем своего применения возбуждаться к обнаружению своей силы и, вместе с тем, находиться в ином состоянии, чем в случае неприменимости, т. е. мы должны предположить некоторое производимое на самый закон действие, чтобы при посредстве силы закона избежать действия самих вещей друг на друга. Если мы, наконец, оставим эти странные представления, по которым закон трактуется как вещь, способная к действию и страданию, и допустим, напротив что повеление закона вещи должны принять в себя, чтобы его выполнить, то *A* и *B* должны в тот момент когда они находятся в отношении *C*, заметить нечто из этого факта и иначе быть им затронутыми, чем если бы они находились в другом, теперь не существующем, отношении *D*. Все это приводит к тому, что ни значимость общего закона, ни простой факт отношения между вещами недостаточен, чтобы объяснить без посредства действия какое бы то ни было возникающее новое следствие: напротив, чтобы то и другое имели место, они уже предполагают таковое действие.<sup>1162</sup>

Если факт взаимодействия существует и если, однако, нельзя понять, почему некое самостоятельное *B* должно направляться совершенно различным от него некоторым *A*, то остается еще третий опыт – найти посредствующее существо, которое могло бы производить соответствующие изменения в *A* и *B*, т. е. видимое взаимодействие. Именно предполагают необходимым в данном случае постоянное содействие Божие: *A* не может, конечно, одно само по себе действовать, но Бог положил себе самому закон – всякий раз, когда в *A* происходит состояние *a*, производить в *B* состояние *b* и наоборот. Но выражаемый в *такой* форме, этот взгляд представляет собою только ненаучное прибежище к иеисследимому всемогуществу Божию, которое сумеет устроить то, чего мы даже и мыслью постичь не можем. И если рассмотреть это утверждение ближе, то можно сказать, что оно собственно *дважды предполагает* тот



самый загадочный процесс действия, который хочет объяснить. Ведь и Бог должен в тот момент, когда осуществляется  $a$ , этим фактом иначе аффицироваться, чем фактом его неосуществления. Следовательно,  $a$  это должно сначала подействовать на Бога, а происшедшее чрез это изменение в Боге будет уже для Него основанием произвести также в этот момент  $b$  в  $B$ , т. е. Бог должен действовать на  $B$ . Но поскольку теперь отношение, в каком Бог стоит к вещам  $A$  и  $B$ , остается неопределенным, и принимается во внимание только бесконечно высокое значение Божие, само по себе здесь ничего не объясняющее, постольку действия  $A$  на Бога и Бога на  $B$  остаются столь же непонятными, как и непосредственное действие  $A$  на  $B$ .<sup>1163</sup>

Сродную с окказионалистическими теориями попытку объяснить взаимодействие вещей представляет учение о *предустановленной гармонии*, принадлежащее Лейбницу. По этой теории, все последовательные ряды внутренних изменений всех существ так приспособлены друг к другу, как совершенно одинаковый ход двух часов, и отсюда существа кажутся действующими друг на друга, хотя каждое, совершенно независимо от других, производит только свою собственную мелодию,<sup>1164</sup> подчиняясь навсегда предустановленным законам миропорядка. Но, во-первых, как уже сказано, тщетно было бы представлять какой-то порядок отрешенным от вещей, в изменениях которых он только и может иметь свою действительность. Во-вторых, если исход всех, даже мельчайших событий был бы предустановлен с неизменной твердостью, то допущение предустановленной гармонии еще могло бы обозначать существующий факт, хотя все же ничего не объясняло бы. Но гармония, которая, как всеобщий закон, предопределяла бы необходимые последствия только случайно наступающих событий, невозможна. На самом деле, ведь как скоро изменение какого-нибудь элемента мира (а ведь в таковом изменении и состоит, в конце концов, каждое из этих последствий) должно соответственно следовать за каким-либо событием, которое то случается, то не случается, – следовать всегда неизбежно, как только оно случится, то означенный

элемент уже должен быть в состоянии чрез страдание, претерпеваемое от этого события, различать наступление последнего от ненаступления, а это значит только то, что процесс действия, который хотели заместить предустановленной гармонией, является необходимым для понимания ее самой,<sup>1165</sup> и самая связь вещей по всеобщим законам является для нас необходимою только при том обычном предположении, что миротечение есть постепенный процесс, производимый действием.<sup>1166</sup>

Результат доселе сказанного тот, что понятие действия вполне необходимо и неизбежно, но что само действие невозможно, поскольку два существа *A* и *B* рассматриваются как равно первоначальные, друг другу совершенно чуждые и самостоятельные существа, из которых каждое может существовать независимо от другого или от общего им третьего. Нельзя понять, в чем состоит этот переход обособленных вещей от безучастности к метафизическому общению, и всегда остается противоречие, что вещи, которые нисколько не касаются друг друга, должны, однако, так друг друга касаться, что одной должно быть дело до другой и одна в своих собственных состояниях должна направляться соответственно другой. Это предубеждение на счет самостоятельного существования вещей нужно оставить: множества независимо друг от друга существующих вещей не может быть, но все элементы, между которыми возможно взаимодействие, должны быть рассматриваемы как части некоторого единого истинно сущего. Таким образом, первоначальный плюрализм нашего мировоззрения должен клониться к монизму, благодаря которому всегда непонятное переходящее действие переходит в имманентное.<sup>1167</sup> Только в том случае, если отдельные вещи не витают самостоятельно, или затерянные в пустоте, чрез которую невозможно достигнуть никакому отношению, или же связанные лишь сходством своей природы, только в том случае, если все они, будучи конечными единицами, суть вместе с тем, однако, только части единой, все их объемлющей, их внутренне в себе сохраняющей, бесконечной субстанции, которая образует основу и их природы, т. е. того, что они такое,

и их бытия, – только тогда возможно их взаимодействие или что мы так называем. Ведь только в этом случае изменение, которое испытывает одна из них, будет вместе с тем состоянием бесконечного, и не будет нужды порождать это состояние чрез непроходимую бездну; только тогда следствие, которое из этого состояния возникает в бесконечном сообразно с истиною его собственной природы, может явиться вместе с тем как изменение других отдельных вещей, не нуждаясь ни в каком еще новом процессе, который бы его в них порождал.<sup>1168</sup> Если, напр., мы обозначим как *M* единую истинно сущую субстанцию, а как *A*, *B* и *R* те отдельные вещи, в которые для нашего наблюдения и представления каким-то образом распадается единство того *M*, именно: *A* и *B* – это вещи, подлежащие нашему наблюдению, а *R* – сумма остальных, о которых мы можем судить по аналогии, – то единственным посредством, благодаря которому за изменением в *A* могут следовать изменения в *B* и *R*, служит тождество *M* с самим собою и его возбудимость, не выносящая изменений в *A* без того, чтобы не восстановить опять тождества природы *M* путем уравнивающих изменений в *B* и *R*.<sup>1169</sup> Мы должны полагать о *M* ведь только то, что утверждаем о всяком отдельном существе: в силу единства своей природы оно не может потерпеть, чтобы в нем находилось новое состояние *a*, которое, как новое, могло бы нарушать тождество этой природы его самой с собою.<sup>1170</sup> Для нашего наблюдения *a* является как факт, происходящий в особом элементе *A*, а *b*, как второй факт, который встречается в другом, также обособленно стоящем, элементе *B*, и, в силу этой видимости, мы называем переходящим действием от *A* на *B* то, что в действительности есть только имманентное действие *M* на *M*, и нам кажется необходимым процесс, который ставил бы первоначально друг к другу безразличные *A* и *B* во взаимно-участливые отношения, тогда как в действительности они всегда в них стояли:<sup>1171</sup> во всех отдельных элементах *M* существует одновременно, и каждое состояние, напр., существа *A* испытывается целым *M*; равным образом, и появление *b* непосредственно в *B*, каковое по своему смыслу предназначено быть носителем этого

компенсирующего состояния, производится тем же соприсущим реальным *М.*<sup>1172</sup> Итак, гербартовское представление о множестве независимых по содержанию и положению существ, приходящих в различные взаимодействия, приходится заменить представлением множества элементов, существование и содержание которых совершенно обусловлено природою и действительностью единого существа, коего они суть не самостоятельные члены, коего самосохранение ставит все их друг с другом в постоянное отношение взаимной зависимости и по повелению коего они, без всякого противодействия или помощи, которою они могли бы быть обязаны собственной самостоятельной реальности, в каждый момент приводятся в такой распорядок, что общее содержание мира представляет новое тождественное выражение того смысла, той гармонии, которая уже не предустановленна, но в каждый момент устанавливается вновь силою единого.<sup>1173</sup>

К теории своей Лотце считает необходимым сделать некоторые замечания. Прежде всего, не то хочет он сказать своими положениями, что мы *должны* мыслить для того, чтобы сделать понятным взаимодействие, но что мы *действительно мыслим*, как скоро уясняем себе это взаимодействие, т. е. положения эти даются прямым и простым анализом самого понятия о взаимодействии. Ведь если мы предполагаем, что некоторое существо *А* направляется соответственно состоянию *В* другого существа *В* и приходит в состояние *а*, то в этой мысли непосредственно лежит другая, именно, что изменение *В*, которое ближе всего кажется к присущим только тому *В*, существует также и для другого – для *А*. Но ведь представление, что состояния существа *В* суть вместе с тем состояния существа *А*, прямо содержит отрицание положения, что *А* и *В* суть два отдельные друг от друга и самостоятельные существа, так как самозаключенное единство, в силу которого каждое ограничивает себя, как особь, от другого, если это единство не по имени только признавать, но измерять, так сказать, по практической ценности, может состоять в полной неприкосновенности одного для состояний другого. Поэтому нет нужды единство всех отдельных существ в *М* предполагать в

виде гипотезы, как искусственного средства к устранению трудностей проблемы взаимодействия: оно, как кажется Лотце, есть мысль, явствующая из простого расчленения понятия взаимодействия.<sup>1174</sup> Где есть взаимоотношение многих вещей, там есть также и единство существа, все их объемлющего, и кто думает только об изначальном множестве элементов, мысля однако, вместе с тем, их во взаимодействии, тот имеет в виду только одну часть своей собственной мысли, забывая о другой, которая также в этой мысли заключается, именно о том единстве, которое необходимо входит в понятие предположенного взаимодействия.<sup>1175</sup>

На возражение, далее, что при такой теории взаимодействия все вещи сразу охватываются единством  $M$ , и не остается места для различных степеней в их взаимоотношениях, Лотце отвечает, что такая разностепенность с его взглядом не несовместима, но только нужно считать ее зависящей не от того, что изменчивыми, от нуля до любой степени интенсивности возрастающими отношениями связываются между собою искони самостоятельные элементы, но от того, что смысл единства, постоянно их обдержажшего, делает для них обязанностью или определенную живость и род нового взаимодействия, или же продолжение прежнего состояния, т. е. видимость недостающего взаимодействия. Отсюда вещи являются видимо самостоятельными по отношению друг к другу не потому, что единство  $M$ , которым они всегда объаты, то более, то менее действительно, или совсем прекращается, а потому, что задачи, которые оно им ставит, изменяются, так что степень относительной самостоятельности, какую вещи обнаруживают по отношению друг к другу, сама есть следствие их абсолютной несамостоятельности по отношению к  $M$ , которое никогда не отрешает их от своего единства.<sup>1176</sup> Как видим, здесь уже заявляет себя в философствовании Лотце по данному вопросу идеально-телеологический момент. И это вполне понятно, потому что в общем метафизическом понимании основы мира или  $M$  он присоединяется к идеалистам, которые разнообразие явлений думали вывести из смысла высшей идеи в таком порядке, в каком эти явления

могли служить осуществлению мирового плана; причем, как части одного целого вещи приходят во взаимоотношение не в силу постоянных законов, но в силу неизменного смысла некоторого плана, осуществление которого требует от элементов не всегда и всюду себе равного, но изменчивого отношения.<sup>1177</sup> Особенностью собственно Лотцева идеализма является то, что, как скоро осуществление идеи переносится на изменчивые отношения многих соотносящихся пунктов, по Лотце, необходимо должен быть круг общих механических законов, которые, в силу кавзальной связи, определяя при равных условиях одинаковый, а при неравных различный результат, ведут к достижению идеальных целей.<sup>1178</sup>

Если спросят, затем, какое формальное отношение существует между единым и зависящим от него многим, то, по Лотце, на это мы можем ответить только что многие элементы суть части бесконечного *M*. Нет недостатка, разумеется, и в других названиях, если иметь в виду взгляды, в истории философии приходившие из различных оснований к монизму: говорят о модификациях бесконечной субстанции, о развитиях, эманациях, моментах, излучениях и т. п. Все эти различные выражения отчасти отражают на себе различие тех потребностей, по которым философы приходили к одинаковому убеждению. Но если отвлечь от них все образное, что должно было служить неразрешимой задаче – сделать наглядным переход, каким устанавливается предполагаемое отношение между единым и многим, то все они определяют смысл этого отношения только с отрицательной стороны: все они отрицают самостоятельную действительность конечных вещей, хотя не могут определить положительно тот род связи, которая их охватывает в единстве. Но само понятие зависимого отношения многого к единому чрез это еще не становится бессодержательным: если мы не можем показать, в чем состоит сила и крепость связи, объединяющей в действительности отдельные вещи, то можем, однако, отыскивать нити, какими ее незримая деятельность обуславливает форму их соединения.<sup>1179</sup> Не может быть выяснено по Лотце и то, как осуществляется действие в единстве существа *M*, т. е. как это

собственно предшествующие его состояния делают то, что последующие состояния, коих содержание они обосновывают, также производятся ими и в действительности. Этот вопрос Лотце считает столь же бессмысленным, как вопрос напр., о том, каким образом осуществляется бытие. Ведь, чтобы ответить на него, нужно описать некоторый посредствующий процесс, а при представлении такового нужно было бы уже заранее предположить не один раз то самое действие, которое хотят объяснить.<sup>1180</sup>

Если, наконец, это раскрытие *М* во множество элементов не возможно конструировать в положительном смысле, то все-таки справедливо требовать, чтобы оно не содержало в себе никакого противоречия, по которому нам невозможно было бы признать его как данный удивительный факт. Но в возражениях, которые в этом случае делают, как, напр., что «единое не может быть многим», собственно злоупотребляют законом тождества. Субъект, которому приписывается это единство, т. е. всеобъемлющее *М*, не есть тот же самый, которому должно приписываться множество, и никакого формального противоречия не заключается в том, что единое безусловное целое *М* может быть вместе с тем множеством обусловленных отдельных частей, так как это «может быть» должно выражать отнюдь не равенство обоих субъектов, но то особенное отношение, по которому *М* обуславливает отдельные вещи и служит основой не только их качества, но и существования.<sup>1181</sup>

Данное разрешение проблемы взаимодействия приводит нас к установлению следующих черт, характеризующих понятие абсолютного: оно – едино, оно – безусловное начало всех вещей, как по их бытию, так и по содержанию, оно – основа их взаимодействия; оно обладает и тождеством с самим собою и вместе способностью к изменению, и стремлением, как постоянному самосохранению, так и к развитию: ибо, с одной стороны, единственное средство, оказываемое им взаимодействию вещей, как его же проявлений, состоит в тождестве этого начала с самим собою и в его чувствительности, не выносящей изменения в одном проявлении без замены компенсирующим изменением в другом,<sup>1182</sup> а с другой, его

бытие не есть только покоящееся тождество с самим собою, но вечное, само себя сохраняющее, движение в известном направлении.<sup>1183</sup>

Посредством приведенных рассуждений мы еще отнюдь не достигли понятия Бога. Для нас сделалось достоверным только предположение о *едином реальном существе*, которому совершенно подчинены все вещи, как по своей *природе*, так и по *существованию*, и силою которого, а отнюдь не по своей собственной изначальной способности, они развивают взаимодействие. Философия религии чрез это получила и то, чего также не достигли ранее упомянутые доказательства бытия Божия, именно необходимое единство безусловного и все обуславливающего начала. Но *что* такое это *М*: сознательный дух, бессознательная душа мира, слепая материя, или же какой другой род реальности, – этого мы еще не знаем, и нуждается в новом исследовании то: возможно ли понимать это *М* так, чтобы к нему приложены были *те* предикаты, которые религия приписывает Богу, чтобы, следовательно, понятие *М* перешло в понятие *Бога*.<sup>1184</sup>



## Глава II. Существо Бога

## §6. Попытки выяснить существо Божие в материалистических, монистических и идеалистических системах

Выяснить содержание высшего мирового начала мы можем не иначе, как при содействии того, что дает нам опыт, причем те из свойств вещей, опытно нами познаваемых, которые могут быть применены к понятию высшего начала, мы должны ему приписать и в действительности, – в надежде, что, после того как будет найдена эта конкретная природа начала, из нее самой уже будет явствовать, каким образом она может быть одновременно и единством и множеством. Чрез указание того, как это соединение происходит, будет яснее всего доказано, что оно вообще возможно.<sup>1185</sup>

Задача выяснить это мировое начало ставилась для разрешения еще с первых шагов метафизики. Так космогонии древности смотрели на внешний мир, как на простую модификацию единой первоматерии. *Материалистические* мирообъяснения появлялись и в последующее время. Но в собственном смысле имя материализма заслуживает то мировоззрение, которое пытается из материи в строгом смысле вывести все содержание мира, а следовательно, и духовную жизнь, как понятное следствие. Однако в таком виде материалистическое мировоззрение едва ли когда выступало. Большинство взглядов, к которым прилагалось имя материалистических, исходили из молчаливо признанной или даже прямо высказываемой задней мысли: материя гораздо лучше, чем она кажется. Она состоит не в том только, чтобы наполнять пространство и испытывать или производить движения, но кроме этих свойств, по которым она является заметною для нашего опыта, она обладает другими, *внутренними* свойствами, в силу которых может развиваться в духовные состояния.<sup>1186</sup>

Такие утверждения очень в ходу в *монистических системах*, которые, как напр., системы Спинозы и Шеллинга, смотрят на единую истинную субстанцию, как на основу мира,

но прилагают ей или бесконечно многие различные атрибуты, из коих нам известны только два – мышление и протяжение (Спиноза), или же признают оба последние за вечно друг с другом связанные первоначальные свойства всего реального (Шеллинг). Но фактическое только вечное сосуществование в одном и том же существе несводимых друг на друга атрибутов естественно не может нас удовлетворить. Если, думая свести эти атрибуты к единству, называют абсолютную субстанцию общим корнем идеального и реального, то это выражение все же нисколько не делает понятным, как нужно мыслить *in concreto* то, что, не будучи ни духом, ни природою, было бы, однако, чем то таким, из чего оба они должны вытекать. А сверх того, оба обнаружения абсолютной субстанции – с одной стороны, в реальном мире природы, а с другой, в идеальном мире духовной жизни, для непредубежденного сердца являются совершенно не равноценными: все, что вообще имеет ценность или что мы называем благом, или же что можно понимать как цель мира, кажется нам возможным единственно только в форме *духовной жизни*, и не будь ее в мире, то, каков бы он ни был, ни в какой форме к нему не мог бы быть приложен предикат ценности.<sup>1187</sup>

На встречу возникающей отсюда склонности, в противоположность материализму, понимать только один дух как истинно сущее, а все материальное как просто его последствие, идет *идеалистический* образ мыслей. Исходя из того, что все наше знание мнимо реального представляет собою прежде всего только продукт нашего ощущения и представления, т. е. нашей духовной работы, он делает отсюда крайний вывод, что нет никакого внешнего мира, и все, что так называется, представляет только внутренний образ в сознании каждого представляющего.

С идеалистической точки зрения, бесконечное не мыслится уже по аналогии с восприимчивым к разным формам веществом, из отдельных частей которого, благодаря различному его формированию, возникают разнообразные вещи, как самостоятельные существа. Вещи по идеалистическому взгляду, мало того что мыслятся не как

самостоятельные субстанции, а только как состояния бесконечного, но, и в качестве таких состояний, они не имеют действительности вне единичных духов: это – дела бесконечного, совершаемые внутри духов, или состояния, только в них одних им испытываемые. Иначе говоря, бесконечное, внедряясь в отдельный дух и действуя в нем, как и во всех ему подобных, в качестве основы, развивает ряд деятельности, в которых то, как они совершаются, остается непостижимым для конечного сознания, но продукт этого процесса созерцается последним в виде разнообразного и изменчивого чувственного мира. В этом явлении, порождаемом пред взором духа, бесконечное осуществляет свое собственное единство с разных сторон.<sup>1188</sup>

С идеалистическим взглядом Лотце согласен в том, что также определяет свое бесконечное как идею. Преимущество этого определения он видит в том, между прочим, что идея является таким началом, в котором совмещается единство и множество, тождество и изменчивость. Идея, как реальность с полноценным содержанием, которому присуще бытие и действие и всегда тождественный смысл которого способен выражаться в бесконечном многообразии признаков и их сочетаний, предстоит пред нами как сущее и действующее, единое и вместе многое, равно далекое как от того, чтобы бессодержательно расплыться в голую деятельность, так и от того, чтобы пребывать в оцепенелой неподвижности, как от того, чтобы быть простым единством, так и от того, чтобы быть бессвязным множеством.<sup>1189</sup> Идея относится к различным формам своего выражения не как род к видам, но в определенной последовательности переходит от одной к другой, по общим и необходимым законам, определяющим каузальную связь между различными фазами: образы деятельности идеи происходят с вечною необходимостью и регулярностью на основе всеобъемлющего миропорядка.<sup>1190</sup> Но если осуществление идеи в каждый момент представляет собою то, что по общим законам предуготовано ее предшествующими состояниями, т. е. подчинено механизму,<sup>1191</sup> то все же механизм этот сам имеет также подчиненное

значение: он управляется смыслом идеи. Осуществление идеи так совершается в каждый момент, что в определенном порядке из слепого взаимодействия всех отдельных движений, в которых она себя проявляет, и по общим законам, которые она себе дает, должно необходимо происходить все, что требуется ее смыслом,<sup>1192</sup> который и представляет собою первое в мире.<sup>1193</sup> Механизм этот является для нас не как фатально воздействующая на идею чуждая ей необходимость, но как аналитическое следствие того, что мы думаем об идее, как вывод из того предположения, что она сама устанавливает порядок своих разнообразных способов проявления и через то один из них делает предшествующим условием последующего.<sup>1194</sup>

Второе, весьма важное отличие Лотце от идеалистического взгляда заключается в том, что он смотрит на высшую идею не как на абстрактную мысль, но как на реальное существо, самостоятельное, живое и притом личное. Олицетворение мысли, говорит он, далеко от живой личности, и всякая идея, которую мы в своем познании стремимся исчерпать природу какого-либо существа, всегда останется указанием только мысленной формулы, благодаря которой мы фиксируем для нашей рефлексии внутреннюю связь между живыми деятельностями реального, само же действительное есть то, что отстаивает эту идею, что противоречие против нее ощущает как свое собственное расстройство, а осуществления ее желает и предпринимает его как цель своего собственного стремления. Только это, неразрешимое в мыслях, ядро, которого смысл и значение мы переживаем лишь в непосредственном внутреннем опыте своего духовного существования и которого мы никогда не поймем, если вздумаем конструировать из чего-либо другого, есть живой субъект личности, которая, отсюда, никогда не может быть свойственна неизменной по значимости истине или идее, а только существу, попеременно то страдающему, то воздействующему.<sup>1195</sup>

## §7. Спиритуалистический взгляд

Наконец Лотце отступает от идеализма и в другом, весьма важном, пункте. Признавая царство вещей, которое, по обычному взгляду, самостоятельно существует между духами и производит на них воздействие, за простое явление *внутри* духов,<sup>1196</sup> идеализм этим самым, во-первых, утверждает втихомолку реальность этих духов, а во-вторых, указывает основу реального существования вообще в свойстве духовности. Но если так, то, говорит Лотце, почему не признать и этих вещей, которые для нашего внешнего наблюдения кажутся только слепо действующими и бессознательно страждущими, за нечто внутренне лучшее, чем они кажутся извне, т. е. почему не признать их также духовными? Почему вообще положение, что реальны только духи, не перевернуть в другое, что все реальное есть дух?<sup>1197</sup> На этот вопрос наш философ, как мы уже видели, отвечает утвердительно<sup>1198</sup> по разным соображениям.

Так, прежде всего, чувственные свойства, которыми телесный мир, по-видимому, совершенно отличается от духа, издавна уже признавались наукою за явления, существующие не объективно в вещах, как их свойства, а субъективно – в ощущающей душе как ее аффекции. И если мы отвлечемся от них, то от так называемой материи не останется ничего, кроме ее протяжения в пространстве, непроницаемости и движения ее частиц. Но протяжение уже давно не считают постоянным свойством больших тел: его приписывают иногда только атомам, составляющим эти тела и разделенным между собою пустым пространством, да и то раздают в физике голоса за то, чтобы атомы считать хотя и реальными, т. е. способными к действию, но совершенно непротяженными и сверхчувственными существами, которым в пространстве, хотя и принадлежит точкообразное место, из которого они действуют, но отнюдь не фигура и не объем. Что касается, далее, движения атомов, то, хотя и думают в естествознании объяснить явления из одних только изменений в сочетаниях, положении и

взаимном движении атомов, т. е. из изменений их внешних отношений, однако можно поставить вопрос: мыслимы ли закономерные изменения этих внешних отношений без предположения *внутренних состояний* реального существа и *единства* всякого существа во время смены этих состояний?<sup>1199</sup>

При ответе на этот вопрос нужно иметь в виду, что отношение существа к своим состояниям или вообще к тому, что мы называем «состоянием» отнюдь не представляет собою совершенно простого, ясного и несомненного понятия. Оно представляет собственно задачу для мысли, и убедиться в том, что эта задача разрешима, мы можем только из фактического ее разрешения. Пример такового дает нам душа, поскольку она представляет свои ощущения как свои простые и от нее неотделимые состояния и, различая себя от них, вместе с тем вполне входит в них и не остается им чуждою. На этом примере мы и узнаем, прежде всего, что означает собою отношение вещи к своим состояниям и как в действительности вообще может происходить нечто, соответствующее этому отношению. Кроме этого примера мы не знаем никакого другого. Если же мы теперь захотели бы применить эти понятия к бессознательным вещам, то выразили бы ими только постулат, еще решительно ничего не зная, как могут вещи его выполнить. Осуществим ли действительно этот постулат? Оставаться при том простом предположении, что, как душа выполняет этот постулат *своим* путем, так и вещи могут выполнить его другим, нам совершенно *неизвестным*, путем, можно бы только в том случае, если бы нельзя было перенести на самые вещи той духовной природы, в которой этот постулат выполняется известным нам образом. Между тем, как уже сказано, для такого перенесения, по Лотце, препятствий по существу нет. Все, что приписывается материи, т. е. способность ее проявлять силы и оказывать сопротивление другому, несколько не противоречит природе духовного существа: поскольку силы материи производят пространственные движения, можно сказать, что и из духовных отношений, имеющих место между духовными сущностями отдельных атомов, существование таких сил также не непонятно.<sup>1200</sup>

Таким образом, в отличие от идеализма, Лотце, стоя на спиритуалистической точке зрения, признает реальность и мира вещественного. Но, признавая такую реальность за вещами, Лотце не связывает ее с трансцендентным по отношению к абсолютному существованием их. Не в том, говорит он, наше отличие от идеализма, что мы приписываем вещам трансцендентное и потому именно реальное, тогда как идеализм приписывает им имманентное и потому только кажущееся существование: напротив, разница между нами та, что идеалистический взгляд убежден в бессамостности вещей и отсюда позволяет им быть только состояниями бесконечного, а мы, соглашаясь с ним в принципе, считаем более вероятным, что предположение такой бессамостности не верно и что все вещи действительно обладают в различных степенях совершенства самостью, в силу которой имманентное произведение бесконечного становится тем, что мы называем реальным.<sup>1201</sup> Реальность вещей и их бытие для себя или самость суть совершенно равнозначные понятия. Этим Лотце хочет сказать то, что дух, который остается имманентным бесконечному, как его состояние, деятельность или модификация, коль скоро он, при всем том, существует и для себя, в этом именно бытии для себя обладает уже полнейшею реальностью, а не то, чтобы он приобретал ее уже отрешившись от бесконечного и став независимым бытием вне его: бытие для себя и есть положительное содержание этой независимости.<sup>1202</sup> Таким образом, наряду с самостоятельностью, Лотце хочет удержать и имманентность вещей по отношению к абсолютному. В духе своих спиритуалистических рассуждений он сравнивает бесконечное или субстанцию всех вещей с неделимым существом души, а отдельные вещи, эти кажущиеся элементы мира, в разнообразии которых оно проявило себя, с различными формами духовной деятельности. Подобно тому, как в душе взаимодействие внутренних состояний, так и в мире взаимодействие вещей должно зависеть не только в своей возможности вообще, но и в форме своих результатов от общей связывающей их основы.<sup>1203</sup> Итак, заключает Лотце, истинно действительное, – то, что есть и что должно быть, – не материя



и, тем более, не идея, но живой личный Дух Божий и мир созданных Им личных духов.<sup>[1204](#)</sup>

## **§8. Теории, определяющие Бога не как личное существо**

Исследование об абсолютном вытекает не из одних чисто метафизических побуждений: область религиозной мысли выступает пред нами в этом отношении с более богатым и более ценным содержанием, потому что, кроме потребностей теоретического познания, она стремится удовлетворить также запросы сердца и совести. К этому известному содержанию Лотце и хочет привить свои размышления о данном высоком предмете и на место метафизического постулата бесконечного поставить полное понятие о Боге, которое, вместе с тем, должно удовлетворить и тому постулату.<sup>1205</sup>

Было выяснено, что начало мира может быть только существом духовным. Но в какой форме существования мыслить это высшее духовное начало мира? Для ответа на этот вопрос Лотце и исследует ту определенную форму, которую религиозная вера считает совершеннейшею и единственно соответствующею Высшему Существо, т. е. форму существования личного духа.<sup>1206</sup>

Жажде человека постигнуть то высшее, которое ему дано предчувствовать сердцем, не может удовлетворить никакая другая форма существования, кроме существования личности. Столь крепко убеждение, что живая, самообладающая и самоуслаждающаяся личность есть неизбежное предварительное условие и единственный возможный очаг всего доброго и всех благ, так сильно скрытое пренебрежете ко всякому, кажущемуся безжизненным, бытию, что каждая начинающаяся религия в своих еще мифообразовательных зачатках озабочена уже тем, чтобы естественную действительность просветлить в духовную, и, напротив, никогда она не ощущает потребности свести духовную жизненность на слепую реальность, как на более твердую основу. От этого правильного пути отклонилась уже прогрессирующая теоретическая мысль, которая впоследствии находила несоединимым или с понятием высшего существа форму

духовной жизни, или же с понятием бесконечного духа форму личного существования. Тогда-то и появился пренебрежительный взгляд на форму личного бытия и попытки искать наиболее удовлетворительный образ существования для высшего начала в представлениях вечного миропорядка, бесконечной субстанции, развивающейся идеи. Из бесчисленных оттенков, которые получили эти взгляды, Лотце останавливается на трех.<sup>1207</sup>

Стремление, вопреки грубому антропоморфизму, разрешить понятие о божественном существе в понятие *нравственного миропорядка* вытекало, конечно, из высоких нравственных побуждений. Но Фихте, защищавший этот взгляд, все-таки был не прав, если обычному образу личного Бога противопоставлял в одушевленных речах высоту своего собственного понимания. Достаточное основание, по которому на место личного Бога нельзя поставить миропорядок, заключается, в той простой мысли, что никакой порядок не отделим от того, что им упорядочено, и еще менее может предшествовать последнему, как обуславливающая или творческая сила: он всегда останется соотношением того, что есть, после того, как оно уже есть и пока оно есть. И если он не более, как порядок, то уже не есть нечто упорядочивающее, которого мы ищем и что обыкновенное понятие о Боге, как бы оно ни было недостаточно, по крайней мере определяет верно с той стороны, что видит в нем реальное существо, а не какое-то отношение.<sup>1208</sup> И для самого Лотце также несомненно то, что утверждает Фихте, т. е., что «всего достовернее, даже основа всякой другой достоверности – то, что этот нравственный миропорядок есть, что всякому разумному индивидууму указано свое определенное место, рассчитанное на его труд, что всякая судьба его – результат этого плана, что, помимо него, не упадет ни один волос с головы, что всякое доброе дело удастся, а злое наверно погибает, что тем, кто воистину любит добро, все вещи должны служить к лучшему». Но несомненно для Лотце также и то, что миропорядок этот не мог бы быть действенным, если не предполагать, что, присутствуя в каждом из многих существ, он является в тоже время восприимчивым к любому состоянию

всех остальных существ и может приводить взаимные отношения всех в преднамеренную форму, изменяя положение их, в случае отклонения от предположенной цели. Но чем же, в таком случае, это понятие порядка, страждущего от фактов и, соответственно своему страданию и своей природе, воздействующего на перемены фактов, может отличаться от понятия о действительном существе? Тем более, что в данном случае дело идет не просто о деятельном миропорядке, но о миропорядке нравственном: здесь мы должны предположить не только действительное существо, но существо с особыми свойствами. Можно ли предположить об этом существе, что оно, проявляя неумышленную, слепую деятельность и возбуждаемое только фактами, в каждый данный момент сообщает, однако, ходу мировой жизни такое направление, которым обеспечивается постоянное господство блага? Можно ли предполагать в нем существо, которое не способно указывать каждому созданию его место и назначать труд или не может различать благо в добром поступке от зла худом, которое не в состоянии хотеть и осуществлять блага собственной живою любовью, и, однако, поступает так, *как будто бы* все это было для него возможно? Все это показывает, что и с теоретической стороны в рассуждениях об абсолютном понятие миропорядка требует замены понятием личного существа. Но, несомненно, тоже требуется и со стороны жизненной. Для руководства в нашей деятельности и для утешения в кажущейся безуспешности ее, конечно может быть достаточным убеждение в значении нравственного миропорядка, но ведь есть еще потребности смирения и жажда благоговения и любить: они-то и приводят религиозное сердце к тому, чтобы постигать высшее в виде личного Бога, хотя та философская религия сурового исполнения долга слишком мало прислушивается к этим мотивам.<sup>1209</sup>

Взгляд на абсолютное, как *бесконечную субстанцию*, и взгляд на него, как на *саморазвивающуюся идею*, Лотце рассматривает совместно, потому что в данном случае они имеют одну общую черту: это – взгляды пантеистические. Лотце оговаривается, что с пантеистическим благоговением к

бесконечной субстанции его, конечно, связывает общее признание субстанционального единства мировой основы, но связывает только, по-видимому, потому что «понятия, которые мы образовали о значении реального, слишком удаляют нас от круга мыслей пантеизма. Для него имеет значение бытия то, что для нас мыслимо только как явление, т. е. пространственный мир с его протяжениями, образами, непрерывными движениями; для него мыслимо, что неисчерпаемая жизненная сила безусловного и единого находит наслаждение в этих образах и переменах, как будто бы она чрез это что-то делает; для нас же все это только тень истинного и сверхчувственного бытия и процесса; для него возможным, отсюда, казалось понимать духовный мир, как отдельный цветок на крепком стволе материальной слепо действующей реальности, для нас же сделалось немыслимым производить дух из того, что не есть дух, и неизбежным, напротив, смотреть на всякое бессознательное бытие и бывание, как на явление, содержание и форма которого возникают из природы духовной жизни».<sup>1210</sup> Таким образом, Лотце под пантеизмом, с которым он не соглашается, понимает пантеизм собственно материалистического или же идеал-реалистического типа,<sup>1211</sup> но не спиритуалистического. Действительно, «с метафизической точки зрения, говорит он, мы могли бы согласиться только с тем пантеизмом, как возможным миропониманием, который отрекается от всякой склонности понимать бесконечную реальность в другой какой-либо форме, кроме духовной». Но если в этом случае Лотце и готов согласиться с пантеизмом, то с точки зрения религиозной он совершенно не разделяет того настроения, которому обыкновенно поддается пантеистическая фантазия, подавляющая все конечное пред бесконечным и склонная во всем, что ценно для живой души, видеть только преходящее, ничтожное, бренное пред величием единого, а в отношении к последнему сосредоточивать все благоговение пред чисто формальными свойствами величины, единства, вечности и неисчерпаемости».<sup>1212</sup>

Но раз Лотце так готов защищать, с религиозной точки зрения, самостоятельное достоинство конечного пред

бесконечным, то почему же в метафизике своей он признает духовные существа, каковые единственно и считает реальными, только за состояния бесконечного? Не отрицается ли этим самостоятельность их существования? Вопрос, мир или вещи, которые совершенно зависимы от Бога по их сущности и бытию, существуют ли собственно в Боге или же вне Бога, имманентны ему или нет, издавна ставился в области религиозной мысли. По Лотце, в этом вопросе заявляет себя одно неправильное мнение, будто бы бытие не *в* Боге, а только *вне* Бога, будь оно первоначально или же дано творческою силою Бога, делает несомненную полную реальность вещей: на реальность следовательно, смотрят здесь как на определенное формальное отношение к Богу, которое и обозначают, конечно, совершенно недостаточными пространственными образами. Но какой собственно выгоды хотят достигнуть тем, что, не удовлетворяясь имманентностью вещей в Боге, требуют еще для них и трансцендентного бытия? В чем же, наконец, может состоять это бытие вне Бога и какой может быть *действительный* его смысл, образно выражаемый этим пространственным обозначением «*вне*»? Если вдуматься в эти вопросы, то ясно, что бессамостные и бессознательные вещи ничего не выигрывают, а скорее теряют от присвоения им бытия вне Бога. Всякою устойчивостью и всякою деятельностью, обнаруживаемою ими, как действующими и обуславливающими силами, в изменениях видимого нам хода мира, они мыслимы как простые состояния Бесконечного, обладают в той же полноте, как если бы они существовали и как вещи вне его; более того: только благодаря этой общей им имманентности в бесконечном, они и имеют вообще, как уже ранее было выяснено, ту способность взаимодействия, которая не могла бы принадлежать им, как изолированным от субстанциональной основы отрешенным существам.<sup>1213</sup>

Конечно на это могут возразить: пусть так, пусть вещи чрез уничтожение их имманентности в Боге ничего не выигрывают для того, чем они должны быть и что должны делать *друг для друга* и в связи между собою, тем не менее, поскольку они суть только состояния Абсолютного, они – ничто *сами для себя*, т. е.

не имеют самостоятельной реальности. Лотце соглашается, что в том, чтобы быть чем-либо для себя или, вообще, быть для себя, действительно состоит подлинная и истинная реальность; но он не думает, чтобы эта реальность достигалась поставлением вещей вне Бога, как будто бы такая трансцендентность, которой даже и собственного смысла совершенно невозможно выяснить, составляет предварительное формальное условие, с которым, как уже следствие, связано бытие для себя: напротив, поскольку нечто существует для себя, относит себя к себе самому, понимает себя как я, этим-то именно, эту свою природу оно и отрешается от Бесконечного, не *приобретая* тем, но *имея* в том вышеуказанное бытие вне Бесконечного. Таким образом, бытие для себя или самость есть единственное определение, которым выражается фактическое содержание или ценность того, что со случайных, плохо выбранных точек зрения, мы формально называем реальностью или самостоятельным бытием вне Бога, в противоположность имманентности. Духи, как и вещи, суть состояния, мысли или модификации Бесконечного, однако не такие, которые служат только к тому, чтобы в связи друг с другом, как звенья одной цепи, передавать от одного пункта к другому то, что следует из природы Бесконечного, но такие вместе с тем, которые тем, что они делают или претерпевают, пользуются в какой бы то ни было форме отношения к себе самим, как *своими* состояниями, как переживаниями собственной самости. Конечно, таковое бытие для себя присуще собственно духам, потому что они именно в самосознании познают свое я, свою самость. Но так как основа самосознания, по Лотце, как мы видели, полагается в самочувствии, то это дает ему возможность распространить пределы самости и, следовательно, реальности и на весь мир вещей, который, с его спиритуалистической точки зрения, также – по существу духовны: они далеки, разумеется, от того ясного самосознания, которое характерно для духов, однако все же не лишены самочувствия, и в этой более темной форме чувства они именно и наслаждаются собственным бытием, суть бытие для себя. Дальнейший вывод отсюда тот, что реальность может

иметь различные степени интенсивности: с различным богатством и разнообразием своего бытия для себя, отрешаясь от Бесконечного, все существа реальны в различной степени, хотя все вместе с тем имманентны Бесконечному. Отсюда, наконец, и свое отличие от идеалистического пантеизма Лотце полагает, как уже отмечено, не в том, что «мы приписываем вещам трансцендентное и потому реальное, а идеализм, напротив, только имманентное и потому кажущееся существование», а в том, что «идеалистическое мнение, убежденное в бессамостности вещей, позволяет им, в силу этого, существовать только как состояниям Бесконечного»; Лотце же считает более вероятным, что «все вещи действительно обладают в различных степенях совершенства тою самостью, благодаря которой имманентная продукция Бесконечного становится тем, что мы называем реальным».<sup>1214</sup>



## §9. Бог, как личность

Мысль, к которой сводятся все теоретические возражения против личности Бога, состоит в следующем: «я не мыслимо без противоположения его какому-либо *не-я*; отсюда нельзя утверждать личного существования Бога, не низводя Его, вместе с тем, в противоречащие Ему границы обусловленности чем-либо другим». Поэтому, чтобы обсудить важность этих возражений, Лотце подвергает анализу содержание указанной основной их мысли. Мысль эту можно понимать трояким образом: или, – что содержание, обозначаемое именем я, понятно для анализирующей мысли только чрез соотношение его с *не-я*; или, – что это содержание не может переживаться без того, чтобы с ним вместе не переживалось то противоположное содержание; или, наконец, – что бытие и действительное влияние какого-либо *не-я* есть необходимое предварительное условие самосознания для того существа, на которое первое воздействует.

Что касается первых двух пониманий рассматриваемой мысли, то, конечно, можно бы прежде всего сказать, что отношения, в каких нуждается наше представление для уяснения своего предмета, ничего еще не решают касательно фактической природы самого предмета: они – не условия возможности предмета, а только условия возможности представления. Но дело в том, что здесь пред нами особенный случай: в акте представления то именно и состоит сознание своего я, и то, что необходимо для осуществления представления, есть вместе с тем условие и самого реального факта. Вот почему первое понимание сливается со вторым в одно общее утверждение, что я, как означать что-либо, так и переживаться может только в противоположении с *не-я*. Но что хотят этим сказать? Во-первых, ясно, что я и *не-я* не могут быть двумя понятиями, из коих каждое обязано всем своим содержанием только противоположности с другим: на этом пути оба они остались бы бессодержательными, и если бы ни одно из них, помимо противоположности, не имело своего

самостоятельного устойчивого смысла, то не только не было бы никакого основания для решения вопроса, какое из них, в пределах противоположности, должно занимать место *я* и какое место – *не-я*, но утратился бы даже и всякий смысл подобного вопроса. Словоупотребление дает собственное независимое имя только одному *я*, тогда как для *не-я* дано только отрицательное обозначение, которое хотя и исключает *я*, но не называет своего собственного содержания.<sup>1215</sup> И если для того, чтобы понятия *я* и *не-я* стояли в противоположности, необходимо, чтобы хотя одно из них имело первоначальное и независимое значение, определяющее и его место и место ему противоположного понятия, то и для того, чтобы реальное существо явилось в пределах таковой противоположности как *я*, а не как *не-я*, необходимо, чтобы способность сделаться *я* была присуща его первоначальной природе, а природе противоположного не могла быть присуща.<sup>1216</sup> Таким образом, существо, которому в противоположении предназначено занимать место *я*, носит в своей природе основу этого предназначения еще до противоположения, хотя, пока последнего нет налицо, означенному существу еще не принадлежит тот предикат, который оно приобретает в противоположении. В этом последнем пункте, т. е., что существо должно быть *я* только в тот момент, когда оно различает себя от *не-я*, Лотце готов согласиться с первым из вышеозначенных пониманий, но только со следующей необходимой оговоркой: если защитники такого понимания хотят видеть личность исключительно там, где самосознание в акте представления противопоставляет себя как *я* известному *не-я*, то Лотце не разделяет такого взгляда, потому что, по его мнению, основа самости не здесь, а в той природе, благодаря которой, при возникающем противоположении, существо делается *я*, и она совершенно достаточна для этого, прежде чем наступит противоположение, – каковое, таким образом, является уже актом вторичным, а не основным, как полагает указанное понимание. На самом деле: если только тот может сказать себе *я*, кто противопоставляет себя мысленно *не-я*, различая себя от последнего, то все-таки, чтобы он при этом различении не

смешал себя ошибочно с *не-я*, необходимо его различающей мысли руководиться непосредственно переживаемой уверенностью в себе самой, т. е. бытием для себя, предшествующим тому различающему отношению, по которому *я* противопоставляется *не-я*. Здесь следует припомнить то, что говорилось уже о самосознании в психологии,<sup>1217</sup> именно, что всякое самосознание основано на непосредственном самочувствии, которое никоим образом не может возникнуть из усмотрения противоположности к внешнему миру, но со своей стороны служит причиной того, что эта противоположность может ощущаться как беспримерная, ни с каким другим различием между двумя объектами не сравнимая. Самосознание есть только позже наступающее усилие расчленить при посредстве познания этот переживаемый факт и приобрести мысленный образ того *я*, которое со всею живостью чувства само себя схватывает в этом факте. Таким образом, применительно к двум первым пониманиям вышеозначенного положения, позицию свою Лотце определяет так: можно согласиться, что *я мыслимо* только в отношении к *не-я*, но с добавкою, что оно ранее, еще вне всякого такого отношения, уже *переживается*, и в этом именно лежит возможность того, что оно потом и мыслится в указанной форме.<sup>1218</sup>

Впрочем, не эти два понимания всего более неблагоприятны вере в личность Бога, каковую веру хочет обосновать Лотце, но третье, которое утверждает, что выработка личности связана с существованием и воздействиями на нее внешнего мира, а также с разнообразием и последовательностью этих воздействий. От впечатлений внешнего мира, говорит оно, возникает в нас не только все содержание наших представлений, но также и повод ко всем тем чувствам, в которых наше *я*, существуя само для себя, могло бы наслаждаться собою еще до сознательного противоположения некоторому *не-я*. Ведь и в каждом отдельном чувстве существующее для себя обладает собою только отчасти: подлинно ли и вполне ли оно есть для себя, это зависит от разнообразия внешних воздействий, которые постепенно пробуждают все богатство его природы и обращают

его в пищу самоуслаждению. Все это, говорит, приложимо и к самосознанию и личности Божества, а так как противопоставлять безусловному внешний мир, которым он был бы ограничен и обусловлен, было бы противоречием, то Высшему Существу должно быть отказано в самосознании и личности.<sup>1219</sup>

На это возражение отвечают прежде всего, что такое воспитательное возбуждение нужно только конечному и изменчивому существу, а не природе Бога, которая в вечной неизменности, как сама себя знающая идея, непрестанно владеет всем своим содержанием в нераздельном единстве. В ответе этом есть несомненно верная мысль, только Лотце опасается, как бы понимание божественного существа в виде идеи или самосознающей вечной истины не повредило, если оно будет развито односторонне, полному и истинному представлению о Боге, т. е. как бы чрез это не пришли к отрицанию в Божестве личного и живого существа.<sup>1220</sup> Лотце, как мы уже видели,<sup>1221</sup> в этом пункте является решительным противником систем чистого идеализма.

Но если Бесконечное есть столь же живое личное существо, как и конечный дух, то все же переносить условия конечной личности на Личность Бесконечную мы не имеем права.<sup>1222</sup> Нужно иметь в виду, прежде всего, что внешний мир не тем содействует порождению самосознания, что переносит в существо духа часть себя самого, т. е. вполне чуждое для духа и внешнее ему реальное, но только тем, что дает духу ряд определенных побуждений к тому, чтобы возможные для него по природе деятельности осуществить и в действительности и чрез то образовать полносодержательный мир представлений, которому собственно, а не внешнему миру самому в себе, дух и противопоставляет себя как я. Отсюда, если бы подобное же побуждение к деятельности духа, могло быть дано и без этого реального мира, то последний был бы совершенно не нужен.<sup>1223</sup> Но это-то и имеет место по отношению к Существу Бесконечному. Ведь только в понятии конечного существа лежит то, что оно должно занимать определенное место в целом и, следовательно, не быть тем, что другое, а вместе с тем, как

член целого, во всем своем развитии соотноситься с этим другим и необходимо согласоваться с ним. Таким образом, в силу конечности природы своей, дух поставлен по отношению к внешнему миру, как часть по отношению к целому, от какового ему предначертываются время, место и род его развития.<sup>1224</sup> И поскольку конечный дух вообще предназначен к тому, чтобы вступать во взаимодействие с тем, что не он, постольку является совершенно естественным и необходимым, что он не начинает раскрытия своих способностей по своему собственному, внутреннему побуждению, но относится к себе совершенно пассивно и ожидает идущих отвне возбуждений, реагируя уже на которые, он связывает потом и свои проявления таким образом, что они соответствуют связи внешнего мира, с которым он должен вступать во взаимоотношение.<sup>1225</sup> К Бесконечному Существо, которое объемлет собою все конечное и есть основа природы и действительности последнего, подобное соображение уже не применимо: оно не нуждается, – как иногда думают, странным образом оставляя правильную точку зрения, – во внешнем возбуждении своей жизни, но в понятии его уже изначально не лежит того недостатка, который для нас, конечных существ, делает необходимым указанное возбуждение.<sup>1226</sup> Для Безусловного Духа, который есть все и ничего не имеет вне себя, это возбуждение извне не только немыслимо, но и совершенно излишне. Нет никаких оснований допускать, что Он только обладает способностями, ожидающими возбуждения: нет, природе Его присуще изначально, непрерывное и не ожидающее никаких возбуждений извне деятельное обнаружение этих способностей.<sup>1227</sup> Отнюдь не обязанное приспособляться к тому, что не Оно само, Бесконечное с полной самодовлеемостью заключает в своей собственной природе основы для каждого шага развития своей жизни. Слабое, однако подходящее подобие этому представляет нам и конечный дух в ходе своих воспоминаний: возбужденный сначала, конечно, внешними впечатлениями, мир наших представлений расширяется затем в целый поток, который, уже без всяких возбуждений со стороны внешнего мира, а только

через продолжающееся взаимодействие своих собственных движений, производит не мало нового (в созданиях фантазии, изобретениях мысли, борьбе страстей). Но то, что для конечного духа возможно только приблизительно, т. е. обусловленность его в своей жизни самим собой, то в Боге осуществляется беспредельно, и для Него не нужно никакого противоположения с внешним миром.<sup>1228</sup> О Безусловном Духе можно предположить, что Он находится в постоянной деятельности представления, благодаря которой пред Ним вечно возникает тот мир, противопоставляя себя содержанию которого, Он чувствует или мыслит себя как представляющее я.<sup>1229</sup> Если мы, при этом, приписываем природе божественной изначальное внутреннее движение, если внутреннюю жизнь личного Бога, течение Его мыслей, чувствований и изволений, признаем за нечто вечное и безначальное, то делаем не более смелое предположение, чем и естественные науки или чем любой материалистический или пантеистический взгляд, по которым также никогда нельзя объяснить из состояния полного покоя начала хода мировой жизни и никак нельзя обойтись без предположения изначального, вечного и беспричинного, движения или мировой субстанции или бесчисленных мировых элементов.<sup>1230</sup>

Изложенные соображения показывают, что для бесконечного не утрачены те условия личности, которые имеют место в конечном. Но нужно сказать более: отсутствие противостоящего внешнего мира не только не уничтожает для Бесконечного возможности быть личностью, но, напротив, этим именно для него устраняются те препятствия, которые делают для конечного духа невозможным полное образование личности, – пусть они и необходимы ему для начала этого образования.<sup>1231</sup> Конечное существо действует всюду силами, которые не оно себе дало, и по законам, которые не оно установило: вот почему при самонаблюдении ему легко может казаться, будто бы в нем лежит какая-то темная, неизвестная субстанция, нечто такое, что в его я не есть, однако, само я и к чему, однако, как своему носителю, привязано все его личное развитие. Отсюда те нескончаемые вопросы: что такое мы сами

в себе, что такое наша душа, что такое то темное, непонятное для нас самих, заявляющее себя в наших чувствованиях и страстях, но никогда не разрешающееся в полное самосознание, существо нас самих? Раз возникают такие вопросы, это доказывает, что личность развита в нас далеко не в той мере, какая допускается и требуется ее понятием. И совершенную личность может быть именно только в Существом Бесконечном, которое, обзревая все свои состояния или действия, нигде не находит такого содержания своего страдания или такого закона своего действия, смысл и происхождение которых не были бы для Него совершенно прозрачны и объяснимы из Его собственной природы. – Положение конечного духа, далее, прикованного, в качестве члена целого, к определенному месту в миропорядке, само собою ведет к тому, чтобы его внутренняя жизнь вызывалась только постепенно приходящими извне возбуждениями и проходила по законам психического механизма, управляющего ходом и взаимоотношением представлений, чувствований и стремлений. А отсюда никогда не бывает так, чтобы вся самость его осуществилась в связном виде в один момент, чтобы наше самосознание представило нам полный и цельный образ нашего я, т. е. сразу всю его природу или его единство в последовательном развитии. Сразу и одновременно сознать всю свою природу в целом мы не можем потому, что мы всегда являемся себе самим с той односторонней точки зрения, на которую именно поставили нас происходящие в нас движения и которая позволяет обзреть только незначительную часть нашего я; это же частичное и проявляет себя и в действиях, которыми реагируем мы на возбуждения извне. Еще менее можем мы сознать свое единство в последовательном развитии нашей внутренней жизни. Из памяти исчезает многое, а особенно индивидуальные настроения: мысли, чувства и стремления юных лет совершенно чужды и непонятны нам в старости.<sup>1232</sup> Наконец, ко всему этому нужно присоединить и то, что, тогда как Бесконечному Существому присуще интуитивное познание, удел существа конечного – познание дискурсивное. И так как и познание внешнего мира и познание мира внутреннего

для существа конечного возможно только на пути дискурсивном, т. е. чрез сочетание отдельных представлений по определенным общим законам, путем выводов и умозаключений, то естественно, если оно также и по этой причине не может вполне познать себя самого и достигнуть полного самообладания. Совсем другое следует сказать о Существе Бесконечном, для которого одного только возможно познание интуитивное, т. е. такое, которое не нуждается в окольном пути размышления и исследования, но также созерцает и прозревает связь всех вещей, как мы, конечные существа, можем созерцать только содержание простых чувственных восприятий.<sup>1233</sup>

Итак, все известные препятствия для образования личности не касаются Божественного Духа, и мы должны закончить эти рассуждения выводом, что Его бесконечность и безусловность отнюдь не препятствует Ему быть личным и что, напротив, для конечного духа, вследствие его условности, невозможно полное образование личности;<sup>1234</sup> у нас даже мало оснований говорить о личности конечных существ: она – идеал, который, как и все идеальное, свойственен только одному Бесконечному в своей безусловности, а нам, как и всякое благо, дается только условно и потому несовершенно.<sup>1235</sup> Совершенная личность – только в одном Боге.<sup>1236</sup>



## §10. Свойства Божии

Различаются два разряда свойств, посредством которых человек стремится постигнуть существо Божие: метафизические и нравственные. Оба эти разряда напоминают и о тех побуждениях, из которых возникло понятие о Боге и вера в Него. Метафизические свойства единства, вездеприсутствия, вечности и всемогущества определяют Его, как основу всякой действительности конечного; нравственные свойства мудрости, справедливости и святости удовлетворяют требованию найти в высшем действительном и высшее по ценности<sup>1237</sup> и чрез то метафизическое понятие просто высшего духовного существа облагородить до понятия Бога.<sup>1238</sup>

а) **Метафизические свойства Божии.** Из метафизических свойств *единство* Божества устанавливается Лотце на основе мысли о взаимодействии конечных существ: как обосновывается и какой смысл имеет у нашего философа это единство, мы могли видеть выше.<sup>1239</sup>

Что касается, затем, *вездеприсутствия* божественного, то, приписывая Божеству это свойство, хотят, главным образом, устранить из понятия о Нем то ограничение, которое всякому конечному существу присуще вследствие того, что оно занимает исключительно только одно место в пространстве. Практически это ограничение выражается в том, что или вещь, находящаяся в одном месте, совсем не действует на другую, или же ее действие бывает тем слабее, чем дальше отстоит она от этой другой вещи, или же, наконец, в том, что сила, которою она действует, должна дойти до места, занимаемого второю вещью, чтобы иметь возможность там коснуться этой последней и нечто к ней прибавить. Все это неприложимо к Богу. Его взаимодействие со всеми в беспредельном пространстве рассеянными существами всюду одинаково по силе и всюду непосредственно. Чтобы воздействовать на известную вещь, воля Божия не нуждается в том, чтобы проходить из одного определенного пункта длинный или краткий путь до другого; равным образом не имеет она нужды для такого

взаимодействия и в посредстве какого-нибудь промежуточного существа или промежуточного механизма. Но с мыслью о вседеприсутствии Божиим для религиозного взгляда вовсе не соединяется мысль, что Божеству присуще бесконечное протяжение: он хочет только сказать, что деятельность Божества имеет бесконечное распространение, но самому Божеству он вовсе не приписывает никакой пространственности. С философской точки зрения обе эти мысли, по-видимому, прямо не соединимы: ведь бытие вещи в определенном пространственном пункте означает, в конце концов, не что иное, как то, что она в этом пункте и сама начинает и от других получает воздействие; если теперь утверждать это о Боге по отношению к каждому пространственному пункту, то уже нельзя усмотреть, чем же эта вседеприсутствующая деятельность могла бы отличаться от бесконечного протяжения в пространстве. Чтобы избежать этого затруднения и не приписывать Божественному Существу, в качестве Его свойства, пространственной величины, единственный путь, по Лотце, заключается в том, чтобы отнюдь не считать пространство за нечто в себе существующее, за такую самостоятельную реальность, в которой Бог и вещи или существуют, или вступают во взаимоотношение, или, наконец, противодействие которой они могут испытывать и преодолевать, – иначе говоря, чтобы понимать пространство за простое явление, которое существует не между отдельными вещами, но в них самих, поскольку они суть сознательные духи, и которое в них возникает вследствие того, что различные непосредственные воздействия, испытываемые ими в каждый момент от других элементов мира, они сравнивают и локализируют по масштабу сходства, сродства и противоположности в этом, только для сознания духов существующем, пространстве по определенным местам, соответствующим таким непространственным отношениям; причем и воздействующие на вещь другие элементы мира отличаются от нее только качественно, а не разделены пространственным расстоянием: они в таком же взаимоотношении находятся с вещью, как, напр., одновременные тоны аккорда, которые слышны совместно,

однако и отдельно, и тем не менее не обособлены друг от друга пространственно.<sup>1240</sup> При таком предположении, и Бог может стоять в непосредственном и мгновенном взаимодействии с каждым отдельным существом, без необходимости наполнять пространство собственным пространственным протяжением, раз это пространство не существует объективно. Так учение об идеальности или субъективности пространства, – учение, в котором Лотце, как видим, сходится с Кантом и которого мы уже имели случай касаться выше, может удовлетворить одному из постулатов религии.

*Вечность* Бога религиозное чувство понимает как «непрерывное продолжение в бесконечное время». Но философия религии не может удовлетвориться таким пониманием. Ведь по этому представлению время является в виде независимо существующей самой по себе силы, разрушающая власть которой счастливо преодолевается только самосохранением Божества. Вполне безусловному не может предшествовать ничто такое, к чему ему нужно было бы поставить себя во временное отношение. Отсюда всегда стремились приписать Богу не бесконечное продолжение во времени, но вневременное и сверхвременное бытие и в последнем собственно и обрести спекулятивное понятие Его вечности. Но на каком же пути достигнуть этого? На том же, предначертанном Кантом пути: должно попытаться и время понять как содержащееся в высшем бытии и из него вытекающее, – что в конце концов приводит к тому, чтобы и его, подобно пространству, рассматривать как *простую форму созерцания*, в которой события нам *кажутся* протекающими, а не как ранее существующее протяжение, в которое эти события действительно вступают. Однако такая попытка встречает гораздо более затруднений, чем это было по отношению к пространству. Пространством еще можно было поступиться, потому что у нас все-таки оставался еще богато расчлененный мир интеллектуальной действительности; но не придется ли расстаться и с этим последним, раз мы отвергнем реальность времени? Ведь нам всегда кажется необходимым, чтобы наш

акт *представления*, по крайней мере, протекал в действительном времени: пусть только, по-видимому, в нашем представлении проходит во времени то, что на самом деле не подлежит времени, все же, чтобы это могло *казаться*, необходима действительная временная смена в нас представлений, которою именно и определяется эта кажущаяся последовательность моментов.<sup>1241</sup>

Лотце говорит, что, хотя это возражение нельзя совершенно опровергнуть, однако все же нечто ему можно противопоставить. Здесь наш философ опять становится на идеально-телеологическую точку зрения. Пусть так, говорит он, пусть время будет нечто реальное, но вопрос в том, какое значение имеет это пустое время, в котором бегут события, или пустой поток времени, который сам течет? Могут ли они быть направляющими или производящими условиями для хода событий?<sup>1242</sup> Для «события» или для «произведения следствия чрез его основу», говорят, необходим известный промежуток времени, и весь смысл этих выражений будто бы теряется, если допускать безвременное бывание или действие. Однако нельзя понять, насколько, если дано полное основание *d* известного следствия *f*, необходимо еще или полезно течение *пустого времени* *Г*, чтобы осуществить появление *f*; нельзя также определить, как велик должен быть для этой цели промежуток *Г*, потому что каждый пустой временный пункт совершенно равен всякому другому, и *f* могло бы с одинаковым правом появиться после каждого любого, долгого или короткого, времени *Г*. Все эти неясности исчезают только тогда, если принять само событие как первичное, а время как вторичное, т. е. если допустить столь же частый переход одного момента времени в другой, сколь часто происходит переход реального положения вещи *a* в другое *b*.<sup>1243</sup> Итак, текущие моменты не могут ни вести за собою действительно происходящего, ни выбирать того, чему длиться и чему исчезать, ни определять места, где каждое событие должно вступать в их течение. Все это зависит от содержания и смысла того, что совершается. Только благодаря тому месту, которое занимает в целом каждое отдельное существо в силу своего смысла, своей обусловленности

Всеединным, а также своей обуславливающей силе в отношении к другим, определяется точка вступления его в это именно время и его продолжительность в последнем. Если же сущность бывания, его направление и порядок лежат только в связи условий, указываемой содержанием происходящего, то пустое время, конечно, нисколько не может служить к тому, чтобы произвести из этой безвременной самой по себе связи движение и последовательность бывания. И, наоборот, если основания, которые лежали в связи по содержанию, не вынуждают осуществления события, то никакое продолжительное течение времени недостаточно для того, чтобы возместить эту отсутствующую побудительную силу. По всем подобным соображениям, истинной действительности нужно искать только в той обуславливающей силе, которую каждое событие проявляет над своим последствием, а на время, которое нашей фантазии кажется в виде бесконечной формы, охватывающей это расчленение, смотреть как на простую форму усвоения, в которой для нас только раскрывается связь мирового содержания.<sup>1244</sup> Можно думать, что сравнение многих друг с другом конкурирующих событий, в которых имеют место означенные переходы, в различном количестве, от положения *a* к положению *b* между двумя конечными пунктами, ведут потом к представлению не только смены, временных *моментов*, но и *постоянного* течения времени, в котором впоследствии отдельные события находят свое место.<sup>1245</sup>

Если взять всю действительность в целом, то прошедшее, настоящее и будущее не различаются по времени, но одновременны: в целом действительности ничто не протекает временно, но это целое есть совокупность друг друга обуславливающих членов, сравнимая ближе всего с системой истин, из которых простейшие обуславливают собою все остальные и, как подсказывает нам естественная символика, им предшествуют, – но не по времени, а по значению.<sup>1246</sup> Система истин, напр., математических, содержит в себе положения, которые большим или меньшим числом посредствующих членов связываются с известными принципами. Каждый привык этот

строй положений символизировать во временной форме: те должны стоять позже, которые связаны с принципами большим числом посредствующих членов, чем другие, которые должны быть ранее первых. В этом случае ряд постепенных, но *невременных* отношений обусловленности проясняется посредством временных образов.<sup>1247</sup> Действительность, как мы знаем, вовсе не система истин, и нам, конечно, придется учесть недостаточность этого сравнения; однако она во всяком случае расчленена на такие отношения взаимной обусловленности, что каждая из ее частей предполагает для себя необозримый ряд оснований, влечет за собою такой же ряд следствий и находится с бесчисленным множеством других частей в одинаковом отдалении от первых основ или от какого-нибудь члена целого. Это-то именно расчленение и является наглядно познанию во временной последовательности. Но является оно так только сознанию конечных существ: все они – звенья этого же ряда, и каждому, смотря по его месту в нем, предполагаемые условия его собственного бытия кажутся прошедшими, а известные ему последствия – будущими, а во всем остальном бытии сумма неизвестных причин и необозримых действий – как бесконечное прошедшее и будущее.<sup>1248</sup> Но если существуют духи, которые эту связь могут наглядно представлять только под формою временной последовательности, то мыслим также и другой Дух, который постигает всю мировую связь прямо в форме такого отношения обусловленности, не имея нужды разлагать его порядок в наглядную последовательность.<sup>1249</sup> Ведь для Бога не существует того условия, по которому мы в целом мира прикованы к определенному пункту и которое все, что вне нас есть и происходит, заставляет относить, в качестве прошедшего или будущего, к этой области нашего непосредственного переживания – к нашему настоящему: будучи сам не членом, но всеобъемлющею сущностью целого, Бог одной части действительности одинаково близок, как и другой, и хотя Его всепроникающему ведению открыты те внутренние отношения, по которым это целое могло бы быть распределено во временный распорядок, однако не один из отдельных пунктов

последнего не имеет для него специфической ценности настоящего: такое значение имеет для Бога только все бесконечное целое.<sup>1250</sup>

Наконец, можно сделать еще одно сопоставление. Для нас, конечных существ, всякая связь разнообразная в мысли требует траты времени. При всем том ясно, что сознание, которое хочет поставить два элемента *a* и *b* в какое-нибудь отношение, должно в конце концов иметь представление обоих, а равно произвести их сравнение, в одном, неделимом акте: как уже выяснялось в психологии,<sup>1251</sup> не может произойти никакого сравнения, если в один момент представляется только *a*, а в другой – только *b* и за последним теряется первый. Впрочем, эти сами по себе неделимые, акты все же в нас повторяются и следуют друг за другом. Но если, таким образом, в природе конечного духа лежит то, что он нуждается во времени, чтобы сохранить два представления и воспоминание об одном связать с воспоминанием о другом, то, напротив, возможно предположить и совершенно *бевременный* акт представления, который сразу обзревал бы все разнообразие постепенной связи условий, существующей в мировом целом. Такое непосредственное созерцание и присуще Богу.<sup>1252</sup>

*Всемогущество* Божие для религиозного сердца достаточно мыслить столь великим, что ему не может противостать ничто из действительно существующего; но, понимаемое так, с точки зрения философской оно могло бы быть только большею силою при меньших, которые, однако, ей могут всегда оказывать противодействие, хотя и безуспешно. Отсюда возникает требование, чтобы вне всемогущества вообще не было бы никакой независимой силы, само же оно чтобы было неограниченно в своем обнаружении. Какое же понятие о всемогуществе может удовлетворить этому требованию? Если выразиться так: «Бог может *все возможное*», то это значит опять поставить условия Его могуществу: как будто в этом случае независимо от Него уже решено, что именно «возможно», и Он оказывается связанным этим решением. Если же, наоборот сказать: «Бог может также и *невозможное*», то этим было бы признано, что это

«невозможное» не невозможно *в себе самом*. Остается, отсюда, ближе всего только предоставить *самому* Богу определить, где границы возможного и невозможного. Но этот исход более всего является для нас не подходящим, потому что, хотя частные законы, какими события связываются в действительности, и легко могут быть признаваемы за таковые, которые могут быть и *иными*, чем они есть фактически, и которые, поэтому, всегда могут быть нами рассматриваемы, как возникшие от *произвольного установления Божия*; тем не менее, остается вопрос: а те самые общие истины, которые являются для нас как *сами по себе, значащие и необходимые*, должны ли рассматриваться таким же образом как постановления некоторой ничем не связанной самой в себе силы?<sup>1253</sup> Но здесь вопрос о метафизическом свойстве Божества – всемогуществе связывается у Лотце с вопросом об этических Его свойствах и прежде всего о свойстве премудрости или всеведения.

**б. Этические свойства Божества.** По-видимому, мы не иначе можем говорить о *премудрости* Божией, как мысленно противопоставляя ей некоторую истину, самозначущее содержание которой будто бы познается Богом и, следовательно, уже предстоит Ему в готовом виде. Зависит это, по Лотце, от того, что, как сами мы считаем наши, представления о «Боге и божественных вещах» удовлетворительными только в том случае, если они соответствуют общим законам мысли и тем истинам, которые наш разум ставит пред нами в качестве обязательных для всякого предмета нашего обсуждения, так полагаем и о том Высшем, которое чтим как безусловное и творческое начало всей действительности, будто Оно также, поскольку делается предметом нашего наследования, обусловлено общими истинами и законами, которые, независимо от Него, обладают некоторою, Ему самому предшествующею, значимостью. Но ведь все это несовместимо с тою безусловностью, которая должна приличествовать высшей реальности не только в отношении ее бытия, но и в том отношении, что форму и предмет своей деятельности она определяет только сама собою. Итак, в каком же отношении стоят к существу Божию



законы познания и бывания, с одной стороны, и законы нравственной оценки с другой? Вопрос этот, по Лотцс, входит собственно в другой, более общий вопрос – вопрос о *происхождении вечных истин*.<sup>1254</sup>

Признать вечные истины за *безусловно первое*, за имеющую абсолютное значение необходимость, которой подчиняется и живая реальность Божества, во-первых, как уже сказано, противоречит безусловности Его. Но, кроме того, такой взгляд противоречит и существу истины. Ведь это только по отношению к отдельной конечной вещи известий отдельный закон, прежде чем он осуществлен в ней, может считаться силою, стоящею вне этой вещи, потому что закон этот имеет свою действительность в совокупности остальных вещей, в состояниях которых он уже воплощен и благодаря совокупному действию которых для него является возможным подчинить и то, что в известный момент избегает его власти. Но целому, наоборот, или высшему Единому, из которого она вытекает, совокупность истины никогда не может предшествовать как некоторая сама по себе в совершенной пустоте существующая сила, и именно потому, что истины имеют реальность не *бытия*, но *значимости* (для бытия). Истина не *существует* реально сама по себе, но только имеет *значимость* для реального бытия, как и всякий закон. Истины не витают ни между, ни вне, ни над сущим: как связующие формы разнообразных состояний, они существуют только в мышлении мыслящего, поскольку оно мыслит, или же в действии сущего, когда оно действует. Если они господствуют не только над настоящим, но и над будущим, то эта сила зависит не от того, что они в вечной славе царят превыше и вне всего действительного и вне всякого течения времени, но только от того, что, имея свою реальность в действительном, они, благодаря действию последнего, вновь возникают в каждый момент: реальная действительность в каждый момент производит условия для той силы, какую оказывает на нее истина, и содержит действующие причины, благодаря которым только осуществляются в этой действительности веления истины.

Итак, невозможно, чтобы царство вечных истин существовало *вне* Бога, как объект Его признания, или *до* Бога, как норма Его деятельности.<sup>1255</sup>

Так как естественное чувство наше оскорбляется тем явным ущербом, какой наносится необходимо утверждаемой безусловности Бога от подчинения Его независимой от Него истине, то прибегают к другой мысли, именно к той, что вечные истины *сотворены Богом*, причем Бог мог бы и совсем не творить их или же сотворить иначе, чем они есть. Но такой взгляд также приводит к нелепости и также не совместим с понятием истины. Ведь, как истины не могут существовать сами по себе, вне действительного, так не могут они и делаться, и никогда еще мысль сомнительной значимости не становится по чьей-либо воле, по чьему-либо признанию или велению истиной, каковой она не была прежде. Можно, конечно, и по произволу нечто устанавливать, но и всякое такое установление необходимо предполагает некоторую, однозначную в себе самую истину, в силу которой возможное отличалось бы от невозможного, и случаи, для которых имеет значение устанавливаемый порядок, от тех, к которым он не приложим; притом таковые произвольные постановления, если и могут еще обладать фактической полносильностью, то, однако, природе их не достает той внутренней необходимости, которая присуща истине. Но если не мыслимо, чтобы путем творения возникала *какая-нибудь* истина, то еще не постижимее творческая деятельность, направленная к невозможной цели – впервые произвести *всю* истину. Как бы там ни было, но если чрез нее должно что-нибудь возникнуть, чего без нее не было бы, то должна же она образовать какой-нибудь путь, которым, как производящее условие, она порождает свои следствия. Но в мире, в котором еще не было бы никакой истины, что могло бы быть, – если подобный мир еще мыслим, – таким условием и что следствием этого условия? Где здесь ручательство, что одно находится в связи с другим, что всякое дело вообще будет иметь результат, при том такой, какой имелся в виду, а не другой?<sup>1256</sup> Отсюда, если понимать буквально предположение, что Бог творит истину, ранее еще не существовавшую, то нельзя

представить себе, чтобы Бог с сознанием и размышлением сделал вот это именно определенное содержание истины истинною: ведь такая выбирающая деятельность снова должна была бы предполагать обладание другою истинною, которою руководилась бы, или различала бы, по крайней мере, содержание этой определенной истины от других содержаний, на которые также мог бы пасть ее выбор. Скорее в этом случае под тем «богом», который мыслится как субъект творящий, мы должны бы представлять только совершенно безымянную и бессодержательную силу, простую безусловную *мощь*, которая сама по себе не направлена ни к какой цели и не характеризуется никаким образом действия. Но такую пустую мощь можно мыслить только в абстракции, и нельзя считать за что-то реально существующее.<sup>1257</sup>

Неудачи представленных двух крайних мнений старается избежать третье – посредствующее, которое признает вечные истины не за объекты признания для Бога и не за создания Его произвола, но за *необходимые последствия* Его собственного существа. Однако оно обманывается, если думает устранить этим затруднение. Ведь если должно иметь смысл выражение, что нечто представляет собою нормальное следствие из природы Божией, то, по крайней мере, в мыслях, мы должны противопоставить таковому нечто другое, происхождение чего из той же самой природы было бы уже ненормальным. А чтобы различить то и другое, мы нуждаемся в некотором общем, самозначущем масштабе, по которому можно было бы измерять и сравнивать одно, как нормальное, другое как ненормальное следствие из той же самой основы. Таким образом, мы приходим к необходимости опять предположить первую безусловную истину как обязательную и для Божия Существа, чтобы, по ее приговору, понять, как нормальные порождения божественной природы, те вечные истины, за которыми нужно признать такое происхождение.<sup>1258</sup>

Безуспешность всех рассмотренных взглядов Лотце объясняет скрытою двусмысленностью, с какою они употребляют имя Бога. Сомневаясь в том, обретает ли Бог истину или же устанавливает ее, следует прежде всего уяснить

вопрос: Бог, разумеемый здесь, мыслится ли как тот полный и всесовершенный Бог, которого ищет и исповедует наше религиозное сознание, и те деятельности или свойства, которые Ему здесь приписываются, заключаются ли уже в понятии Его таким образом, что их можно извлечь из этого понятия аналитически? Или же имя Бога представляет здесь предварительное только обозначение Его существа, которому указанные свойства еще не приличествуют, и, составляя предположения о Нем в форме синтетических суждений, хотят только впервые наделить это существо таковыми предикатами? Но второе из этих предположений и лишено религиозного значения, да и само по себе не мыслимо, как видно уже из предыдущего.<sup>1259</sup>

Как же однако мыслить отношение вечных истин к Богу?

Для этого, прежде всего, рассмотрим: что нужно для того, чтобы истина была объектом признания со стороны какого-либо существа? Истину может признать только тот, для кого она истина. Истину рассудок может находить только там, где он видит содержание своей мысли согласным с тем масштабом, который он носит в себе самом, с врожденною ему нормою и с законами собственной своей деятельности. Иначе говоря, истину он признает постольку, поскольку она изначально принадлежит к его собственному существу, в виде прирожденной нормы: в противном случае ум был бы только зеркалом для того, что существует вне его, с одинаковым беспристрастием отражающим истину и заблуждение, не замечая между ними никакой разницы. Так и Бог не мог бы признать ни истины, как таковой, ни того, что ею повелевается, если бы она только искони противостояла Ему, а не была бы в полном согласии с требованиями Его мысли.<sup>1260</sup>

Однако и теперь мы неверно поняли бы взгляд Лотце, если бы сказали, что вечные истины, не существуя ни вне, ни до Бога, существуют в Нем и вместе с Ним: и при таком понимании, истины эти мыслились бы только в виде общих потребностей, которым существо Божие подлежало бы как только пример, наряду с другими, также заявляли бы притязание на вышеуказанную невозможную значимость выше и

прежде всякой действительности и являлись бы, таким образом, чуждыми ограничивающими условиями по отношению к Божественному Существу.<sup>1261</sup> Отсюда, если признать эти истины за нечто, присущее природе Божества, то образ этой принадлежности нужно представлять так, что признаваемое нами за совокупность вечных истин есть ни что иное, как *способ или род действия Божества*.<sup>1262</sup> Как и всякая сила, так и сила Божия не мыслима без содержания и направления, причем по отношению к ней определенный образ деятельности, в котором она находится и который для нашей мысли исключает все другие, отнюдь не может быть принят за ограничение ее безусловности. К конечному существу эта последняя точка зрения, разумеется, приложима, потому что оно находит вокруг себя образы действия других существ, ему недоступные и служащие непреодолимым ограничением для его деятельности. Но ничего в этом роде не существует для Бесконечного: будучи началом всякой действительности, оно обосновывает в ней и различные возможности разнообразных действий, и никакой род действия, кроме Его собственного, не может противостоять Ему, как от него независимый, еще менее, как Ему недоступная действительность.<sup>1263</sup>

Повелению закона тогда только известное существо может последовать, когда предписываемый этим законом образ деятельности есть, кроме того, собственный *modus agendi* природы этого существа. Поэтому и вечные истины могут быть ничем иным, как природой божественной мысли, выражаемой в виде положений. Но как истина не может быть «признана», не принадлежа уже к природе Бога, так и не могла бы быть она и сотворена, если бы Бог, ее творящий, не был силою, которой *modus agendi* обозначается как истина. Говоря иначе: нет смысла говорить, что Богъ *творит* истину; напротив, Он *есть* сама истина.<sup>1264</sup>

То, что сказано о первом этическом свойстве Божества – Его премудрости, приложимо и ко второму – Его *благости*. И здесь также, по-видимому, об этом, да и о всяком другом чисто нравственном, совершенстве, можно говорить не иначе, как в том смысле, что оно выражает неизменное и безъизъятное

соответствие Его существа с идеалом всякого блага, которого ценность стоит непоколебимо сама по себе.<sup>1265</sup> И, однако, и по отношению к благу, как и по отношению к истине, следует сказать, что оно не может быть ни установлением, ни объектом признания божественной воли, если последняя не заключает его в себе также, как и истину, – и по тем же соображениям. Не будь даже ограничения для безусловности Божественного Существа в том, что вне Его и независимо от Него решалось бы, что добро и что не добро, тем не менее и здесь воля Его могла бы признать ценность данного ей таким образом блага только в том случае, если бы по собственной своей природе она давно уже полагала в нем эту ценность, – точно также, как рассудок понимает данную истину только за истину именно потому, что она истина для него самого. Тоже нужно сказать, если смотреть на добро как на установление воли Божией. Если бы Бог сам не определялся никакими нравственными предикатами, а был просто силою или волею, проявляющею себя в каком угодно направлении, то понятие блага, как в силу собственного величия обязательного идеала, нельзя было бы вывести из такой Его силы или воли.<sup>1266</sup> Но и принадлежность этого предиката природе Божией мы должны мыслить по аналогии с принадлежностью ей предиката истины. Для нас – людей «быть добрым» ближе всего означает подчиняться общим законам *совести*, которую мы сознаем в себе как некоторую, совершенно от нас независимую, обязательную силу. Но в таком смысле предикат благодати не приложим к Богу, как и все связанные с этим предикатом понятия – добродетели, обязанности, совершенства или совсем к Нему неприменимы, или же, по крайней мере, трудно приложимы. А так как, с другой стороны, нельзя также, как уже было разъяснено, думать, что Бог сам определил эти высшие законы, то о благе или о законах нравственных остается сказать тоже, что сказано о вечных истинах: эти законы составляют собою вечный образ действия Бога или Его *собственную природу*.<sup>1267</sup>

Обращаясь теперь к поставленному ранее вопросу о существе всемогущества Божия, принадлежащего к метафизическим свойствам, следует сказать, что это

всемогущество остается несовершенным и ничего действительного не выражающим понятием, если вместе с ним не мыслится вечная истина, как направление и род ее действий; истина же, как было выяснено, мыслима только как природа и вечный способ верховного действия.<sup>1268</sup>

Лотцс разъясняет эту мысль на одном из вопросов, вокруг которых, как труднейших с метафизической и нравственной точек зрения, сосредоточивается борьба противоположных взглядов. Вопрос таков: признает ли Бог или же творит, что  $2 \times 2 = 4$ , и может ли Он сделать, чтобы  $2 \times 2$  было 5? Вопрос этот, по Лотце, однако очень неудачно выражает существо проблемы. Он производит впечатление, как будто бы здесь речь идет о том, может ли Бог, вместо одного уравнения, составляющего теперь истину, произвольно возвести на степень истины другое, совершенно ложное. Но ведь этим Он уже не творил бы вообще истины, а только предполагал бы ее уже существующую прежде. По отношению ко всякому уравнению, точнее к каждому из его составных элементов, имеет значение закон тождества, – эта простейшая истина, без которой не может быть никаких других истин или неистин, почему и вышеуказанный вопрос может быть в более общей форме выражен так: может ли воля Божия с тем вообще установить закон тождества, чтобы на его основе сделать истинным какое-нибудь частное противоречащее ему отношение? Кто теперь думал бы в интересах безусловного всемогущества Божия ответить на этот вопрос утвердительно, тот и в вопросе, и в ответе всегда должен был бы употреблять понятия противоречащего и непротиворечащего, как уже твердо стоящие с определенным значением *прежде*, чем то всемогущество решило, как ему к ним отнестись. Решись оно сделать истинною противоречащее, т. е. то, что *пред* ее решением было уже противоречащим, тогда оно не творило бы всякую истину, не обосновывало бы понятия истины, а было бы только произволом, который стремится, насколько возможно, нарушить уже существующую истину. Но никакая религиозная потребность не побуждает нас мыслить в Боге такого бессмысленного всемогущества. Если же теперь спросить, не состоит ли всемогущество в том, что истина впервые творится

Богом, то кто же тот Бог, которому мы приписываем это творение? Если это не полный и всесовершенный Бог, в существо которого мы мыслим уже вместе всякую истину, если, напротив, истина *еще не* имеет для Него, как будущего творца ее, значения, то в чем же тогда состоят Его существо и Его всемогущество? Разве только в бессодержательной и бесцельной мощи вообще, которая, конечно, является совершенно неограниченной, потому что не находит пред собою ни предметов, к которым она могла бы относиться, ни правил, которые предначертала бы своему действию? Но, ведь, такое представление ровно ничего не обозначает. Если мы из примеров разнообразных действий образуем общее понятие способности или силы, то имеем в нем все же хотя логически допустимую и пригодную для мысли абстракцию, содержание которой, однако, будет обозначать что-либо осуществимое не прежде, чем оно будет дополнено тем, что было устранено чрез абстракцию. Как никакого движения не бывает без скорости и направления, так и никакая сила не мыслима без образа ее действия, никакая пустая мощь невообразима, которая в пустоте своей обретала бы потом определенные роды своего действия. Также и сила Божия не может быть мыслима без содержания, без определенного направления, без способа действия, — что все дается ей, как уже было сказано, вечною истиною.<sup>1269</sup>



## §11. Любовь, как основа всех свойств Божества

Рассмотренные метафизические и этические свойства Божества не определяют, однако, понятия о Нем всесторонне, и не потому только, что ими это понятие не исчерпывается,<sup>1270</sup> но и потому, что не установлено в точности и полноте взаимоотношение между ними. Если отношение всемогущества к этическим свойствам Божиим выяснено, то взаимоотношение между этими последними еще составляет вопрос. А между тем, содержание «вечных истин», к которым мы должны причислить также логические и математические, кажется не пригодным к тому, чтобы быть ему самим Существом Божиим, – и именно потому, что не видно никакой связи между этими, безразличными в себе самих, истинами и теми в собственном смысле этическими предикатами или предикатами *ценности*, на которых основывается для нас *достоинство* и *святость* Божественного Существа. Отсюда возникает новая задача, которая находит свое разрешение в том, что на это, определенное как «истина», Существо Божие смотрят уже только как на вторичное выражение другой, в собственном смысле уже *истинно-божественной* природы, определяемой именно теми предикатами ценности. Или, другими словами: нельзя, по обычному взгляду, считать всемогущество, коего *modus agendi* собственно суть вечные истины, за такое свойство, которое присуще Богу *при* этических свойствах и *независимо* от них, но должно считать его только за формальный предикат этих последних; т. е. *благо* или *святость* Бога, составляющие Его существо в собственном смысле, должны быть субъектом или основой этого всемогущества, как в том смысле, что из них следует неограниченность этой силы, так и в том, что именно природа этого самого блага определяет *содержание* вечных истин, образующих всеобщий образ действий Божия всемогущества.<sup>1271</sup>

Однако, замечает Лотце, подобное понимание взаимоотношения между божественными свойствами должно

остаться пока, а может быть и навсегда, только *постулятом*, т. е. мы вынуждаемся требовать, чтобы в Боге было единство существа, чтобы в нем не *рядом* друг с другом *совместно* находились два или множество атрибутов, но чтобы был один, из которого вытекают все остальные; мы не можем, далее, решиться признать за такой существенный атрибут никакого другого, кроме атрибута *высшей этической ценности*. Но мы не в состоянии действительно показать или сделать для себя ясным зависимость всякой истины от этого блага Божия – пункт, о котором Лотце говорит неоднократно. Во всяком случае постулируемое взаимоотношение между божественными свойствами Лотце защищает в противовес той антропоморфической психологии Существа Божественного, по которой в нем, как и в человеке, ум, признающий абсолютно значащие истины, предпосылается воле, которая в пределах этих истин, преследует совершенно новые, ей одной только принадлежащие цели.<sup>1272</sup> Нельзя поставлять над божественной волей, в качестве высшего начала, тенденции к истине:<sup>1273</sup> напротив, только в этической природе Бога может лежать основа того, почему Он во вторичной уже стадии определения может быть понимаем и как абсолютная воля к истине.<sup>1274</sup>

Все этические предикаты, объединяемые в понятии блага, представляют собою, как уже было отмечено, не что иное, как вечный *образ действия* Бога или же Его *собственную природу*. Вопрос, нередко повторяемый, почему именно благо, а не другое что-либо, составляет природу Высшего Существа, по Лотце, является излишним, вследствие того, как уже мы имели случай разъяснять выше,<sup>1275</sup> что благо имеет *абсолютную ценность*, непосредственно переживаемая ясность которой делает этот вопрос прямо нелепым.<sup>1276</sup>

Спрашивается, как мы ближе должны понимать это существование в Боге моральных законов или того, что мы вообще называем благом? Каждый закон деятельности повелевает нам или во *внешнем мире* то поставить на место фактического состояния *a* другое состояние *b*, то охранить *a* от наступления со стороны *b*, или же в себе *самых* то развить на место внутреннего состояния *a* другое состояние *b*, то защитить

первое против последнего. Если мы предположим теперь, что во всем мире нет ни одного существа, которое было бы в состоянии испытывать от этого *a* или *b* удовольствие или неудовольствие, то было бы совершенно бессмысленно приписывать безусловному закону, который предписывает такое изменение или охрану состояний, *безусловно обязывающее значение*. Конечно, такой закон, подобно другим естественным законам, может нас принуждать к повиновению, но никогда не может он требовать от нас его выполнения, как нашего долга в *моральном* смысле. Все те системы морали, которые настаивали на безусловной *святости* своих моральных законов и совершенно отклоняли всякую связь их с мыслью о некотором благе, которое должно чрез них осуществиться, исходили из очень почтенных, но, вместе с тем, недостаточных соображений. Если наша совесть научает нас, что стремление к *собственному* удовольствию хотя и совершенно естественно, но само по себе *нравственно безразлично* и отнюдь не может быть принято в число моральных мотивов нашей деятельности, то, с другой стороны, напротив, *бессмысленны* и моральные законы, если они не относятся к реализуемому в мире благу, как к своей цели. Отчего действительно зависит абсолютно обязательная сила этих законов? От того именно, что содержание законов есть необходимое предварительное условие для реализации *высших благ* в мире.<sup>1277</sup> Ибо без высшего блага, которому приносилось бы в жертву меньшее, и выражаясь только в качестве постоянной работы над созданием определенного внешнего положения или определенного внутреннего состояния человека, – чем отличалось бы наше нравственное стремление от всякого слепого действия природной силы, кроме сопровождающего его, но необъяснимого в этом случае чувства, что следует совершить нечто такое, что, раз оно есть, не служит никому на пользу?<sup>1278</sup> Христианство видит таковое благо не в простом существовании устроенного по нравственным идеям мира бытия и деятельности, но только в блаженстве, состоящем в наслаждении этим миром; упраздняя до такой степени почитание всякого слепого фактического бытия и открывая в

сладком зерне блаженства последнюю тайну, ради которой создана вся роскошь творения и миротечения, – христианство чрез это самое становится евангелием, радостною вестью.<sup>1279</sup>

Но, с другой стороны, как мы можем мыслить существование этого блага? Благо не существует само по себе, т. е. независимо от духа, способного ощущать его ценность, и, следовательно, независимо от удовольствия, в котором эта ценность ощущается. Решительно невозможно сказать, в чем могла бы состоять ценность или благодать какого-нибудь блага или чего-нибудь благого, если то, что таким образом обозначается, мыслить вне всякого отношения к духу, который мог бы от этого испытывать радость. Предположим, что во всем мире нет никого, кто вообще мог бы испытывать от чего-нибудь удовольствие или неудовольствие; тогда было бы неизвестно, для чего что-либо должно происходить в этом мире, и еще менее известно, чем один поступок должен быть лучше, чем другой, так как каждое новое состояние *b*, вызванное каким-нибудь поступком, было бы также безразлично для всего мира, как прежнее, измененное этим поступком, состояние *a*.<sup>1280</sup> Но, высказывая этот взгляд, Лотце, во-первых, не думает отрицать «абсолютно обязательной силы» нравственных законов, а хочет дать им только надлежащее толкование; а во-вторых, он вовсе не имеет в виду проповедовать гедонизм: своего личного блаженства, по его учению, человек должен достигать только посредством деятельности в пользу блаженства всех других. Добродетель отдельного человека состоит в том, чтобы не прямо стремиться к *собственному* благу, но подчинять себя тем общим образам деятельности, благодаря которым для *всех*, способных к блаженству, субъектов производится наибольшая сумма благ. Отсюда, в согласии со своею совестью, мы можем считать *благожелательство*, как стремление к производству *чужого* удовольствия за действительный корень всех благ, и выводит из него отдельные формы этических добродетелей именно потому, что это благожелательство не прямо направляется на известную, приносящуюся отдельному духу в качестве желательной цель, но должно проложить пути, по

которым, соответственно общей связи вещей, можно бы достигнуть осуществления *наибольшей суммы благ*.

Если теперь применить все эти соображения к Богу, то отдельные моральные идеи противостоят Ему, *Бесконечному Духу*, не как чуждые или выше Его стоящие заповеди, но содержание их есть именно природа его собственной деятельности. Или, говоря иначе, Бог *благ* не чрез согласие с *понятием блага*, но Он есть *любовь* или стремление к осуществлению счастья способных к блаженству существ, из каковой любви вытекают все специальные моральные идеи уже в виде правил осуществления этого святого в себе самом и благого стремления.<sup>1281</sup> Мы, конечные существа, заключенные в мире, план которого не лежит открыто пред нашим разумением, не можем непосредственно проявить благожелательной любви – в надежде, что направление, какое дает ей наша скудная предусмотрительность, приведет к тому благу, к которому мы стремимся: наша совесть представляет нам во множестве нравственных заповедей те общие законы, руководясь которыми, наша деятельность обеспечивает себе правильный путь при разнообразных побуждениях. Божественному же Существу не противостоит подобным же образом благо в себе, как и для него также имеющая значение заповедь: Перводействительному не предшествует никакой мнимой вечной необходимости, ни царства истин, ни царства ценностей, но Оно есть живая любовь, которая представляет собою движение цельного живого духа, само себя знающее, чувствующее и желающее и которая в фактическом обнаружении раскрывается конечному познанию с трех сторон: как *благо*, которое есть цель движения, как осуществляющее эту цель *творческое стремление* и как *законность*, с какою последнее направляется к своей цели.<sup>1282</sup>

Итак, найдено основное свойство Божие, выражающее Его истинную природу: Бог есть живая любовь. Но можно ли к этому свойству, как единому корню, свести все остальные? Разные опыты в этом роде, весьма почтенные в своем стремлении и, в частности, заявившие себя прекрасными результатами в деле прояснения и утверждения наших чаяний, все же

свидетельствуют об ограниченности в данном случае нашей способности. Христианской этике всего лучше удалось представить отдельные нравственные идеи как различные формы, предначертываемые деятельною любовью при ее практическом осуществлении. Она находит возможным показать, что все строжайшие и, по-видимому, возвышеннейшие формы нравственного, которые выдвигал героизм язычества, пренебрегающий блаженством, все-таки – ничто пред кротостью любви, – ничто, если они в ней не коренятся, что все заповеди, которые, благодаря определенности своего содержания и удобству к легкому расчленению их в ряд ясно обозначающихся последствий, привлекают к себе с научной точки зрения большее внимание, образуют, тем не менее, только механизм, который изобретается для своего собственного раскрытия началом любви. Гораздо труднее свести к этому основному свойству любви прочие свойства божественные, о которых трактовалось выше. Ведь нужно вывести из этого начала «не только различные нравственные идеи, но также и вечные истины – сумму всего, что кажется нам необходимо мыслимым и не могущим быть иначе». «Прежде всего, надлежит показать, как тот факт, что существует вообще истина, непонятен сам по себе, и если постижим, то только в таком мире, которого вся природа зависит от начала блага, познаваемого нами в живой любви»: не лежи в основе мира это драгоценнейшее и святое начало любви, и будь тогда, однако, все же еще мыслим какой-либо мир, последний мог бы «обойтись без истины и законности и быть таким, каким ему случайно пришлось бы быть». Далее, надлежит выяснить, что содержание закона тождества, – этой самой прочной опоры истины, – «есть только формальное отражение той полной содержания верности себе самому, непосредственную связь которой с высшею ценностью блага мы опять очень хорошо чувствуем, если предполагаем вечное тождество Бога с самим собою не только как логическое совершенство Его понятия, но и как нравственное совершенство Его существа». Подобное же применимо к закону достаточного основания и причинности. Если, затем, от пересмотра метафизических основ всего нашего познания

перейти к математическим истинам и их значению в действительности, то «и здесь нам пришлось бы показать, что факт их мыслимости не есть совершенно беспричинный факт, а служит существенным предположением того порядка, который дан миру благом, как высшим началом, и которого, если сделать ради ясности это излишнее замечание, и не дало бы ему в подобном виде никакое другое начало». Наконец, и всемогущественное осуществление этих законов также нужно поставить в зависимость от начала любви: если мы называем механизмом связь тех всеобщих норм, по которым каждая особь в сотворенном мире действует на другую, то основание механизма нужно считать «первым этическим делом Абсолютного»; и, наоборот, тот факт, что существует царство таких законов, может быть понятен только в таком мире, коего последний принцип – этический.<sup>1283</sup>

Но, как мы имели уже случай говорить, вся эта систематизация у Лотце представляется в качестве постулата и его глубочайшего убеждения, но не в качестве научного в строгом смысле построения.<sup>1284</sup>

## §12. Сердце Божие

Уже из этих рассуждений видно, что и в теологии Лотце заявляет свое доминирующее значение та же самая способность чувствования или сердце, которой отводится главное место и в его психологии. Действительно, раз существо Божие определяется как живая любовь, ясно, что в природе божественной, как и в человеческой, основное положение занимает сердце и чувство. Нельзя, говорит Лотце, критикуя взгляд Гегеля, видеть в Боге, только самосознающий дух, потому что таковой сам по себе ничем не достойнее почитания, ничем не ценнее, чем и всякое другое существо, и происхождение из него мира остается не менее необъяснимым, как и из всякого другого начала. Но нельзя ограничиваться, определяя Существо Божие, добавлением к самосознанию еще одного только предиката воли, потому что и воля сама по себе есть нечто безразличное по ценности. Только чувство, определяющее безусловную ценность Его природы, составляет коренное свойство последней.<sup>1285</sup> С разных сторон выясняет Лотце проявление чувствования в природе божественной. Так, прежде всего, в чувстве переживает Божество блаженство от наслаждения ценностью своих нравственных совершенств; почему для определения Существа Божественного и является характерным соединение совокупности нравственных идей или святости с наслаждением ценностью их или с блаженством.<sup>1286</sup> С другой стороны, если Бог не остается в самозаключенном единстве, а творит, то это объяснить можно только тем, что, сознавая себя единым, Он не находит никакого удовлетворения в этом одиночестве для своего чувства и стремления. Бог не только потому, что Он вообще есть не просто самосознающий дух, но и потому, что создаваемое Им содержание своего собственного существа состоит в любви и тяготении распространить счастье и блаженство, хочет не имманентных лишь мыслей, но и истинного объективного мира, который на Его любовь отвечает любовью и чувствует себя блаженным от любви божественной.<sup>1287</sup>



Отсюда, наконец, и установление нравственной связи между людьми и Богом основано всецело на взаимном сердечном участии той и другой стороны, а не на простом формальном взаимоотношении воли, нисколько незатронутых чувством.<sup>1288</sup> Да и существуют ли такие воли, которые могли бы иметь действительность и вступать в отношения друг к другу, отрешенно от всякого участия сердца? Даже если бы, наконец, и было так, т. е. если бы мир состоял только из разумных и волящих существ, из которых ни одно, – будь то конечные существа или же Бог, – не было бы в состоянии чувствовать удовольствие и неудовольствие, какой смысл имели бы тогда эти идеалы воли, не находя уже никого, от кого они могли бы получить одобрение? Должно ли, на самом деле, и тогда остаться безусловно нравственным требованием, чтобы на месте одного фактического состояния, не причиняющего никому ни добра, ни зла, наступало другое состояние, которое также никому в мире не прибавит добра? Неужели мы должны верить, будто мир до такой степени разрешается в чинность внешнего этикета, что в нем все дело будет состоять только в осуществлении фактов формального рода?<sup>1289</sup> Это упускают из виду и те системы морали, которые, также отвращаясь от всякого удовольствия, уверяют нас, что нравственная заповедь одна: конечное существо должно подчиняться абсолютному, периферическая точка центру, человеческая воля должна идти в параллель с развитием бесконечной идеи и работать в ее смысле. «Ну, а если бы абсолютное именно не хотело бы этого подражания»? возражает такого рода системам Лотце. «Если бы центр от этой покорности имел исключительно только одну досаду, неприятность, неужели и тогда можно было бы все-таки утверждать что, несмотря на то, такой именно поступок следует считать за безусловно полноценный в себе самом? Напротив, тогда-то и пришлось бы вспомнить, что святость заповеди покоится не только на воле Высшего Существа, но и на Его способности испытывать удовольствие или неудовольствие от нашего послушания и непослушания, а также и на том нашем отношении к Нему, по которому мы можем находить свое блаженство в Его удовольствии. Стоит только из понятия этого

Высшего исключить малейший намек на сердце и превратить Его в косную естественную силу бесчувственной, хотя бы и, допустим, разумной мощи, – тотчас же мы увидим, что такое подчинение теряет всякую самое себя утверждающую ценность».<sup>1290</sup>

Вот почему при решении вопроса о связи между блаженством и нравственностью Лотце открыто «примыкает к тому воззрению, которое раскрывает религиозное сознание», видящее последнюю цель всей мировой истории в вечном блаженстве, – «цель, для осуществления которой все существует так, как оно есть, и все законы мира повелевают то, что ими повелевается».<sup>1291</sup> Мысль о блаженстве вовсе не незначительна для выражения высшей цели. Если высшим принципом нашего поведения поставить следование воле Божией, то он двояким путем приводит нас к этому понятию о блаженстве: или в том ограниченном смысле, что наше индивидуальное блаженство фактически зависит от такого условия, внутреннее полноценное значение которого, при этом, мы и имели в виду, или же в более широком, что Бог сам есть то субстанциональное блаженство, высшая безусловная ценность, сила которой – давать цену нашему существованию и нашим поступкам не нуждается ни в каком дальнейшем объяснении. Всякое святое предписание, будь оно не оживлено теплотой блаженства, превратилось бы в наших глазах в непонятную судьбу, которая, поскольку мы смотрим на нее как на тайну, хотя и может нам казаться ненарушимой ради своей, может быть, нам неизвестной связи с высшим благом, но выставленная в качестве последнего и высшего принципа была бы лишенным ценности источником всяких определений ценности в мире.<sup>1292</sup>

## Глава III. Отношение Бога к миру

### §13. Общий взгляд Лотце

Из рассуждений Лотце о существе и свойствах Божиих вытекает его учение об отношении Бога к миру.

Каждый, хотя бы скудный, пример взаимодействия, каждый отдельный случай причинности заставляет нас, по Лотце, предполагать бесконечную субстанцию, которая связует разнообразные вещи в своем существе и делает возможным их взаимодействие. Это всеобщее существо не есть только связь, только безучастный мост для перехода действия от одного элемента к другому; она – та определяющая сила, которая предначертывает каждому событию вид и величину его следствия, каждому отдельному существу круг возможной для него деятельности, каждому из проявлений последней особенную форму: конечное владеет лишь в такой мере и такою способностью действия, как это ему предоставлено бесконечным в видах осуществления мирового целого. Но нельзя думать, что в какой-либо из определенных конечных форм была исчерпана полная сущность бесконечного, служащая всем им основой, или, чтобы нераздельное его содержание, распадаясь на бесчисленные обломки, присутствовало в каждой отдельной вещи только частью своей полноты. Бесконечную субстанцию всех вещей мы можем в данном случае уподобить неделимому существу нашей души, а конечные вещи – отдельным формам нашей духовной деятельности. Как наша душа не исчерпывается всецело в представлении или в какой-либо другой отдельной форме своего обнаружения, но, во всей полноте присущая и причастная всем, находит себе в каждой из них только одностороннее и частичное выражение, и за всяким действием, развиваемым ею в каждый момент, остается всюду нераскрытою и тайною гораздо более богатая и многообъемлющая ее способность, так же точно проявляется и бесконечная субстанция в отдельных вещах.<sup>1293</sup> Все конечное, таким образом, в основе своей действует собственно тем, что таится в нем лучшего, именно существенною мощью бесконечного.<sup>1294</sup> Итак, бесконечная субстанция служит

одновременно и причиной реальности и основой содержания вещей, как своих состояний. В частности, и душа человеческая происходит не из тела и не из небытия, но из той же субстанции бесконечного, которая служит источником всей действительности.<sup>1295</sup> Так бесконечное проявляет себя и в отдельных существах, и в многообразии всей мировой жизни. Поток внутреннего действия его протекает от одной фазы к другой, и если прибегнуть к сравнению, то можно это проявление бесконечного в мире сравнить с одновременными голосами полифонической музыки, которые беспристрастно существуют друг вне друга, различаясь только своею высотой и своим звуком, и из которых то один, то другой, то возвышаясь, то понижаясь, вынуждает и все другие к гармоническому соответствию, — к ряду движений, из каковых возникает единство одной завершенной в себе и последовательной мелодии.<sup>1296</sup>

Таково отношение Бога к миру по метафизике Лотце, но так как абсолютная субстанция метафизики отождествляется у нашего философа с личным Богом религии, то естественно, что представление Лотце об отношении Бога к миру не может быть уравнено с обычным пантеистическим взглядом на этот предмет. По учению Лотце отношение Бога к миру проявляется в трех формах: творение, сохранение и управление.

## §14. Творение

Под творением следует разумеать произведение того общего миропорядка, в котором различные существа последовательно появляются друг за другом. Творчество не может быть предметом исследования в том смысле, чтобы доискиваться процесса, как оно состоялось. Мы должны спрашивать только о том, в какое *постоянное отношение* к миру вступает Бог тем, что его творит.<sup>1297</sup>

Из теорий, выясняющих происхождение мира, учение об *эманации* мира из Бога не дает никакого ответа на то, в каком отношении был и в какое отношение стал к Богу мир, который должен был уже существовать в Боге прежде, чем он из Него произошел путем эманации. К этой теории примыкают другие учения, трактующие о каком-то предмирном *развитии божественной природы*, последнюю ступень которого является необходимость объективироваться в мире, и переносящие на природу божественную собственно то диалектическое развитие, которое совершается в сфере субъективной мысли, стремящейся постигнуть эту природу.<sup>1298</sup>

Другая группа взглядов утверждает, что мир существует по *воле Бога* и не мог бы быть, если бы Бог не восхотел. Но так как эту волю мы не можем представлять совершенно бессодержательно, так как мы должны в ней всегда предполагать мотив, по которому Бог не только желает, но желает именно того, в чем проявилась Его воля, то естественно возникают теории, вроде Лейбницевой, по которой из бесчисленных миров, предносящихся мысли божественной, божественный разум признает возможными только некоторые, а божественная воля призывает из этих последних к бытию только тот, который наиболее совершенен. В этой теории, по Лотце, вызывают недоумение два пункта. Во-первых, достаточна ли сама по себе одна воля Божия, чтобы возник мир, или же должен быть еще особый акт творения?

Если о действительном творении, – отвечает Лотце на этот вопрос, – можно говорить только там, где имеет место усилие и

труд, то подобное представление к божественной воле не применимо: она самодостаточна для творения, причем последнее представляет собою не чуждый результат, только присоединяющийся к воле Божией, вроде, напр., последствий, возникших вне нас от камня, брошенного нашей рукой, но именно произведение этой деятельной воли: иначе говоря, божественная воля не вырабатывает результат, но прямо *есть* этот результат.<sup>1299</sup>

Второй вопрос, вызывающий недоумение, таков: в чем состоит то «допущение к существованию», которое определяет воля Божия? Ответ на него, по Лотце, должен быть: ни в чем ином, как в самой же воле Божией. Мы не можем предполагать в Боге такой постепенности при творении, что сначала явилось только проблематическое представление о некотором мире, потом одобрение его волею и наконец акт осуществления, о котором нельзя даже сказать, в чем он мог бы состоять. Представление мира и его одобрение должны совпасть для нас в один неделимый акт; а так как для Бога не существует особых дополнительных условий, при которых *Его* воля (подобно человеческой) делается *действительностью*, то эта внутренняя деятельность тотчас же становится самым *творением* мира, а не *подготовкою* к таковому.<sup>1300</sup> Мысль Лейбница о выборе между возможными мирами и осуществлении из них совершеннейшего Лотце находит недопустимую. Если бы пред мыслью Божией предносилось множество равно возможных миров, то всем им должна бы принадлежать и действительность; но раз не все из них получили осуществление, а только один, то ясно, что оставшееся неосуществленным, – если вообще можно говорить об этом человеческим языком, – с самого начала стояло пред ведением Божиим явным в своей недостаточности для того, чтобы служить основой прочного миропорядка, и в своей несоединимости с тем, чему воля Божия определила быть содержанием творения.<sup>1301</sup> Равным образом, нельзя думать, будто бы пред ведением Божиим образы различных миров стояли как *сами по себе* возможные или невозможные. Это – также человеческий образ представления. Для Бога не было

ведь ни действительности, *среди* которой Ему приходилось бы осуществлять свое творение, сначала только возможное, ни законов, которые определяли бы пред ним возможное и невозможное в себе самом.<sup>1302</sup> Наконец, «однообразную и неизменную волю Божию нужно мыслить связанною во едино с божественною мыслью о мире и на ней вечно покоящуюся, так что в Боге не имеет места ни безвольный разум, ни безразумная воля».<sup>1303</sup>

Что касается того, мыслить ли мир существующим *вне* Бога или *в* Боге, то, по Логце, здесь нужно выяснить какое преимущество или какой ущерб для мира или для понятия о Боге может быть от того или другого. Сам он, как мы видели<sup>1304</sup> стоит за существование мира *в* Боге, но вместе с тем признает, что мир не просто «*состояние* Бога» вроде того, как мы различаем *состояния отдельных существ* от самых этих *существ*: напротив, Он или существа в Нем должны представлять собою вместе с тем и «*нечто для себя*». Практический же смысл ценности этого «*бытия-для-себя*» может быть только в том, что каждое существо, образующее центр своих собственных «*состояний*», сознающее себя само, услаждающееся своим существованием, как *собственно ему принадлежащим*, и проявляющее волю, признаваемую им за *свою собственную*, именно *через это*, т. е. благодаря этому роду своего существования, представляет собою нечто самостоятельное, существующее для себя, а не «простое состояние другого», пусть и божественного существа. Но раз это существо существует так именно, то оно будет иметь одинаково таковую «самостоятельность», считать ли его находящимся *в* Боге или же *вне* Бога. Равным образом, и личное существо Бога всегда в одинаковой мере будет различаться от «самостоятельного» в таком смысле мира, как в том случае, если этот мир мыслить *вне* Его, так и в том, если считать его за „*имманентный продукт*» божественной деятельности.<sup>1305</sup>



## §15. Сохранение мира

По вопросу о сохранении мира вызывает недоумение, главным образом, следующий пункт: оставил ли Бог себе право *изменять* раз установленный порядок миротечения *новым вмешательством* в него, или же Он отказался от этого и предоставил развитие всех событий только постоянной закономерности природы?<sup>1306</sup>

Если бы мир состоял из элементов только несвободных, всецело подчиненных течению природы, говорит Лотце, то никто и не стал бы думать об особом божественном вмешательстве, с целью дать надлежащее направление этому течению. Но история жизни духовных существ, поскольку она включает в себя возможность *свободных начинаний*, так как эти существа обладают свободой, может стать в противоречие с целями мира, каковое не может быть устранено простою закономерностью природы, а требует особенных воздействий Божества.<sup>1307</sup>

Все эти божественные вмешательства обнимаются одним понятием – чуда. Понятие это часто определяется неправильно. Так, считают чудо только за полное нарушение общих естественных законов. Между тем, во-первых, понятие чуда никогда не означает простого прекращения естественного законопорядка, но всегда содержит, вместе с тем, мысль о *божественной* или от Бога исходящей деятельности, как положительном условии, которое именно приводит к тому отрицанию естественного порядка. А во-вторых, чудодейственная сила не направляется непосредственно против закона, чтобы уничтожить его действие: она может изменять собственно только *природу реальных элементов*, внутренние состояния вещей; но это изменение их природы может вести только или к тому, что они будут повиноваться *другим* эмпирическим законам, или же к тому, что они, хотя и остаются подчиненными *тем же самым законам*, однако, следуя им, производят *другие действия*, чем раньше: все это определяется смыслом мира. Наконец, никогда в чуде не

бывает *общего* уничтожения естественных законов. Напротив, эти законы перестают быть регулирующим началом только для *небольшого комплекса* вещей и действий, притом только на *известный момент*, и продолжают действовать во всем остальном мире, окружающем этот комплекс. Полное и общее упразднение естественного закона привело бы в расстройство всю совокупность остального мира.<sup>1308</sup>

Это доказательство возможности чудес ничего не решает касательно того, бывали ли они в действительности и возможны ли теперь. Последователен только совершенно безрелигиозный взгляд, который вообще ничего не хочет знать о Боге и о его постоянном отношении к миру. Но кто все это признает и притом, хотя верит в чудеса, связанные с установлением религии, но отрицает чудо в настоящем, опираясь на доводы нашего теперешнего миропознания, тот не может привести научного основания для такого своего отрицания. Чтобы знать, в каких случаях мы должны допустить чудо и в каких нет, мы должны бы знать весь план, который осуществляет Бог в мире, равно как силу тех препятствий, которые возникают для его выполнения со стороны свободных поступков людей и их последствий, – что, конечно, для науки недостижимо.

Внешнее течение природы опыт показывает нам столь непрерывно связанным общими законами, что предположение чуда, которое прямо изменяло бы эту связь, действительно имеет для себя в данных этого опыта очень мало опоры. Для религиозного же миропонимания, напротив, весьма существенно рассматривать миротечение не как простое следствие совершенно детерминированных событий, но по крайней мере в духовной жизни утвердить действительность *свободы*, которая течению событий может дать непредвиденное направление и позволяет духовному миру вместе с Богом пережить нечто такое, что не принадлежало изначально к неизбежному будущему состоянию мира.<sup>1309</sup> Вопрос о чуде, таким образом, связывается с вопросом о свободе.

Свобода конечных существ вводит новые начала явлений в ход мировой жизни, которые, раз возникнув, продолжают действовать по общим законам мира, хотя сами и не имеют в

предшествующем вынудительной причины своего появления. Но здесь возникает вопрос: как согласить это предположение с безусловностью и совершенством, а равно и со всеведением Божиим? Узнавать путем умозаключений будущее, которое имеет свою основу в настоящем, это, доступное в ограниченной мере и нам предведение, Богу свойственно в беспредельной степени. Но что такое значит, что Бог также предвидит и свободное в будущем, – не как то, что должно произойти, но как то, что произойдет? Как это свободное будущее, т. е. теперь не существующее, может составлять предмет познания, раз оно, как свободное не может иметь своей основы в настоящем? Примирить свободную инициативу конечных существ с Божиим предведением Лотце считает возможным лишь при кантовском допущении, что время – только форма созерцания, в которой мир нам *является*, но в которой он не *существует в действительности*,<sup>1310</sup> о чем уже шла речь при рассуждении о вечности Божества. Для Бога нет того условия, которое приковывает нас в мировом целом к одному определенному пункту и все, что есть и происходит вне нас, заставляет относить, как прошедшее и будущее, к области нами непосредственно переживаемого, как к настоящему: будучи не членом этого целого, но его всеобъемлющею сущностью, Он равно близок к каждой части этой действительности, и хотя Его всепроникающему ведению открыты те внутренние отношения, чрез которые целое расчленяется на моменты временной последовательности, однако для Него ни один из ее пунктов не имеет исключительно специфической ценности настоящего: таковую для Бога имеет все бесконечное целое. В этой вот вневременной действительности и находят свое место свободные деяния, именно не как не существующие или будущие, но как сущие. Итак, всеведение не предвидит свободного, как чего-то такого, что будет, но замечает его как действительное, которое лишь во временном *явлении* имеет свое место в определенном пункте будущности.<sup>1311</sup>

При допущении чуда и свободы не представляется невозможным предположить то чудесное воздействие Божие на внутреннее существо духов, которое, как, напр., вдохновение,

усиление уже существующей воли и т. п., служит духу средством к такому выполнению его дел и к такому противодействию внешнему миру, каковые без этой поддержки были бы не возможны. На этих мыслях покоится представление о действительности и *молитвы*, которую отнюдь не требуется сводить на простую сосредоточенность, самоутешение и самоподкрепление сердца. «Единство» и «последовательность» природы Бога состоит не в «неизменности», приличествующей только *совершенно мертвой материи*, и потому не нарушается, если ей со стороны *конечного духа* дается повод к такому проявлению всегда себе равных божественных свойств, какого без этого повода не могло бы воспоследовать.<sup>1312</sup>

## §16. О мироуправлении

Под этим словом Лотце разумеет всю ту устрояющую деятельность, которою премудрость Божия устанавливает *содержание* мира, его внутренний распорядок, его цель и его движение к цели.

Для *религиозного* понимания не может быть никакого сомнения в том, что Бог, творя мир, *имел известную цель*, и, следовательно, понятие высшей мировой цели здесь не нуждается в особом оправдании.<sup>1313</sup> Цель эта состоит в блаженстве созданных духов.<sup>1314</sup>

Понятие *высшего блаженства*, как и понятие всякого вообще удовольствия, ничего не обозначает собою, если не мыслить вместе с ним определенных отношений, образующих объект, в наслаждении которым состоит удовольствие. Отсюда мы выводим, что Бог естественно мог сотворить не от начала готовое блаженство, а только мир разнообразных отношений, которые уже действуя на мир духов, могут дать последнему разнообразнейшие случаи наслаждения. Исходя из таких религиозных побуждений, мы должны, далее, заключить, что ничто в мире не представляет собою простого безразличного факта и не лишено отношения к этой высшей цели блаженства. Но этих мыслей, которые твердо могут стоять для верующего сердца, мы совершенно не в состоянии научно доказать или развить далее.<sup>1315</sup> Отстраняя от себя, в виду сказанного, религиозное изъяснение природы, мы, по Лотце, могли бы только заняться историей духовной жизни.

Общие взгляды на смысл божественного мироуправления можно разделить на два класса. Первый смотрит на мировую историю, как на некоторый происходящий в Боге *естественный процесс*, который является необходимым для самого Бога, но не имеет в виду произвести какое-либо благо для сотворенных элементов, предоставляя, напротив, этим конечным элементам в непрерывной последовательности то возникать, то исчезать. Сюда должно отнести, прежде всего, разнообразные пантеистические учения, раскрываемое которыми понятие о

существе высшего начала менее всего достойно этого начала и менее всего пригодно для религии. – Более интереса возбуждают те относящиеся к этой же категории взгляды, по которым признается определенный, для природы Бога *необходимый ход развития*, сводящийся к тому, чтобы осуществить в мире определенное число идей, притом в правильной последовательности. Но всякой идее можно приписать двоякий род действительности: во-первых, она существует как *мысль мыслящих субъектов*, как предмет их сознания и объект наслаждения, т. е. людей или самого Бога. Но чтобы *так именно* существовали в человечестве исторические идеи этого никто не будет утверждать. Только небольшая часть людей вообще доходит до исторического знания о прошедшем, и, следовательно, в их только головах последовательность исторических идей и, значит, цель самой истории будет выполнена; но, к сожалению, и они не единомысленны между собою. Если же история представляет собою развитие идеи, доступное ведению только Бога, то какой же смысл ее для людей, для их мыслей, чувств и стремлений? Развитие в таком случае представляло бы цель, а вся жизнь людей средство, чтобы доставить абсолютному зрелище этого развития. Подобное предположение слишком безотрадно для человечества. Во-вторых, идея, не будучи мыслима никем, однако может быть осуществлена как закон, который господствует над общим порядком человеческих событий в определенный период и последствия которого, вместе с тем, переживаются людьми, даже если бы они и не в состоянии были выразить содержание этого самого закона в известном понятии. Но в этом случае опять пришлось бы выяснять, какую *ценность* имеет такой закон для самих людей. Не может же он быть опять сам по себе целью, как хочет разбираемый взгляд. Не может же он иметь в виду только одно внешнее развитие фактов, без отношения к тому, что одно только и имеет цену в мире, т. е. к блаженству, любви, ненависти и т. д. или к тому, в чем состоит истинная жизнь.<sup>1316</sup> Есть еще взгляд на историю как на поэму, созданную творческой фантазией Божества, но он полон неясностей.<sup>1317</sup>

Другая группа взглядов стремится показать, что история направляется в ходе своем к *лучшему для человечества*. Здесь исходят из положения: «человечество» предназначено путем *развития сделаться* тем, чем оно *должно быть* по своей идее. Понятно, что для отдельного духа из такой истории развития и из оставшихся от нее воспоминаний, действительно возникает ценное эстетическое благо наслаждения жизнью, которое могло бы отсутствовать, если бы он с самого начала находился в совершенном состоянии.<sup>1318</sup> Но если благо развития может иметь место в сфере жизни отдельного человека, то нельзя того же сказать о всем человечестве. Ведь та внутренняя работа развития, которой связное воспоминание и составляет нравственное услаждение жизнью, разве может одним выполняться для другого, т. е. одним поколением за другое? Или разве нам история показывает такую непрерывность связи, чтобы все души позднейших времен повторяли, по крайней мере, хотя бы общие очерки той борьбы развития, какую выдержали их предки.<sup>1319</sup> В этом смысле человечества, как единого, нет, т. е. как субъекта, который существовал бы сам для себя, способен был бы испытывать нечто и развиваться: есть только различные поколения, которые находятся на различных ступенях развития, не говоря уже о множестве людей, которые вообще не принимают участия в историческом развитии.<sup>1320</sup> И как бы ни был велик прогресс человечества, всегда ничтожно в последнем сознание своего собственного движения во все времена, места, занимаемого им на пути этого движения, а также начала, направления и цели такового.<sup>1321</sup>

Те же самые сомнения возбуждает теория, которая находит в истории «божественное воспитание человечества». Воспитание понятно для нас, когда речь идет об особи, когда один и тот же человек становится лучше, терпит вред от своих прегрешений, наслаждается плодами своего раскаяния, и если он пожертвовал каким-нибудь из своих прежних благ прогрессу образования, то все же сохраняет его, по крайней мере, как пережитое им самим счастье, в своем воспоминании. Совсем уже не так ясна мысль о воспитании в применении к человечеству, когда это воспитание мыслится поделенным на

целый ряд человеческих поколений, причем позднейшие наслаждаются плодами, выросшими из неознагражденных трудов, а часто и из бедствий, предшественников. Да и что означало бы воспитание, которое не делает того, чего мы ожидаем от всякого воспитания, т. е. не старается в одном и том же питомце заместить несовершенное совершенным, но просто бросает невоспитанного, с тем, чтобы возрастающие плоды образования производить в другом, но и последнего также не довести до конца?<sup>1322</sup> И почему, наконец, нужно такое воспитание и для какой цели? Почему нам дано такое предназначение, которое достигается только на долгом пути исторического развития? Если скажут, что медленный ход постепенного усовершенствования является единственно возможным для человека и по его природе и по особенностям внешних условий его жизни, то ведь и мир, и люди и жизненные условия созданы тою же божественною Силою, которая ведет воспитание, и в ее руке, следовательно, сотворить их так, как она хотела.<sup>1323</sup>

При всем том, если научные соображения не могут обосновать для нас прогресса в человеческой истории, то за признание такового сильно говорит наше нравственное чувство, которое предостерегает нас не отступаться от того, что для нас в данном случае непонятно, и призывает в земном прогрессе истории ценить действительное благо.<sup>1324</sup> Вся наша жажда в пестрой путанице истории найти руководящую нить происходит из бескорыстного желания иметь право признать в действительности, в строении и течении мира полноценный и святой порядок. Вот почему, если мы требуем счастья для себя в этом прогрессе, то требуем не ради себя, но потому, что смысл мира превратился бы в бессмыслицу, при мысли, что бесконечная работа преходящих поколений идет во благо только тем, которые за ними следуют, для них же самих теряется безвозвратно.<sup>1325</sup> С другой стороны, чаяние, что мы не погибнем для будущего, что жившие раньше нас, хотя и расстались с этою землею, однако не со всякою еще действительностью, и что прогресс истории, каким бы таинственным образом это ни происходило, совершается и для



них, эта вера только и позволяет нам говорить о человечестве и его истории, как это мы делаем. Ведь человечество состоит в том реальном и живом общении, которым временно разрозненное множество духов объединяется в целое существ, живущих друг для друга, где каждому, как будто бы все они были изочтены заранее, предуказано и обеспечено свое место. И история не может быть узкою световою полосой действительности, движущаяся между двумя безднами полного небытия – будущим и прошедшим и непрерывно погружающе после себя в ничто все, что из ничего же пред собою извлекает: должно же быть в конце концов нечто устойчивое, что уплотняет поток возникновения и исчезновения в вечно настоящее. Мы твердо держимся этой веры и не находим, чтобы ее можно было заменить другими теориями, вышеуказанными: напротив, только благодаря ей, эти теории можно освободить от внутренних противоречий, в какие они запутались. Никакое воспитание человечества немыслимо без того, чтобы окончательный результат его не сделался общим достоянием тех, кто остановился на разных ступенях этого земного поприща, и никакое развитие идеи не имеет смысла, если, наконец, не станет для всех носителей этого развития явным то, что они вытерпели прежде бессознательно как таковые носители. Словом, кто в истории ищет разумного плана, тот неизбежно будет подвигнут к такой вере.<sup>1326</sup>

Но вера эта носит собственно религиозный характер: она представляет собою такое дополнение к ранее рассмотренным взглядам, которое диктуется религиозным сердцем. Эта вера выражает ведь ту мысль, что этою *временною историею* дело не заканчивается, но должен быть такой порядок вещей, по которому прошедшие поколения не просто исчезают, но продолжают свое существование и принимают участие в плодах последующего развития. Но в таком случае на земную историю нужно смотреть как на время упражнения, в течение которого свободно действующие духи подготовляются к полному разумению тех благ и наслаждению ими, которые они постепенно накапливали здесь своею научною, эстетическою и нравственною деятельностью.<sup>1327</sup>

## §17. Проблема зла

Лотце решительно заявляет, что ни одно из существующих в науке решений этого вопроса нельзя признать удовлетворительным: «спасительной мысли здесь никто не нашел, да и я ее также не знаю».<sup>1328</sup>

Указание на гармонию, красоту и счастье мира в целом, хотя и может утешить нас касательно его недостатков и зла в частностях, однако не дает никакого решения проблемы. Вопрос все же остается: почему это благо в *целом* не может быть реализовано без добавления зла в *отдельных* случаях, зла физического или морального?

Первый опыт ответить на этот вопрос представляет собою взгляд, по которому *физическое зло* рассматривается как средство Божеского *воспитания*. Но этот взгляд забывает мир животных, где не только есть бесчисленные и не служащие цели воспитания страдания, где наблюдается не только бесчисленные примеры случайного зла, но где оно представляет собою прямо систему жестоких инстинктов, в силу которых одни животные причиняют страдания другим и которых польза и необходимость нам, по крайней мере, неизвестны. Даже ограничиваясь и человеком, эта теория уже должна предположить наличность злой и греховной склонности, т. е. *морального зла*, чтобы сделать понятною необходимость зла «воспитывающего»: без этого предположения воспитание ведь могло бы идти путем простого воздействия новых восприятий и опытов на продукты предшествующих, не нуждаясь в вспомогательном средстве зла.<sup>1329</sup> Наконец, при этом, остается непонятною и гибель столь многого в духовной жизни, да и всемогущество Божие ограничивается: ведь всякое воспитание употребляет зло только там, где без него нельзя обойтись.<sup>1330</sup>

Другой взгляд рассматривает физическое зло как *метафизическую необходимость*, т. е., за одно с Лейбницем, объясняет зло теми границами, которые налагаются необходимостью вечных истин на свободную творческую деятельность Бога. Взгляд совершенно неосновательный. Никто

вообще не попытался выяснить, как из этих истин должен произойти столь плачевный результат. Но, насколько мы можем анализировать относящиеся сюда факты, мы, напротив, приходим к убеждению, что только определенные пункты применения этих законов, т. е. конкретная природа и свойства существ, им подчиненных, способствуют возникновению для этих существ зла. Но эта природа и свойства принадлежат не к тому, что для Бога считается мысленно необходимым, но к тому, что может быть и так и иначе и что существует таким, каково оно есть, только по воле Бога.

Таким образом, и этот взгляд не делает происхождение зла независимым от воли Божией.<sup>1331</sup>

Третий взгляд делает сам мир ответственным за существующее в нем зло, возникло ли последнее чрез *отпадение* его от Бога или же чрез *грех*. Но, прежде всего, нет никаких фактов опыта, которые могли бы подтвердить этот взгляд. Затем, остается совершенно темным, в чем состояло так называемое «отпадение» и как мир мог, как целое, образовать собою субъект, совершивший это отпадение. Понятнее, конечно, другое выражение этого взгляда, по которому, не мир вообще, но специально мир духов признается тем субъектом, вследствие уклонения воли которого от воли Божией или вследствие «греха» совершилось то отпадение. Но при этом, по Лотце, нет оснований, во-первых, изменение в строе природы ставить в такую зависимость от неморальных состояний духов, чтобы бесчисленные факты случайного зла, встречающиеся без специальной нашей вины, с тех именно пор и стали возможны в ходе природы, во-вторых, считать виновным в отпадении все человечество и, в-третьих, допускать распространение зла от первых виновных на все последующие поколения: это не согласуется со справедливостью и благостью Бога, к защите которых, однако, направлены все эти попытки решения проблемы.<sup>1332</sup>

В результате мы не знаем никакого научного средства, чтобы без противоречия соединить существование физического зла в мире с мироуправлением, имеющим целью осуществление благ.<sup>1333</sup>

Не имеем мы никакого ясного познания об основе и *морального зла*. Говорят: миропорядок, имеющий реализовать «высшее благо», должен бы находить таковое не в простом нашем наслаждении, но только в сознании того, что возникновение благ может быть вменено нам в заслугу, как деятельным виновникам, которые могли бы сделать также и противоположное. На этом основании духам необходимо приписать свободу воли, и раз она есть, то возможность зла уже этим не отвергается. На это нужно сказать, что мы не всегда бываем по данному пункту согласны сами с собою: с одной стороны, мы ценим добродетель, достигаемую путем борьбы с влечениями к злу, а с другой, еще более чтим святость Бога и Его чистоту, совершенно чуждую зла и не знающую, поэтому, свободы выбора между противоположными решениями, но производящую благо и прекрасное как бы с естественной необходимостью. Отсюда мысль, что высшее благо существует не без возможности зла или свет не без своей противоположности – тьмы, не представляет доказанного положения. Затем, и свобода воли не есть непосредственно данный факт, пусть даже опыт не может опровергнуть ее существования: если и все теоретические трудности против возможности допущения ее будут устранены, то все же она остается только возможностью, а для действительности ее нужно искать других оснований.<sup>1334</sup>

Итак, научного решения проблемы зла мы не знаем. И потому мы должны находить совершенно последовательным стремление религиозной веры искать решение это в потусторонней жизни, которая предназначена быть не только продолжением, но и дальнейшим развитием и прояснением настоящей. Эта вера в бессмертие имеет свой прочный фундамент, в религиозной потребности. С философской точки зрения, как уже выяснялось,<sup>1335</sup> каждое существо, рассматриваемое только как творение Божие, не имеет само по себе от начала права на вечное индивидуальное продолжение: оно может лишь постольку сохраняться Богом, поскольку его существование имеет полноценное значение для всего мирового плана, и должно уничтожиться, раз оно не имеет

такого значения. Но религиозный взгляд судит об этом большею частью иначе. Он столь высоко ставит личность, которая наделена разумом и свободой, что, хотя и не считает ее по природе не преходящею, однако признает невозможным и то, чтобы Бог раз созданное мог снова уничтожить. С этою мыслью, которую мы не можем ни доказать, ни опровергнуть, связывается потом другая, что Божие мироуправление, давая благам проявиться все в большем великолепии и исправляя зло, тем не менее и то, что осталось ие исправленным, не уничтожает, но судит и наказывает в вечности.<sup>1336</sup>

Таково в своих существенных пунктах учение Лотце о Духе Абсолютном или о Боге и об отношении Его к миру вообще. Что же касается отношения Бога к миру человеческому и отношения, с другой стороны, человека к Богу, то все это входит у нашего философа в специальную область религии и морали<sup>1337</sup> и требует особого рассмотрения.

## Заключение

Учение Лотце о Духе Абсолютном или о Боге, как можно видеть из вышеизложенного, стоит в существенной связи с его учением о духе человеческом, и обе части нашего сочинения находятся, таким образом, во внутреннем взаимоотношении. Учение о Духе Абсолютном, прежде всего, проливает надлежащий свет на те пункты учения о духе человеческом, главным образом, метафизического характера, которые в психологии Лотце не выступают еще в полном и широком освещении. С другой стороны, аналогия между духом человеческим и Духом Абсолютным столь очевидна в учении нашего философа, что дает право выяснять генезис его метафизических определений Абсолютного в значительной мере из его психологии.

Но учение Лотце о Духе Абсолютном не исчерпывается в своем генезисе только метафизическим и эмпирическим рассмотрением мира внутреннего и внешнего: философ привносит сюда еще и то, что дается в готовом уже виде учением религии, и именно религии христианской, каковое учение, – что он оттеняет, – кроме потребностей теоретического познания, стремится удовлетворить запросам сердца и совести. Верный своей основной тенденции объединить веру и знание, Лотце стремится, как мы могли видеть, свести к единству то, что вошло в его богатое содержанием понятие об Абсолютном из этих обоих различных источников. Характерным в данном случае является для нашего философа следующее: неоднократно заявляя, что задача объединения знания и веры в высшем синтезе – недостижимый, хотя и обязательный как цель, для выполнения идеал, что сам он далек от осуществления этого идеала и не может предложить своего учения в качестве окончательного разрешения указанной задачи, – он в опыте своего синтеза научно-философских и христиански-религиозных воззрений о Боге, видит, как можно думать, удачный шаг на пути к тому высшему научно-философскому идеалу. На самом деле, религиозное учение о

Боге и философское учение об Абсолютном в его рассуждениях не ставятся только в параллель и чисто внешнее сопоставление, с указанием только возможного и желательного проекта их синтеза: нет, Лотце делает прямую попытку представить такой синтез, – именно в форме панэнтеистического мировоззрения, и, обстоятельно аргументируя эту попытку с положительной и с отрицательной стороны, дает своим читателям право думать, что здесь он считает себя занимающим правильную позицию и близким к своему научно-философскому идеалу. Но, как мы уже замечали в начале II части этой книги, разделять в этом случае оптимизм нашего философа не имеется оснований: понятие Абсолютного философии и понятие Бога христианской религии не так объединены в его метафизическо-религиозном синтезе, чтобы, с одной стороны, гармонически сочетались предикаты, входящие в то и другое понятие, а, с другой, гармонически удовлетворялись запросы и ума, и сердца и воли этим синтезом. Главным камнем преткновения служит метафизическое учение Лотце об Абсолютной Субстанции в ее отношении к миру, – учение, в котором он примыкает к спиритуалистическому пантеизму. Верная мысль, что конечное существо, в силу условности и ограниченности своей, не может ни получить, ни сохранять свое бытие без Существа Бесконечного, представлена у Лотце в пантеистической форме субстанциального единства конечного с Бесконечным. Хотя философ отстаивает при этом индивидуальную самостоятельность и свободу конечных духов и тем думает устранить опасные для религиозно-нравственной жизни выводы из пантеистических посылок, однако его аргументация, во-первых, оставляет много невыясненных пунктов, а, во-вторых, ослабляется в своих выводах столь же энергичным отстаиванием субстанциального единства конечного с Бесконечным.

Нужно, впрочем, признать, что рассматриваемый недоуменный пункт у Лотце обязан своим происхождением не симпатии его к пантеизму и не нерасположению его к религиозному учению о Личном Боге – как мы могли

неоднократно убедиться, философ как раз подчеркивает противоположное, – но его непоследовательности, его отступлению от своих же принципов, а это отступление и непоследовательность в свою очередь объясняются тем, что и над ним оказала свою власть «тень древности, зловерная переоценка ею логоса».<sup>1338</sup> Философ, который, в противовес такой переоценке, выдвигает для науки задачу – «беспристрастного разъяснения нашего мыслящего чувства о себе самом и о тех мыслях, которые вырастают именно из него, а не из какой-нибудь другой основы», «превращения чувствований в познание», дабы они были уже не «ограниченным достоянием отдельного сердца, но возвышающимися над всякой сменой настроения истинами», и освещения нежных и таинственных нитей, связующих сердце с небом,<sup>1339</sup> теперь идет уже не от сердца к рассудку, а наоборот. Философ, который сам основу достоверности, при выполнении указанной научной задачи, полагал, с отрицательной стороны, в отсутствии абсурдности, а с положительной, в соответствии со всеми запросами всецелого человеческого духа, мыслящего, нравственно-судящего и эстетически-чувствующего, и в конце концов – в очевидности религиозной веры,<sup>1340</sup> теперь подпадает искушению мнимой логической очевидности, не ставя уже в надлежащей определенности и широте вопроса, насколько эта очевидность чисто рассудочного характера является не абсурдной и стоит в соответствии с запросами всего человеческого духа. Философ, который на указанных именно принципах проектирует осуществить грандиозный план объединения в высшем синтезе науки и веры, против ожиданий уклоняется от предначертанного к тому им же самим пути в том отделе своего мировоззрения, который, по его же опять убеждению, должен завершить таковое, т. е. в философии религии. Конечно, мы не имеем права ставить в этом случае окончательный приговор о религиозной философии Лотце, потому что и не имеем ее в окончательной форме, – в той форме, какую она должна была получить в проектировавшемся III томе его «Системы философии», но то, что относится к этой философии и, в частности, к учению о Боге в существующих



сочинениях Лотце, обнаруживает пред нами несомненное колебание его мыслей.

Это мы можем видеть уже из краткого обзора содержания II части нашего исследования. Глава I трактует о доказательствах бытия Божия. Что же: остается ли здесь Лотце верен своим, только что указанным нами, принципам? К сожалению, этого нельзя сказать. Можно было бы ожидать, что, *следуя именно этим принципам*, он, с одной стороны, раскроет слабые стороны других доказательств бытия Божия, а с другой представит опыт и своего собственного. Однако мы видим, что он отступает от этого естественного и, казалось бы, обязательного для него плана в двояком отношении. Во-первых, при критике обычных доказательств бытия Божия он, раскрывая их логические дефекты, хотя и указывает, что глубочайшая основа их утверждений и их в известной степени убедительности для человеческого духа коренится в сердце или, что то же, в оценивающем разуме, но не ставит постулатов этого оценивающего разума в качестве и масштаба и источника, из которого должны исходить и критика недостаточных положений и установка общеобязательных истин о бытии Божиим: он упоминает об этих постулатах только параллельно с логическими доводами и в добавление к ним, и, вместо внутреннего взаимоотношения между доводами рассудка и запросами сердца, мы видим только их подлеположение. Но мы видим, во-вторых, и нечто большее: философ, который всюду в своих сочинениях ратует против голый рассудочности, отрешенной от запросов всецелого духа, как раз и вручает судьбу доказательства высшей и ценнейшей истины логике рассудка. Он убежден, что его доказательство бытия Божия из факта взаимодействия между существами имеет очевидность аналитического суждения: взаимодействие между существами будто бы для нашей мысли неопределимо связывается с субстанциальным единством их в общей основе, и раз есть это взаимодействие, необходимо есть и эта единая и объединяющая их в себе субстанция. Но прежде всего, эта очевидность является сомнительною потому уже, что и взаимодействие между состояниями одной вещи столь же не

объяснимо, как и между отдельными вещами: как мы видели, сам Лотце признает это, только вопрос, как возможно взаимодействие, он считает резонным ставить по отношению лишь к вещам, а не к состояниям вещи, рекомендуя в последнем случае удовлетвориться только констатированием факта.<sup>1341</sup> А за тем, эта мнимая логическая очевидность доказательства покупается ценою забвения важнейших запросов человеческого духа и даже прямого противоречия с ними. Все, порицаемое самим Лотце в пантеизме, не устраняется и из его философии, раз он признает бесконечное за субстанцию, а прочие существа за ее состояния или модификации. Конечно, Лотце столь же энергично, как и субстанциальное единство существ в лоне Абсолютного, отстаивает и их самостоятельность, свободу, нравственные обязанности и личное блаженство; однако, с одной стороны, для этого нет у нашего философа твердой почвы, так как, «самость» существ являющихся состояниями всеединого, довольно сомнительный по ясности и философской обоснованности пункт в его системе, а, с другой, утверждая таковую самость и с нею связанные перспективы для всего, что наиболее ценно человеку, Лотце делает так не потому, что строго следует здесь своим метафизическим предпосылкам, а потому, конечно, что отдает дань тому же своему заветному принципу соответствия с запросами всего человеческого духа, благодаря которому все его философствование носит столь привлекательный колорит. И если бы философ остался до конца верен этому принципу, он несомненно должен был бы изменить установленное; им понятие о Боге в духе столь ценимых им христианских воззрений и, нужно думать, освободил бы себя от невыполнимой задачи защитить самостоятельность конечных существ, признавая их, однако, за состояния Абсолютного.

Все сказанное применимо и к тому отделу религиозной философии Лотце, который изложен во II главе последней части нашей книги. Рассуждая о Боге и Его свойствах, Лотце несомненно высказывает не одну мысль, вполне приемлемую с точки зрения христианского веросознания. Удобоприемлемы для христианского веросознания и те глубокомысленные

разъяснения и то обоснование, как дает наш философ этим мыслям; особенно хорошо обоснован тезис, что Бог есть существо личное, т. е. самочувствующее и самосознающее. Однако со всем этим далеко не гармонирует пантеистическое положение, что и вещи и конечные духи суть состояния, мысли, модификации Бесконечного, пусть Лотце и желает и старается придать ему панэнтеистический смысл. Панэнтеизм вовсе не требует субстанционального единства Бесконечного с конечным.

Но всего более, конечно, это соприкосновение с пантеизмом отражается на содержании III-й главы, трактующей об отношении Бога к миру: естественно, если творения в христианском смысле философ не признает, а от разрешения проблемы зла прямо отказывается. Характерно только то, что, рассуждая об этой проблеме, а равно о сохранении и управлении мира, Лотце, с одной стороны, признает бесплодность научной мысли в разрешении относящихся сюда вопросов, а с другой, правомерность, последовательность и превосходство религиозного миропонимания, к которому и сам явно склоняется. Но опять то и другое – наука и вера здесь поставлены у Лотце только рядом друг с другом, но не связаны внутренним единством на основе принципов его философии.

Неудивительно, если такая особенность религиозного философствования Лотце возбуждала разногласие относительно того, насколько он был близок к христианству.

Гартман, вообще не расположенный к Лотце, хотя и относит его к группе протестантских спекулятивных теистов, однако утверждает, будто бы в теизме Лотце глубокое мистическое содержание христианства настолько испарилось на чисто рационалистическом пути, что его теизм «может быть назван столько же иудейским и магометанским, сколько христианским». Гартман недоумевает отсюда, как это христианские теологи могли увидеть в философии Лотце «философский якорь спасения во времена безверия».<sup>1342</sup> Мнение Гартмана, несомненно, частью неверно, частью односторонне. Что теизм (или, точнее, панэнтеизм) Лотце несомненно христианский, а не иудейский или магометанский, это явствует уже из того, что нами изложено из его религиозного учения и что особенно ярко

подтверждается теми страницами «Микрокосма», где наш философ говорит о христианстве.<sup>1343</sup> Страницы эти полны доходящего до восторженности благоговейного отношения к христианству, которое Лотце ставит выше всех религий и которое отличает от иудейства, между прочим, и тем, что Гартман называет «пессимистической и мистической окраской» и отсутствие чего будто бы сближает Лотце с иудейством.<sup>1344</sup> С разных сторон раскрывает Лотце превосходство христианства. Мы отметим здесь то, что из учения христианского непосредственно легло в основу философского мировоззрения Лотце. Христианство, указывает Лотце, говорит о Боге, как личном Духе, говорит о святой и всемогущей Любви, восхотевшей мир ради блаженства и сдерживающей свою справедливость милостью прощения. Это вечно ценное, по суду непосредственного чувства, начало христианства учит нас принимать за единственно истинное и вместе за источник всей действительности с ее законами, от которой разум человеческий может восходить обратно к божественному. Мысль эта, как мы уже видели, составляет главную основу этико-телеологического идеализма Лотце. Даже и то, в чем мы отмечали слабую сторону его религиозной философии, именно мысль о субстанциональном единстве Бесконечного и конечных существ, следует объяснять не только увлечением метафизической спекуляцией и не только влиянием предшествующего идеалистического пантеизма, по и тем чувством преданности и смирения, которое, вместе с надеждою на Бога, внушалось христианством и по которому человек должен был, в сознании собственной ограниченности, искать опоры в единении с Бесконечным. Научая, что силы человека недостаточны для выполнения его идеалов, христианство, вместе с тем, возвестило утешительную мысль, что человечество отныне уже не одиноко стоящий род конечных существ, только при посредстве природных сил предназначенный осуществлять свои цели: нет, человек теперь освобожден от этого одиночества и, предавая себя благодати Божией, связующей конечное с Бесконечным, он может находить общение с тем вечным миром, вне которого он стоял, пока хотел или считал себя обязанным

существовать в одиночестве.<sup>1345</sup> Да и частные пункты мировоззрения Лотце несомненно стоят в зависимости от христианского учения, напр., его воззрение на личность. Христианство собственно, по Лотце, призывая к нравственному подвигу, дало толчок развитию сознания личности, каковое с тех пор, со всеми своими загадками о свободе воле и призвании, о вине и ответственности, о воскресении и бессмертии, придало новый оттенок всему душевному миру человека.<sup>1346</sup> Полагаем, достаточно и этого, чтобы показать несправедливость обвинения Гартмана, будто бы Лотце столь бесцветный теист, что его можно зачислить даже в число поклонников Магомета. Правда, те догматы (Троичности, искупления и др.), на которые указывает в своем обвинении Гартман, не нашли себе в системе Лотце места, точно соответствующего их действительному смыслу в христианской религии, однако, следут все же сказать, что наш философ, вообще осторожный в своих приговорах, и здесь обнаруживает не столько отрицательное, сколько осторожное отношение к предмету, ставя, прежде всего, вопрос о значении догмата для религиозно-нравственной жизни.<sup>1347</sup> Но, главное, Лотце признает важное значение за догматами – вообще. Общезначащие догматы и символы, говорит он, необходимы в различных отношениях: во-первых, они придают единство и ясность религиозному мировоззрению, во-вторых, укрепляют положения веры пред неверием и сомнением, в-третьих, указывают известные грани, за которые не должна выходить субъективная фантазия, не впадая в заблуждение и, наконец, всем этим объединяют верующих в одну церковь.<sup>1348</sup> Отсюда Лотце отрицательно относится к протестантскому субъективизму в толковании Писания, потому что последний дает всей новейшей догматике характер анархии.<sup>1349</sup> Что касается, наконец, упрека Гартмана современным ему теологам за то, что они в учении Лотце увидели «философский якорь спасения во времена неверия», то и на это нужно сказать, что теологи имели основание так смотреть на философию Лотце. Если бы они искали у Лотце богословский «якорь спасения», они были бы не правы, потому что Лотце был философ, а не богослов: он не

конфессиональное какое-либо учение излагает, а свободно философствует в области религиозных проблем. И по отношению к нему, как и ко всякому свободному философу, нужно ставить вопрос не о том, верен ли он во всех деталях христианскому учению, а о том, благоприятны ли вообще принципы, основные тезисы и направление его философии христианству или нет: если они неблагоприятны, философия его должна быть отвергнута; если же благоприятны, – несомненно она должна служить защите, обоснованию и уяснению учения христианского и, сверх того, в своих принципах содержать коррективы к ее отступлениям от последнего.

Как и сам Гартман констатирует, ответ на этот вопрос теологи должны были дать утвердительный. Действительно, они держатся на христианственность Лотце взгляда, совершенно противоположного Гартманову. Конечно, и здесь также не обходится без односторонностей. Пастор Bartels в своей книжке «Религиозно-философские мысли Лотце в свете божественного откровения» ставит себе задачей раскрыть глубокое согласие религиозной философии Лотце с учением Свящ. Писания и тем, с одной стороны доказать, что между работой человеческой мысли и словом Божиим нет непроходимой бездны, а с другой, защитить Лотце от упрека в пантеизме.<sup>1350</sup> Эту задачу почтенный пастор выполняет так: излагает религиозное учение Лотце и параллельно приводит подходящие места из Св. Писания. В некоторых случаях это является вполне уместным, но в других прямою натяжкой, напр., применительно к учению о творении, где автор, притом, обходит мысль о субстанциональном единстве Абсолютного с конечным. Если другие защитники Лотце, напр., Fauth<sup>1351</sup> и Kalweit<sup>1352</sup> понимают это единство в смысле слов ап. Павла: «о Нем бо живем и движемся и есмы», (Деян.17:28) то, конечно, согласиться с ними нельзя, но в чем должно с ними согласиться, это в мысли, что для правильного понимания религиозного учения Лотце нужно иметь в виду всю его систему в целом.<sup>1353</sup> А с этой точки зрения мы должны признать, что внутренняя правда на стороне тех исследователей философии Лотце, которые утверждают соответствие ее христианству. Пусть в отдельных пунктах она

отступает от христианского учения, но она близка и родственна ему по своему существу и принципам. И если эти исследователи не правы, утверждая, что Лотце *учил* во всем согласно с христианством, то они правы во внутренних мотивах этого утверждения, т. е. в убеждении, что, в силу принципов своих, он *должен* был учить согласно с христианством, что отступление его от христианского учения есть вместе с тем отступление от своих же принципов: рационалистическое отношение к основным догматам христианской веры является странною непоследовательностью у философа, полагающего принципами всякого исследования суждения ценности, покоящиеся на соответствии всем запросам человеческого духа, а не на одном только рассудке, признающего, притом, и возможность чуда и мистический элемент в религии.<sup>1354</sup>

Но может быть, и самые принципы философии Лотце должны были вести его к разногласию с христианством: не даром же ставил свое богословие в связь с философией Лотце Ричль?

Мы уже имели случай отмечать<sup>1355</sup> и здесь должны опять поставить на вид, что по существу такой связи в действительности нет. С внешней стороны, пожалуй, как это и отмечается в литературе, между воззрениями Лотце и Ричля есть «не одна черта сходства»,<sup>1356</sup> но за этим сходством стоит принципиальное разногласие. И Лотце во всяком случае не согласился бы с теми выводами, к которым по отношению к христианству должен был придти Ричль. Последний считает вообще необходимым для теологии предварение известной гносеологической теорией и признает наиболее пригодною для своих богословских рассуждений теорию именно Лотце. Но, не говоря уже о том, что здесь Ричль отступает от Лотце во взгляде на предваряющее значение гносеологических изысканий,<sup>1357</sup> из громадного количества наследователей ричлианского богословия замечает проф. Керенский, только один признает тождественность или, по крайней мере, близость гносеологических воззрений Л. Ричля к гносеологическим же взглядам Лотце; большинство же из них приходит к тому заключению, что теория познания Ричля скорее примыкает к

Канту, чем к Лотце.<sup>1358</sup> Действительно, как это со всею обстоятельностью и точностью разъясняется у Stählin'a, между гносеологиею Лотце и Ричля не сходство, а скорее противоположность.<sup>1359</sup> Мы отметим следующие только пункты несогласия между ними: во-первых, у Лотце нет различения между действительными вещами, которые лежат в основе явлений и сообщают им реальность, и вещами в себе – что различается у Ричля; а во-вторых, если последний отрицает познаваемость вещей в себе, то первый, напротив, утверждает таковую: хотя явления, по Лотце, не служат объективно-точным отображением действительных вещей, однако все же мы можем путем умозаключения достигнуть вещи в себе, именно полагать ее в духовном существе. Примыкающая к Канту, гносеология Ричля приводит в применении и к познанию вообще и, в частности, к познанию религиозному к отрицательным результатам: объекты нашего познания вообще разрешаются в пустые призраки, а если последовательно провести эту теорию в богословии, то последнее, опираясь на ней, будет иметь содержанием своим «не что другое, как только феноменологию и патологию христианского сознания, т. е. религиозные учения, которым нельзя отказать в психологическом интересе, но которые, как само собою понятно, отнюдь не могут претендовать на объективную истинность».<sup>1360</sup> Конечно, сам Ричль не сознает нигилистических результатов своей гносеологии и хочет дать в своем богословии нечто положительное, однако последствия ложных принципов, несомненно, сказались и у него и у его школы в отрицании религиозной метафизики, в сведении объектов богословского ведения только к «вещам для нас», в полном субъективизме в религии. Принципы же Лотце, при последовательном проведении, должны, как мы могли уже видеть из его учения о Боге, привести к противоположным результатам: духу его философии, стремящейся постигнуть истину объективную, общезначущую и необходимую, противны как односторонний субъективизм, так и прагматический релятивизм.

Конечно, могут возразить, что и Лотце, как и Ричль, сводит все знание наше к суждениям ценности. Однако характерною



особенностью Лотцева учения о ценностях и о суждениях ценности, в отличие от Ричля<sup>1361</sup> является подчеркивание объективного в них элемента: хотя ценности имеют свою действительность в чувствованиях субъекта, но вынуждаемся мы к ним собственной ценностью вещей, почему не в нашей власти произвольно их устанавливать или распределять; в частности, и религиозное наше познание также состоит в суждениях ценности, но возникновение этих суждений предполагает также нечто объективное, именно непосредственное воздействие Божеское на глубину нашей души (в естественном откровении);<sup>1362</sup> наконец, хотя внутренним очагом ценностей служит чувство, однако это чувство, по Лотце, должно быть прояснено в познание, и система ценностей должна представлять собою систему общеобязательных истин.<sup>1363</sup> Словом своим учением о важности суждений ценности Лотце не хочет свести все наше знание к чисто субъективным переживаниям в чувстве, а хочет только того, чтобы, оно, имея, как и следует быть, объективный характер и теоретическую ясность, точность и доказательность, исходило от чувства и оживлялось его теплотой, – и не только в интересах своей действительности, но и в интересах истинности, так как последнюю может гарантировать не одна лишь рассудочная мысль, как и не одно лишь чувство, а всецело наш дух, и теоретически-мыслящий, и нравственно-судящий и эстетически-чувствующий.

Итак, из I части нашего исследования мы можем видеть, что философия Лотце обосновывает и защищает против материалистов самостоятельное бытие души, определяет специфическую природу ее, как этическую, указывает основную ее способность в особенности познавать и ценить Бесконечное или разуме и направлять соответственно этому, душевную жизнь к ее идеальному предназначению и, наконец, признает человеческий дух свободным и личным. II-я часть сочинения показывает нам, что Бог, по философии Лотце, понимается как Абсолютный Дух, единый, личный, вечный, вездесущий, всемогущий, всеведущий и всеблаженный, как Живая Любовь, все устрояющая ко благу существ, и что человеческая мысль, по

Лотце, не может сама по себе дать решения вопроса об отношении Бога к миру, но вынуждается обращаться к религиозной вере, хотя пути доказательства бытия Божия для нее не невозможны.

Если иметь в виду, с одной стороны, эти тезисы философии Лотце и их обоснование, а, с другой, ее направление, ее цели и, наконец, ее принципы, дающие корректив и тому, что в указанных тезисах является неудобоприемлемым для христианского веросознания, – нельзя не признать, что эта философия, достойная изучения сама по себе, заслуживает сочувственного внимания и православной богословской науки и может, быть ею использована для своих задач.

## Примечания

<sup>1</sup> - На русский язык, кроме «Микрокосма» в 3 т. (пер. Е. Корша, Москва, 1866 г.), переведено: «Основания практической философии» (пер. Я. Огус, Спб. 1882); «Основания психологии» (Спб. 1884). «Из Лоце. Наслаждение в жизни и труд» (Эпоха, 1864. 10).

<sup>2</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909. II, 308.

<sup>3</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909. I, V.

<sup>4</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909. I, VI; Kleine Schriften. II, 138.

<sup>5</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909. I, VI.

<sup>6</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909. I, VIII.

<sup>7</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909. I, VII.

<sup>8</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909. II, 309.

<sup>9</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909. I, VI.

<sup>10</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909. I, VIII; ср. X.

<sup>11</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909. I, VIII; Kleine Schriften. II, 17; Medizinische Psychologie, 1852 г., 473; Krebs O. D. Wissenschaftsbegriff bei H. Lotze. Leipzig. 1897, 35, пр. 2.

<sup>12</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909. I, VII.

<sup>13</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909. I, X.

<sup>14</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909. I, IX.

<sup>15</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909. I, IX; ср. Medizinische Psychologie, 1852 г., 36–7; Kleine Schriften, II, 16–7.

<sup>16</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909. I, X.

<sup>17</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909. I, X.

<sup>18</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909. I, XI.

<sup>19</sup> - Kleine Schriften, III, 312.

<sup>20</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 15–6; III, 461.

<sup>21</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 462.

<sup>22</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 159.

<sup>23</sup> - Metaphysik, 1841 г., 329.

<sup>24</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 442, ср. Metaphysik, 1841 г., 329; Metaphysik, 1879 г., 604.

<sup>25</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 447.

<sup>26</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 615.

<sup>27</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 160; ср. ниже стр. 91–93.

<sup>28</sup> - Streitschriften, 1857 г., 57.

<sup>29</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 617.

<sup>30</sup> - Streitschriften, 1857 г., 57.

<sup>31</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 618–619.

<sup>32</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 620.

<sup>33</sup> - Streitschriften, 1857 г., 57–58; ср. Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 616.

<sup>34</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 447.

<sup>35</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 618.

<sup>36</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 621; ср. 616.

<sup>37</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 447.

<sup>38</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 462–463.

<sup>39</sup> - Таковы статьи: Falckenberg'a в Zeitschrift f. Philosophie u. philos. Kritik», Bd. 150 (1913 г.) и Т. Райнова в «Новых идеях в философии», № 7 (1913 г.) и монографии итальянского исследователя L. Ambrosi (1912 г.) и немецких Kronheim'a (1910), M. Wentscher'a и Lang'a (1913).

<sup>40</sup> - System d. Philosophie в 2 Bd. (I. Logik и II. Metaphysik) изд. в Лейпциге в 1912 г. проф. G. Misch'ем, (с вводящей статьей, указателями и добавлением двух небольших сочинений Лотце, – о чем см. ниже в «Указатель литературы»), и «Geschichte d. Aesthetik in Deutschland», изд. в 1913 г., также в Лейпциге.

<sup>41</sup> - M. Wentscher, Hermann Lotze. I Band: Lotzes Leben und Werke. Heidelberg. 1913, III.

<sup>42</sup> - Misch, Einleitung d. Herausgebers к изд. Логике Лотце, 1912 г., IX.

<sup>43</sup> - Falckenberg, H. Lotze, sein Verhältniss zu Kant u. Hegel u. zu d. Problemen d. Gegenwart (Ztschr. f. Philosophie u. philosoph.

Kritik, 150 Bd.), 39.

<sup>44</sup> - Каринский М, И. проф. Критический обзор последнего периода германской философии. Спб. 1873, 193–194

<sup>45</sup> - Siebert. Geschichte d. neuer, deutsch. Philosophie s. Hegel (2 Aufl. Göttingen, 1905), 413, 418.

<sup>46</sup> - Eisler R. Philosophen-Lexikon. (Berl. 1912), 432.

<sup>47</sup> - Kronenberg, Lotze's Weltanschauung und Geistesart (Beilage zur Allgemeine Zeitung. 1892), № 98, 6, 5; ср. Simon Th., Leib und Seele bei Fechner und Lotze als Vertretern zweier massgebenden Weltanschauungen. Göttingen. 1894, 9.

<sup>48</sup> - Были и среди русских философов ученики Лотце: «к ним, напр., как сообщает Э. Л. Радлов, причислял себя покойный проф. Владиславлев». (Ж. М. Н. П. CCCVII, 410).

<sup>49</sup> - Husserl. Logische Untersuchungen. Bd. I, 219 (Halle, 1900).

<sup>50</sup> - Райнов, 9 Гносеология Лотце (Новые идеи в философии, № 7), 9.

<sup>51</sup> - Falckenberg, H. Lotze, sein Verhältniss zu Kant u. Hegel u. zu d. Problemen d. Gegenwart (Ztschr. f. Philosophie u. philosoph. Kritik, 150 Bd.), 51.

<sup>52</sup> - Misch, Einleitung d. Herausgebers к изд. Логики Лотце, 1912 г., LXI, LXVIII.

<sup>53</sup> - Fauth, Ueber die Verwendbarkeit d. Lotze'schen Philosophie f. die Theologie (Theol. Stud. u. Kritiken, 1872:3); ср. его Ueber die Frömmigkeit (Ibid. 1870:4) и Meuss, Die Grundsätze d. modernen Denkens in ihrer Anwendung auf d. Christenthum (Theolog. Stud. u. Krit. 1871:1).

<sup>54</sup> - Как это правильно выясняется, у Stählin'a, Kant, Lotze, Albrecht Ritschl. Eine kritische Studie. Leipzig. 1888, 128–130, 136–141; ср. проф. Вл. Керенский. «Школа ричлианского богословия в лютеранстве» (Казань 1903), 86, 165, 171.

<sup>55</sup> - «В его учении о бытии Божиим, о Промысле и т. д., замечает, напр., † проф. А. И. Введенский, много ценных мыслей и возбуждающих намеков» (Современное состояние, 77; ср. Вера в Бога, 352–358).

<sup>56</sup> - Krebs, Wissenschaftsbegriff bei H. Lotze. Leipzig. 1897, 4.

<sup>57</sup> - Rehnisch, Zur Biographie H. Lotze (прибавление к Grundzüge d. Aesthetik, стр 86–128), 97–98.

<sup>58</sup> - Caspari, Hermann Lotze in seiner Stellung zu der durch Kant begründeten neuesten Geschichte der Philosophie und die philosophische Aufgabe der Gegenwart. Eine kritisch-historische Studie. 2 Aufl. Breslau. 1895 г., 3.

<sup>59</sup> - Ниже, стр. 56–69 и др.

<sup>60</sup> - Грот. Значение чувства в познании и деятельности человека, 4.

<sup>61</sup> - Грот. Значение чувства в познании и деятельности человека, 13, 2, 1, 11, 12.

<sup>62</sup> - Грот, Психология чувствований. I. История анализа и синтеза чувствований в европейской психологии Спб. 1879, 325.

<sup>63</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 358–359.

<sup>64</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 320; Grundzüge d. praktischen Philosophie, 1899 г., 9.

<sup>65</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 358–359; II, 320–321.

<sup>66</sup> - Streitschriften, 1857 г., 6.

<sup>67</sup> - Wentscher M., Lotze's Gottesbegriff und dessen metaphysische Begründung. Halle a. S. 1893, 9, 353.

<sup>68</sup> - Streitschriften, 1857 г., 6.

<sup>69</sup> - См. хронологический указатель всего написанного Лотце у Rehnisch'a, 109–119.

<sup>70</sup> - Pfeleiderer, Lotze's philosophische Weltanschauung nach ihren Grundzügen. Berlin. 1884., 7.

<sup>71</sup> - Pfeleiderer E. Lotze's philosophische Weltanschauung nach ihren Grundzügen. Berlin. 1884., 8.

<sup>72</sup> - Rehnisch E. Zur Biographie H. Lotze (прибавление к Grundzüge d. Aesthetik, 103.

<sup>73</sup> - Rehnisch E. Zur Biographie H. Lotze (прибавление к Grundzüge d. Aesthetik, 98.

<sup>74</sup> - Wentcher M. Lotze's Gottesbegriff und dessen metaphysische Begründung. Halle a. S. 1893, 216–217.

<sup>75</sup> - Metaphysik, 1879 г., 448.

<sup>76</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, XIV.

<sup>77</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, XV–XVI.

<sup>78</sup> - Подробнее об этом у Kronenberg M. Lotze's Weltanschauung und Geistesart (Beilage zur Allgemeine Zeitung. 1892, № 79, 1–3 Ср. Pfeiderer E. Lotze's philosophische Weltanschauung nach ihren Grundzügen. Berlin. 1884, 4; Caspari O. Hermann Lotze in seiner Stellung zu der durch Kant begründeten neuesten Geschichte der Philosophie und die philosophische Aufgabe der Gegenwart. Eine kritisch-historische Studie. 2 Aufl. Breslau. 1895 г., 2.

<sup>79</sup> - Falckenberg R., Lotze, sein Verhältniss zu Kant u. Hegel u. zu d. Problemen d. Gegenwart (Ztschr. f. Philosophie u. philosoph. Kritik, 150 Bd.), 37.

<sup>80</sup> - Pfeiderer E. Lotze's philosophische Weltanschauung nach ihren Grundzügen. Berlin. 1884., 4.

<sup>81</sup> - Pfeiderer E. Lotze's philosophische Weltanschauung nach ihren Grundzügen. Berlin. 1884., 3–4.

<sup>82</sup> - Caspari O. Hermann Lotze in seiner Stellung zu der durch Kant begründeten neuesten Geschichte der Philosophie und die philosophische Aufgabe der Gegenwart. Eine kritisch-historische Studie. 2 Aufl. Breslau. 1895 г., 2–3.

<sup>83</sup> - Каринский М. И. проф. Критический обзор последнего периода германской философии. Спб. 1873., 194.

<sup>84</sup> - Falckenberg R., Lotze, sein Verhältniss zu Kant u. Hegel u. zu d. Problemen d. Gegenwart (Ztschr. f. Philosophie u. philosoph. Kritik, 150 Bd.), 37.

<sup>85</sup> - Caspari O. Hermann Lotze in seiner Stellung zu der durch Kant begründeten neuesten Geschichte der Philosophie und die philosophische Aufgabe der Gegenwart. Eine kritisch-historische Studie. 2 Aufl. Breslau. 1895 г., 3–4.

<sup>86</sup> - Falckenberg R., Lotze, sein Verhältniss zu Kant u. Hegel u. zu d. Problemen d. Gegenwart (Ztschr. f. Philosophie u. philosoph. Kritik, 150 Bd.), 37–38.

<sup>87</sup> - Achelis Th., Lotze's Philosophie (Vierteljahrsschrift f. wissensch. Philosophie, 1882, 1, I), I.

<sup>88</sup> - Kronenberg M. Lotze's Weltanschauung und Geistesart (Beilage zur Allgemeine Zeitung. 1892, № 83, 5.

<sup>89</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 459.

<sup>90</sup> - Рибо. Современная германская психология (перев. со 2-го франц. изд. Л. Ройзмана, СПб. 1895), 64.

<sup>91</sup> - Streitschriften, 1857 г., 6–7.

<sup>92</sup> - Caspari O. Hermann Lotze in seiner Stellung zu der durch Kant begründeten neuesten Geschichte der Philosophie und die philosophische Aufgabe der Gegenwart. Eine kritisch-historische Studie. 2 Aufl. Breslau. 1895 г., 34.

<sup>93</sup> - Каринский М. И. проф. Критический обзор последнего периода германской философии. Спб. 1873., 167.

<sup>94</sup> - Ср. Falckenberg R., H. Lotze, sein Verhältniss zu Kant u. Hegel u. zu d. Problemen d. Gegenwart (Ztschr. f. Philosophie u. philosoph. Kritik, 150 Bd.)., 46.

<sup>95</sup> - Ср. Hartmann E. Lotze's Philosophie. Leipzig. 1888, 17–18; Falckenberg R., H. Lotze, sein Verhältniss zu Kant u. Hegel u. zu d. Problemen d. Gegenwart (Ztschr. f. Philosophie u. philosoph. Kritik, 150 Bd.)., 46–49; Каринский М. И. проф. Критический обзор последнего периода германской философии. Спб. 1873, 173 и особенно статью Koppelman. Lotz's Stellung zu Kant's Kritizismus (Ztschr. f. Philos, u. philos. Kritik, Bd. 88:1886).

<sup>96</sup> - Metaphysik, 1841 г., 279–280.

<sup>97</sup> - Metaphysik, 1879 г., 15–16 и весь §IX ее «Введения»; ср. Logik, 1874 г., 479.

<sup>98</sup> - Grundzüge d. Metaphysik, 1887 г., 7–8 ; ср. Logik, 1874 г., 513, 518–519.

<sup>99</sup> - Metaphysik, 1879 г., 17; ср. Grundzüge d. Logik u. Enzyklopädie d. Philosophie, 1912 г., 94–95; Logik, 1874 г., 486. 492.

<sup>100</sup> - Metaphysik, 1879 г., 16; ср. Logik, 1874 г., 513.

<sup>101</sup> - Metaphysik, 1841 г., 19; 15; Logik, 1874 г., 478.

<sup>102</sup> - Logik, 1843 г., 231; 177; Logik, 1874 г., 568; ср. Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 15, 294. Kleine



Schriften, III, 418. Grundzüge d. Logik u. Enzyklopädie d. Philosophie, 1912 г., 94 Grundzüge d. Metaphysik, 1887 г., 48.

<sup>103</sup> - Logik, 1874 г., 90.

<sup>104</sup> - Logik, 1874 г., 86.

<sup>105</sup> - Kleine Schriften, III. 523.

<sup>106</sup> - Metaphysik, 1841 г., 14.

<sup>107</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 229.

<sup>108</sup> - Allgemeine Physiologie d. körperlich. Lebens, 1851 г., 12.

<sup>109</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 15.

<sup>110</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 229.

<sup>111</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 447.

<sup>112</sup> - Logik, 1843 г., 47–48; 25.

<sup>113</sup> - Logik, 1843 г., 27; 47, 88 (ср. Krebs O. D. Wissenschaftsbegriff bei H. Lotze. Leipzig. 1897., 75).

<sup>114</sup> - Logik, 1843 г., 48.

<sup>115</sup> - Logik, 1843 г., 9 ср. Kleine Schriften, 1. 242; Metaphysik, 1841 г., 327–328.

<sup>116</sup> - Logik, 1843 г., 7.

<sup>117</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 297

<sup>118</sup> - Metaphysik, 1841 г., 327–328.

<sup>119</sup> - Logik, 1874 г., 582–583.

<sup>120</sup> - Allgemeine Physiologie d. körperlich. Lebens, 1851 г., 9.

<sup>121</sup> - Logik, 1874 г., 582; ср. Geschichte d. deutschen Philosophie seit Kant, 1894 г., 21.

<sup>122</sup> - Kleine Schriften, III, 523, 529.

<sup>123</sup> - Kleine Schriften, I, 238–239.

<sup>124</sup> - Kleine Schriften, III. 523–524; ср. Logik, 1874 г., 517.

<sup>125</sup> - Kleine Schriften, III, 528; 531.

<sup>126</sup> - Kleine Schriften, III. 525–526.

<sup>127</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 297–298.

<sup>128</sup> - Kleine Schriften, III 527.

<sup>129</sup> - Logik, 1874 г., 473; 481; 530.

- 130 - Kleine Schriften, III, 527–528; ср. 455–471; Logik, 1874 г., 523.
- 131 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 294–295.
- 132 - Kleine Schriften, III, 541; Logik, 1874 г., 527–530.
- 133 - Streitschriften, 1857 г., 13.
- 134 - Kleine Schriften, III. 528.
- 135 - Logik, 1874 г., 525–526; ср. 578 и Kleine Schriften, III. 526–527.
- 136 - выше, стр. LIV–V.
- 137 - Ср. Kleine Schriften, III, 471. ff. Allgemeine Physiologie d. körperlich. Lebens, 1851 г., 44.
- 138 - Metaphysik, 1841 г., 2.
- 139 - Metaphysik, 1841 г., 4.
- 140 - Metaphysik, 1841 г., 5.
- 141 - Logik, 1874 г., 484.
- 142 - Logik, 1874 г., 486.
- 143 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III. 238; ср. Metaphysik, 1841 г., 31–32.
- 144 - Geschichte d. Aesthetik in Deutschland, 1868 г., II.
- 145 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 57.
- 146 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 66–67.
- 147 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III. 238; ср. Metaphysik, 1841 г., III, 186.
- 148 - Metaphysik, 1841 г., 6–8, 10.
- 149 - Logik, 1874 г., 495.
- 150 - Logik, 1874 г., 16–17.
- 151 - Logik, 1874 г., 499.
- 152 - Logik, 1874 г., 494–495.
- 153 - Ср. Logik, 1874 г., 501–511.
- 154 - Logik, 1874 г., 561–562.
- 155 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 167.
- 156 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 167–168; ср. ae, 18–19; Kleine Schriften, I, 309–310
- 157 - Logik, 1874 г., 509–510.

- 158 - Logik, 1874 г., 486.
- 159 - Logik, 1874 г., 471.
- 160 - Logik, 1874 г., 526.
- 161 - Kleine Schriften, III, 527; подробнее Logik, 1874 г., 525–530.
- 162 - Kleine Schriften, III, 528.
- 163 - Logik, 1874 г., 580.
- 164 - Logik, 1874 г., 526, ср. 469; Logik, 1843 г., 114.
- 165 - Logik, 1874 г., 580, Allgemeine Physiologie d. körperlich. Lebens, 1851 г., 9.
- 166 - Logik, 1874 г., 86.
- 167 - Logik, 1874 г., 258; Allgemeine Physiologie d. körperlich. Lebens, 1851 г., 44.
- 168 - Logik, 1874 г., 581–582.
- 169 - Logik, 1874 г., 584.
- 170 - Logik, 1874 г., 580–581; ср. 587–589; 258 и след.; Krebs O. D. Wissenschaftsbegriff bei H. Lotze. Leipzig. 1897., 16–18.
- 171 - Logik, 1874 г., 528.
- 172 - Kleine Schriften, I, 262.
- 173 - Logik, 1874 г., 477.
- 174 - Logik, 1874 г., 480.
- 175 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 551; ср. Logik, 1874 г., 568–569.
- 176 - Kleine Schriften, I, 262; ср. Logik, 1874 г., 476; 516., Kleine Schriften, II, 379.
- 177 - Logik, 1874 г., 274.
- 178 - Kleine Schriften, III, 63.
- 179 - Kleine Schriften, I, 272; ср. II, 322, 333; Logik, 1874 г., 597.
- 180 - Logik, 1874 г., 596.
- 181 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 296–297; ср. Kleine Schriften, II, 17, I, 380. Logik, 1843 г., 6 и след. Metaphysik, 1841 г., 33, Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–

1909, III 244; 334; Allgemeine Physiologie d. körperlich. Lebens, 1851 г., 6; Streitschriften, 1857 г., 15.

182 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 61.

183 - Подробнее о нем – ниже, стр. 134–142.

184 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 266–267; ср. ниже, стр. 137–145.

185 - Geschichte d. deutschen Philosophie seit Kant, 1894 г., 36.

186 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 273–278.

187 - Metaphysik, 1879 г., 183.

188 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 230.

189 - Kleine Schriften, III, 530.

190 - Geschichte d. deutschen Philosophie seit Kant, 1894 г., 36.

191 - Geschichte d. deutschen Philosophie seit Kant, 1894 г., 1–

2.

192 - Logik, 1874 г., 476.

193 - Kleine Schriften, II, 379; ср. III, 60.

194 - Metaphysik, 1841 г., 329.

195 - Metaphysik, 1879 г., 604.

196 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 561.

197 - Kleine Schriften, III, 63.

198 - Kleine Schriften, II, 23; ср. 175; Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 6.

199 - Kleine Schriften, I, 330–331.

200 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 273.

201 - Kleine Schriften, III, 423.

202 - Kleine Schriften, III, 63–64.

203 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 244.

204 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 561–562.

205 - Kleine Schriften, III, 535–536.

206 - Ср. Che1ius F. Lotzes Wertlehre. Erlangen. 1904 г., (1–2), дельная диссертация которого, к сожалению, не все сочинения Лотце имеет в виду.

207 - Misch G. Einleitung d. Herausgebers к изд. Логике Лотце, 1912 г., LXI.

- 208 - Kleine Schriften, II, 146.
- 209 - Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 233; подробнее о чувствованиях см. ниже §II (стр. 188–226).
- 210 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 269–270.
- 211 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 316; ср. 323.
- 212 - Grundzüge d. Aesthetik, 1906 г., 24.
- 213 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 316; ср. Grundzüge d. praktischen Philosophie, 1899 г., 12
- 214 - Kleine Schriften, III, 204.
- 215 - Grundzüge d. praktischen Philosophie, 1899 г., 12.
- 216 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 321–322.
- 217 - Grundzüge d. praktischen Philosophie, 1899 г., 12–13.
- 218 - Geschichte d. Aesthetik in Deutschland, 1868 г., 258.
- 219 - Kleine Schriften, III, 63.
- 220 - Kleine Schriften, I, 309–310; ср. Grundzüge d. Aesthetik, 1906 г., 18–19.
- 221 - Kleine Schriften, II, 207.
- 222 - Kleine Schriften, III, 568.
- 223 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 244.
- 224 - Streitschriften, 1857 г., 57; Ср. Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 563; 614–621, Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 53–54.
- 225 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 561.
- 226 - Kleine Schriften, III, 312.
- 227 - Kleine Schriften, III, 530–531.
- 228 - Kleine Schriften, II, 411; Grundzüge d. Psychologie, 1912 г.8.
- 229 - Grundzüge d. Logik u. Enzyklopädie d. Philosophie, 1912 г., 102
- 230 - Ср. ниже, стр. 136–137.
- 231 - Metaphysik, 1879 г., 183–184.
- 232 - Streitschriften, 1857 г., 54.
- 233 - Geschichte d. Aesthetik in Deutschland, 1868 г., 117, 119.

- 234 - Geschichte d. Aesthetik in Deutschland, 1868 г., 117–120.
- 235 - Streitschriften, 1857 г., 54.
- 236 - Geschichte d. deutschen Philosophie seit Kant, 1894 г., 48.
- 237 - Geschichte d. Aesthetik in Deutschland, 1868 г., 121;  
Streitschriften, 1857 г., 55, Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 16.
- 238 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 564–565;  
Geschichte d. deutschen Philosophie seit Kant, 1894 г. 50–51.
- 239 - Streitschriften, 1857 г., 55.
- 240 - Geschichte d. Aesthetik in Deutschland, 1868 г., 121.
- 241 - Streitschriften, 1857 г., 55.
- 242 - Geschichte d. Aesthetik in Deutschland, 1868 г., 121.
- 243 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 14.
- 244 - Streitschriften, 1857 г., 55–56.
- 245 - Kleine Schriften, III, 454–455.
- 246 - Kleine Schriften, I, 159.
- 247 - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 35.
- 248 - Misch G. Einleitung d. Herausgebers к изд. Логики Лотце, 1912 г., XX; ср. Geschichte d. Aesthetik in Deutschland, 1868 г., 207–208.
- 249 - Geschichte d. deutschen Philosophie seit Kant, 1894 г. 53–54.
- 250 - Ср. ниже стр. 263–264.
- 251 - Geschichte d. Aesthetik in Deutschland, 1868 г., 169.
- 252 - Caspari O. Hermann Lotze in seiner Stellung zu der durch Kant begründeten neuesten Geschichte der Philosophie und die philosophische Aufgabe der Gegenwart. Eine kritisch-historische Studie. 2 Aufl. Breslau. 1895 г., 6–7.
- 253 - Kleine Schriften, I, 100.
- 254 - Metaphysik, 1841 г., 319–320.
- 255 - Logik, 1874 г., 596–597.
- 256 - Kleine Schriften, I, 100.
- 257 - Geschichte d. Aesthetik in Deutschland, 1868 г., 176.

<sup>258</sup> - Logik, 1843 г., 233–234; ср. Logik, 1874 г., 147–185; Geschichte d. Aesthetik in Deutschland, 1868 г., 176–179; Kleine Schriften, II, 319.

<sup>259</sup> - Metaphysik, 1841 г., 319; ср. Geschichte d. deutschen Philosophie seit Kant, 1894 г., 67.

<sup>260</sup> - Metaphysik, 1841 г., 317.

<sup>261</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 159.

<sup>262</sup> - Kleine Schriften, II, 188.

<sup>263</sup> - Geschichte d. deutschen Philosophie seit Kant, 1894 г., 65–66.

<sup>264</sup> - Metaphysik, 1879 г., 170

<sup>265</sup> - Geschichte d. Aesthetik in Deutschland, 1868 г., 183.

<sup>266</sup> - Geschichte d. Aesthetik in Deutschland, 1868 г., 184; ср. Logik, 1874 г., 247.

<sup>267</sup> - Geschichte d. deutschen Philosophie seit Kant, 1894 г., 63

<sup>268</sup> - Kleine Schriften, III. 451–452.

<sup>269</sup> - См. выше стр. LIV–V.

<sup>270</sup> - Kleine Schriften, II, 517.

<sup>271</sup> - Kleine Schriften, I, 274.

<sup>272</sup> - Kleine Schriften, I, 383.

<sup>273</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 242–243.

<sup>274</sup> - Metaphysik, 1879 г., 20.

<sup>275</sup> - Kleine Schriften, II. 323–324; ср. 197.

<sup>276</sup> - Metaphysik, 1879 г., 177.

<sup>277</sup> - Kleine Schriften, II, 188–189; ср. 197; Metaphysik, 1879 г., 341.

<sup>278</sup> - Kleine Schriften, II, 330–331.

<sup>279</sup> - Kleine Schriften, II, 310; Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 242–243; ср. Geschichte d. Aesthetik in Deutschland, 1868 г., 204–205.

<sup>280</sup> - Kleine Schriften, II, 331–332.

<sup>281</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 43–44.

<sup>282</sup> - Kleine Schriften, II, 187–188.

<sup>283</sup> - Kleine Schriften, II, 195.

- <sup>284</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 160; III, 574.
- <sup>285</sup> - Kleine Schriften, II, 196–197
- <sup>286</sup> - Geschichte d. Aesthetik in Deutschland, 1868 г., 202.
- <sup>287</sup> - Kleine Schriften, III, 455–456.
- <sup>288</sup> - Kleine Schriften, II, 190–195.
- <sup>289</sup> - Hartmann E. Lotze's Philosophie. Leipzig. 1888., 25–26; ср. Озе Я. Персонализм и проективизм в метафизике Лотце. Юрьев. 1896., 302–304.
- <sup>290</sup> - Streitschriften, 1857 г., 6–7.
- <sup>291</sup> - Rehnisch E. Zur Biographie H. Lotze (прибавление к Grundzüge d. Aesthetik, стр 86–128), 89.
- <sup>292</sup> - Drews A. Die deutsche speculation s. Kant mit besonderer Rücksicht aufd. Wesen d. Absoluten u. d. Persönlichkeit Gottes. Bd. I–II. Berl. 1893., I, 386.
- <sup>293</sup> - Drews A. Die deutsche speculation s. Kant mit besonderer Rücksicht aufd. Wesen d. Absoluten u. d. Persönlichkeit Gottes. Bd. I–II. Berl. 1893., I, 385.
- <sup>294</sup> - Ср. Введенский Алексей И. проф. Современное состояние философии в Германии и Франции. Сергиев Пос. 1894., 73
- <sup>295</sup> - Weisse, die Idee d. Gottheit, 255; подробно у Drews A. Die deutsche speculation s. Kant mit besonderer Rücksicht aufd. Wesen d. Absoluten u. d. Persönlichkeit Gottes. Bd. I–II. Berl. 1893., I, 397–414.
- <sup>296</sup> - Weisse, Philos. Dogm. 1, 455, 465.
- <sup>297</sup> - Geschichte d. Aesthetik in Deutschland, 1868 г., 207–208.
- <sup>298</sup> - Geschichte d. Aesthetik in Deutschland, 1868 г., 208–209; ср. Weisse, Philos. Dogm. I, 474, 476, 480–483, 489.
- <sup>299</sup> - Weisse, ibid. 683–685.
- <sup>300</sup> - Geschichte d. Aesthetik in Deutschland, 1868 г., 209–210; ср. Weisse, ibid. 506–508; 545.
- <sup>301</sup> - Geschichte d. Aesthetik in Deutschland, 1868 г., 209; Kleine Schriften, III, 361.



<sup>302</sup> - Streitschriften, 1857 г., 57; Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 609; ср. II, 15–16; Geschichte d. Aesthetik in Deutschland, 1868 г., 197–198.

<sup>303</sup> - Hartmann E. Lotze's Philosophie. Leipzig. 1888., 27.

<sup>304</sup> - Озе Я. Персонализм и проективизм в метафизике Лотце. Юрьев. 1896., 304.

<sup>305</sup> - Geschichte d. Aesthetik in Deutschland, 1868 г., 202–203.

<sup>306</sup> - Metaphysik, 1879 г., 13; ср. Weisse, Grundz. d. Metaphysik, 60, 37

<sup>307</sup> - Озе Я. Персонализм и проективизм в метафизике Лотце. Юрьев. 1896., 300–301.

<sup>308</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 458, Metaphysik, 1879 г., 33; ср. Weisse, ibid. 164, 134.

<sup>309</sup> - Geschichte d. Aesthetik in Deutschland, 1868 г., 196; ср. Metaphysik, 1879 г., 171–172; Kleine Schriften, III, 358, 360.

<sup>310</sup> - Metaphysik, 1879 г., 172. (См. выше стр. XCVII), ср. Озе Я. Персонализм и проективизм в метафизике Лотце. Юрьев. 1896., 304.

<sup>311</sup> - Metaphysik, 1879 г., 172.

<sup>312</sup> - Geschichte d. Aesthetik in Deutschland, 1868 г., 202.

<sup>313</sup> - Kleine Schriften, III. 361.

<sup>314</sup> - Ср. Weisse, Das philosoph. Problem d. Gegenwart, 104; Philosoph. Dogmatik, I, 273–274.

<sup>315</sup> - Geschichte d. Aesthetik in Deutschland, 1868 г., 198, 199.

<sup>316</sup> - Weisse, Das phil. Problem d. Gegenwart, 106.

<sup>317</sup> - Geschichte d. Aesthetik in Deutschland, 1868 г., 200–201.

<sup>318</sup> - Weisse, Philos. Dogmat. I, 480–483.

<sup>319</sup> - Kleine Schriften, III, 361–362.

<sup>320</sup> - Очевидно, Вейссе разумеет прежде всего учение о триединстве Божества, в религиозной метафизике Лотце не нашедшее себе места.

<sup>321</sup> - Weisse Chr. Rezension über Lotzes Mikrokosmos (Ztschr. f. Philosophie u. phil. Kritik, Bd. 47:1865)., 302–303.

- 322 - Weisse Chr. Rezension über Lotzes Mikrokosmos (Ztschr. f. Philosophie u. phil. Kritik, Bd. 47:1865)., 310–312; ср. его же Philos. Dogmatik. I, 456–457,
- 323 - Streitschriften, 1857 г., 7.
- 324 - Streitschriften, 1857 г., 7.
- 325 - Streitschriften, 1857 г., 5–6 ; ср. 8.
- 326 - Metaphysik, 1879 г., 59–61.
- 327 - Geschichte d. deutschen Philosophie seit Kant, 1894 г., 92.
- 328 - Metaphysik, 1879 г., 372–373.
- 329 - См. ниже, стр. 11–13.
- 330 - См. ниже, стр. 85–86; 94–95.
- 331 - Kleine Schriften, II, 183.
- 332 - Hartmann E. Lotze's Philosophie. Leipzig. 1888, 32–33.
- 333 - Wentscher M, Hermann Lotze. I Band: Lotzes Leben und Werke. Heidelberg. 1913, 29–30.
- 334 - Kleine Schriften, I, 1–25.
- 335 - Kleine Schriften, I, 23.
- 336 - Kleine Schriften, I, 22; ср. ниже стр. 259–267.
- 337 - Kleine Schriften, III, 551–566.
- 338 - Kleine Schriften, III, LX; ср. Simon H. Lotzes Verhältnis zu Leibniz. Leipzig. 1901, 12–13 и Wentscher M., Hermann Lotze. I Band: Lotzes Leben und Werke. Heidelberg. 1913, 34.
- 339 - Kleine Schriften, III, 564–566.
- 340 - См. ниже, стр. 75, 267.
- 341 - См. подробнее у Simon H. Lotzes Verhältnis zu Leibniz. Leipzig. 1901, 41–49; ср. Pfeiderer E. Lotze's philosophische Weltanschauung nach ihren Grundzügen. Berlin. 1884, 67–68.
- 342 - Озе Я. Персонализм и проективизм в метафизике Лотце. Юрьев. 1896, 397–398; ср. 429.
- 343 - Относящиеся сюда места из сочинений Лейбница см. в сочин. проф. В. С. Серебrenикова «Лейбниц и его учение о душе человека» (СПБ., 1908), 213–217.
- 344 - Озе Я. Персонализм и проективизм в метафизике Лотце. Юрьев. 1896, 444; ср. Metaphysik, 1879 г., 153.

<sup>345</sup> - Ср. ниже 263–264, а также у В. А. Беляева («Лейбниц и Спиноза», СПб. 1914), 221–227 и В. М. Каринского («Умозрительное знание в ф. системе Лейбница», СПб., 1912), 226–239.

<sup>346</sup> - Ср. Weisse Chr. Rezension über Lotzes Mikrokosmos (Ztschr. f. Philosophie u. phil. Kritik, Bd. 47:1865), 311.

<sup>347</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 584 ср. у проф. В. С. Серебренникова ор. cit. 155–157 и В. А. Беляева, ор. cit., 267–269.

<sup>348</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 589–590. Впрочем, и Лейбниц не совсем был чужд таких воззрений – ср. у В. А. Беляева, ор. cit., 217, пр. 1.

<sup>349</sup> - Metaphysik, 1879 г., 152–154.

<sup>350</sup> - Metaphysik, 1879 г., 125–134; ср. Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 484–487; Kleine Schriften, III, 342.

<sup>351</sup> - Falckenberg R, H. Lotze, sein Verhältniss zu Kant u. Hegel u. zu d. Problemen d. Gegenwart (Ztschr. f. Philosophie u. philosoph. Kritik, 150 Bd.), 85.

<sup>352</sup> - Kronheim H. Lotzes Kausaltheorie und Monismus. 1910, 98.

<sup>353</sup> - Озе Я. Персонализм и проективизм в метафизике Лотце. Юрьев. 1896, 444.

<sup>354</sup> - Kleine Schriften, III, 342.

<sup>355</sup> - Hartmann E. Lotze's Philosophie. Leipzig. 1888, 16–17.

<sup>356</sup> - Ср. ниже, пр. 910.

<sup>357</sup> - Kronenberg M. Lotze's Weltanschauung und Geistesart (Beilage zur Allgemeine Zeitung. 1892, № 93, 3.

<sup>358</sup> - Hartmann E. Lotze's Philosophie. Leipzig. 1888, 36.

<sup>359</sup> - Misch G. Einleitung d. Herausgebers к изд. Логики Лотце, 1912 г., XIV.

<sup>360</sup> - Streitschriften, 1857 г., 7.

<sup>361</sup> - Misch G. Einleitung d. Herausgebers к изд. Логики Лотце, 1912 г., XIV.

<sup>362</sup> - Streitschriften, 1857 г., 17–50; Metaphysik, 1879 г., 364–386; Allgemeine Physiologie d. körperlich. Lebens, 1851 г., 25–36.

- 363 - Metaphysik, 1841 г., 250–251; Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 71.
- 364 - Kleine Schriften, II, 197.
- 365 - Streitschriften, 1857 г., 57.
- 366 - См. выше стр. CV.
- 367 - Kleine Schriften, II, 164.
- 368 - Kleine Schriften, III, 220.
- 369 - Metaphysik, 1841 г., 132; Allgemeine Pathologie und Therapie, 1842 г., 13; Allgemeine Physiologie d. körperlich. Lebens, 1851 г., 50; Metaphysik, 1879 г., 451.
- 370 - Kleine Schriften, II, 189.
- 371 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 300–301.
- 372 - Kleine Schriften, III, 417; II, 517: ср. Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 451.
- 373 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 301–305.
- 374 - Allgemeine Physiologie d. körperlich. Lebens, 1851 г., 50.
- 375 - Kleine Schriften, II, 197; ср. Metaphysik, 1841 г., 250–260 и 4 гл. обстоятельного исследования Weidel K. Mechanismus und Teleologie in der Philosophie Lotzes. Berlin, 1905.
- 376 - Streitschriften, 1857 г., 57.
- 377 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 364; ср. II, 54.
- 378 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 294.
- 379 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 292.
- 380 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 31 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881:23); Kleine Schriften, II, 446–447; ср. Kleine Schriften, III, 220; Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 422–424; Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 43–44.
- 381 - Kleine Schriften, II, 479.
- 382 - Kleine Schriften, III, 1–2 .
- 383 - Kleine Schriften, II, 517 и выше, стр. LXII, LXXI–LXXIII.
- 384 - Стр. II–XIII.
- 385 - Geschichte d. Aesthetik in Deutschland, 1868 г., 107–108.

- 386 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 461.
- 387 - Geschichte d. Aesthetik in Deutschland, 1868 г., 198.
- 388 - См. выше, стр. LIV–LVII.
- 389 - Kleine Schriften, II, 517.
- 390 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 16.
- 391 - Kleine Schriften, II, 517; ср. I. 147, 198; II, 183, 479 III.
- 417 и выше стр. LX–LXIII.
- 392 - Kleine Schriften, II, 3.
- 393 - Kleine Schriften, II, 20–21.
- 394 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 5.
- 395 - Kleine Schriften, 21–22.
- 396 - Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 5.
- 397 - Metaphysik, 1841 г., 471–473
- 398 - Kleine Schriften, II, 383; ср. 298, 477, 479; Metaphysik, 1879 г., 17.
- 399 - Grundzüge d. Logik u. Enzyklopädie d. Philosophie, 1912 г., 108.
- 400 - Kleine Schriften, III, 1–2.
- 401 - Kleine Schriften, II, 22–23.
- 402 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 5.
- 403 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, VIII, Kleine Schriften, II. 17. Medizinische Psychologie, 1852 г., 473 и др.
- 404 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 301.
- 405 - Kleine Schriften, II, 23–24; ср. Allgemeine Physiologie d. körperlich. Lebens, 1851 г., 52.
- 406 - Kleine Schriften, II. 203–204.
- 407 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 30–32 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 22–24); Kleine Schriften, II, 446–447.
- 408 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 32 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881:25); Kleine Schriften, II, 479–480.
- 409 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 32–34 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881. 25–26).

<sup>410</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 34–35 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881. 27–28).

<sup>411</sup> - Kleine Schriften, III, 261–262.

<sup>412</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 151–153 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 151–152); Grundzüge d. Logik u. Enzyklopädie d. Philosophie, 1912 г. 113–114; Kleine Schriften, I, 272–273; Metaphysik, 1879 г., 406; cp. Kleine Schriften, II, 172–178; Metaphysik, 1879 г., 79–82, 175, 180–181.

<sup>413</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 153 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881:152); cp. Kleine Schriften, I, 109–138, II, 178. Лотце излагает и здесь и в других случаях только самую суть онтологических воззрений Гербарта (cp. Herbart I. Fr. Sämmtliche Werke, herausg. v. Hartenstein, Bd. 1–13, Lpz. 1850–93, IV, 64–146).

<sup>414</sup> - Kleine Schriften, II, 178; cp. Herbart I. Fr. Sämmtliche Werke, herausg. v. Hartenstein, Bd. 1–13, Lpz. 1850–93, I, 265–266.

<sup>415</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 153–154 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 153–154); Kleine Schriften, II, 178; cp. Herbart I. Fr. Sämmtliche Werke, herausg. v. Hartenstein, Bd. 1–13, Lpz. 1850–93, V, 108–111.

<sup>416</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 156–157 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 156–157); cp. Kleine Schriften II, 175–177; 188.

<sup>417</sup> - Kleine Schriften, II, 178: Medizinische Psychologie, 1852 г., 153 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 152–153); cp. Streitschriften, 1857 г., 7–8.

<sup>418</sup> - Streitschriften, 1857 г., 8.

<sup>419</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 157–159 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 157–159); Kleine Schriften II, 187–195; cp. Metaphysik, 1879 г., 19–21; 170–172.

<sup>420</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 159–160 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 159–160), Kleine Schriften, II, 195–198; cp. I, 309–310; III, 421–422.

<sup>421</sup> - Kleine Schriften, II, 301.

<sup>422</sup> - Metaphysik, 1879 г., 174–177.

- <sup>423</sup> - Metaphysik, 1841 г., 132; Allgemeine Pathologie und Therapie, 1842 г., 13; Allgemeine Physiologie d. körperlich. Lebens, 1851 г., 50; Metaphysik, 1879 г., 451.
- <sup>424</sup> - Kleine Schriften, II. 517.
- <sup>425</sup> - Kleine Schriften, II, 477.
- <sup>426</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 300–301.
- <sup>427</sup> - Владиславлев М. Современные направления в науке о душе, Спб. 1866, 218–219, 258–259
- <sup>428</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I. 300–305; Streitschriften, 1857 г., 50–53.
- <sup>429</sup> - Streitschriften, 1857 г., 52.
- <sup>430</sup> - Владиславлев М. Современные направления в науке о душе, Спб. 1866, 259.
- <sup>431</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 9.
- <sup>432</sup> - Kleine Schriften, II, 3; Medizinische Psychologie, 1852 г., 9.
- <sup>433</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 9 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, I).
- <sup>434</sup> - Metaphysik, 1879 г., 473.
- <sup>435</sup> - Metaphysik, 1879 г., 473.
- <sup>436</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 160; Kleine Schriften, II, 4.
- <sup>437</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 160.
- <sup>438</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 9–10 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 1–2).
- <sup>439</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 10–11 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 2–3); Kleine Schriften, II, 4–5; Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 159.
- <sup>440</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I. 161. Medizinische Psychologie, 1852 г., 20. (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881:12); Kleine Schriften, II, 16.
- <sup>441</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 162.
- <sup>442</sup> - Metaphysik, 1879 г., 474.

- <sup>443</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 20; (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881:12); Kleine Schriften, II, 16.
- <sup>444</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 162.
- <sup>445</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 20; (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881:13); Kleine Schriften, II, 16.
- <sup>446</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 20; (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881:13).
- <sup>447</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 162–163.
- <sup>448</sup> - Metaphysik, 1879 г., 474; ср. Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 163; Medizinische Psychologie, 1852 г., 21 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881:13).
- <sup>449</sup> - В нравственной философии своей Лотце, как увидим является во всяком случае решительным защитником свободы воли.
- <sup>450</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 163–164; ср. Medizinische Psychologie, 1852 г., 89–96 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 84–92).
- <sup>451</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 11–12 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 3–4) ср. Kleine Schriften, III, 314; II, 445–450; 478–480.
- <sup>452</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 165.
- <sup>453</sup> - Metaphysik, 1879 г., 474–475; Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 58; Kleine Schriften, III, 353–354.
- <sup>454</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 165.
- <sup>455</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 166; ср. Medizinische Psychologie, 1852 г., 12–13 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 4–5).
- <sup>456</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 13; (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881:5); M. I, 167; ср. Kleine Schriften, III, 435.
- <sup>457</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 167; Medizinische Psychologie, 1852 г., 13–14 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 5–6).
- <sup>458</sup> - Metaphysik, 1879 г., 476.
- <sup>459</sup> - Kleine Schriften, II, 7.



- 460 - Kleine Schriften, II, 8–9.
- 461 - Kleine Schriften, II, 9; ср. III. 353
- 462 - Kleine Schriften, II, 10; III, 319.
- 463 - Kleine Schriften, II, 11–12; ср. ниже стр. 42–48.
- 464 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I. 167–168; Medizinische Psychologie, 1852 г., 14 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881:6).
- 465 - Metaphysik, 1879 г., 476; Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 58.
- 466 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I. 169.
- 467 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I. 168.
- 468 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I. 169.
- 469 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 14 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881:6).
- 470 - Kleine Schriften, II, 6–7; ср. Metaphysik, 1879 г., 337–340.
- 471 - Kleine Schriften, II. 12.
- 472 - Metaphysik, 1879 г., 476.
- 473 - Metaphysik, 1879 г., 476; Kleine Schriften, II, 12; III, 155; Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I. 170.
- 474 - Kleine Schriften, II, 124–125.
- 475 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 172.
- 476 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 15 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881:7).
- 477 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 172–174; ср. Metaphysik, 1879 г., 477.
- 478 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I. 175; Metaphysik, 1841 г., 482–483; 485; ср. Kleine Schriften, II, 481.
- 479 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 176; Kleine Schriften, III, 155.
- 480 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 184.
- 481 - Metaphysik, 1879 г., 477; ср. 91, Logik, 1874 г., 36.
- 482 - Herbart I. Fr. Sämtliche Werke, herausg. v. Hartenstein, Bd. 1–13, Lpz. 1850–93, V, 21; 359.

<sup>483</sup> - Что, к удивлению, упускают из виду не только "старейший» гербартианец Drobisch, Drobisch W. Ueb. Lotzes psycholog. Standpunkt (Ztsch. f. Philos. u. phil. Kr., 1859, Bd. 34), (6–7), но и Nath, Nath M. Die Psychologie Hermann Lotzes in ihrem Werhältnis zu Herbart. Brandenburg. 1886, (9) и Prosenc, Prosenc F. Eine vergleichende Darstellung der psychologischen Hauptlehren bei Herbart und Lotze. 1907, (6). усматривающие «большое согласие» в данном случае между Гербартом и Лотце.

<sup>484</sup> - Kleine Schriften, III, 263–264.

<sup>485</sup> - Kleine Schriften, II, 182; Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 250–251.

<sup>486</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 15–16 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 7–8); ср. Kleine Schriften II, 358. 454–455; III, 243–244; Mikrokosmos в 3-х томах; 1896–1909 (I Aufl.), I, 179–181.

<sup>487</sup> - Metaphysik, 1879 г., 478.

<sup>488</sup> - Kleine Schriften, II, 14.

<sup>489</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 176–177.

<sup>490</sup> - Kleine Schriften, II. 14–15; ср. Kleine Schriften, III. 315–317, где делается аналогичный разбор теории Кцольбе, объясняющей происхождение сознания и самосознания круговоротным движениям атомов мозга.

<sup>491</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 177–178; ср. Allgemeine Physiologie d. körperlich. Lebens, 1851 г., 122.

<sup>492</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 177–180.

<sup>493</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 16–17 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 8–10).

<sup>494</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 180–181.

<sup>495</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 18; (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 10–11) ср. Metaphysik, 1879 г., 478–480; Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 59–60; Kleine Schriften, II, 137–138; 358; 455; III, 374–375.

<sup>496</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 182; Kleine Schriften, II, 12.

<sup>497</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I. 185.

<sup>498</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 183–184; ср. 256; Kleine Schriften, III, 429.

<sup>499</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 182–186; ср. Kleine Schriften, III, 243–246; 432.

<sup>500</sup> - Metaphysik, 1879 г., 477–478; ср. Kleine Schriften, III, 433.

<sup>501</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 61; ср. Medizinische Psychologie, 1852 г., 19 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 11–12).

<sup>502</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 21–24 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 14–17); ср. Kleine Schriften II, 200; III. 421; Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 15–17.

<sup>503</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 27–29; (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 20–22); ср. Kleine Schriften III, 4.

<sup>504</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 25–26 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 17–18).

<sup>505</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 26–27; (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 18–19); Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 353.

<sup>506</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 30–32.

<sup>507</sup> - Разумеется Р. Вагнер (Wentscher M, Lotze's Gottesbegriff und dessen metaphysische Begründung. Halle a. S. 1893:107).

<sup>508</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 35–37 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 28–30); Kleine Schriften, II, 451–452; Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, IX–X.

<sup>509</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 37–39 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 30–32); ср. Kleine Schriften, I, 263.

<sup>510</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 40–41 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 33–34).

<sup>511</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 41–43 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 33–35). Подробный

разбор гипотезы о жизненной силе дан у Лотце в его Allgemeine Physiologie d. körperlich. Lebens, 1851 г., 25–36; 94–105 и в статье Leben u. Lebenskraft (Kleine Schriften, I, 130–220).

<sup>512</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 43 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 35–36).

<sup>513</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 43–44 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 36–37); ср. Kleine Schriften, II, 138, 142, 458; III, 244.

<sup>514</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 44–45 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 37–38).

<sup>515</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 56–57 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 49–51); ср. Kleine Schriften, II, 22, 137; III, 248.

<sup>516</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 57–58 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 51–52).

<sup>517</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 58 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881:52); ср. Metaphysik, 1841 г., 313.

<sup>518</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 61–62 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 55–56); ср. Metaphysik, 1841 г., 225–226; Metaphysik, 1879 г., 334–335, 364; Kleine Schriften, I, 6; II, 173.

<sup>519</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 61 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881:55).

<sup>520</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 62–64 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 56–58); ср. ниже стр. 73–77.

<sup>521</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 45–46 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 38–39); Kleine Schriften, I. 384; II. 193–195; ср. Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 352–353; Metaphysik, 1879 г., 498–500; Streitschriften, 1857 г., 55.

<sup>522</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 46–47 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 39–41).

<sup>523</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 47–48 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 40–42).

- <sup>524</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 49–50 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 42–44).
- <sup>525</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 50–51 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 44–45).
- <sup>526</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 52.
- <sup>527</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 53–55 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 46–48).
- <sup>528</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 53–55 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 46–48).
- <sup>529</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 131–132 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 130–131); ср. Allgemeine Physiologie d. körperlich. Lebens, 1851 г., 160; Kleine Schriften, II, 204, 394, 510; Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I. 537; Metaphysik, 1879 г., 457; Streitschriften, 1857 г., 105.
- <sup>530</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 133 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 131–132); ср. Kleine Schriften, III, 565–566; II, 137.
- <sup>531</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 133–134 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 132–133); ср. Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I. 347–348, 406.
- <sup>532</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 134–135 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 133–134).
- <sup>533</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 145–146 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881:145).
- <sup>534</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 148–149 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 147–148).
- <sup>535</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 148–149 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 147–148).
- <sup>536</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 156–157.
- <sup>537</sup> - Ср. Lichtenstein A. Lotze und Wundt. Eine vergleichende philosophische Studie. Bern. 1900, 56–62; Baerwald L. Die Entwicklung der Lotzéschen Psychologie. Breslau. 1905, 10.
- <sup>538</sup> - Ср. Baerwald L. Die Entwicklung der Lotzéschen Psychologie. Breslau. 1905, 19.
- <sup>539</sup> - Metaphysik, 1879 г., 481.

- <sup>540</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 210.
- <sup>541</sup> - Kleine Schriften, II, 18; ср. I, 239.
- <sup>542</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 136–137 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881:136).
- <sup>543</sup> - Kleine Schriften, I, 172, 190, 191, 193; II, 118, 163; Medizinische Psychologie, 1852 г., 73–74. (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 68–69) и др.
- <sup>544</sup> - Metaphysik, 1879 г., 153. Лотце, однако, противник пантеизма (Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 568–569; II, 454–455), и его собственный взгляд следует определить как панэнтеистический (Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 534–535; ср. Kronheim Н. Lotzes Kausaltheorie und Monismus. 1910 (2-я часть издана отдельно п. 3. Lotzes Lehre von der Einheit der Dinge. 1910), 100; Kalweit. Die Praktische begründung des Göttesbegriffs bei Lotze. Jena. 1900, 79–83; Pape G. Lotzes religiöse Weltanschauung. Berlin. 1899:55).
- <sup>545</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 69 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881:64); ср. Kleine Schriften, III. 160–161.
- <sup>546</sup> - Kleine Schriften, II, 18.
- <sup>547</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 137 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881:136).
- <sup>548</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 212.
- <sup>549</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 214–216; ср. Medizinische Psychologie, 1852 г., 147–148 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 146–147); Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 155.
- <sup>550</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 146 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 145–146).
- <sup>551</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 158.
- <sup>552</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 146 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 145–146).
- <sup>553</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 150.
- <sup>554</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 147 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881:146).

- 555 - Metaphysik, 1879 г., 481–482.
- 556 - Metaphysik, 1841 г., 87; Metaphysik, 1879 г., 480.
- 557 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 147 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881:146).
- 558 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 159–160; ср. Kleine Schriften, I, 34.
- 559 - Metaphysik, 1879 г., 74, 76, 82–83.
- 560 - Metaphysik, 1879 г., 486.
- 561 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 209.
- 562 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 160–161; ср. Kleine Schriften III, 54–56, откуда видно, что Лотце в данном случае имеет в виду взгляд Ульрици.
- 563 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 208, ср. Medizinische Psychologie, 1852 г., 154–155 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881:154); Metaphysik, 1879 г., 61.
- 564 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 209.
- 565 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 210–211.
- 566 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 155 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881:154).
- 567 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 210.
- 568 - Metaphysik, 1841 г., 485.
- 569 - Metaphysik, 1841 г., 489–490.
- 570 - Kleine Schriften, III, 430.
- 571 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 163; Kleine Schriften, II, 198.
- 572 - Kleine Schriften, II, 301.
- 573 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 157, ср. 265–266; Logik, 1874 г., 533.
- 574 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 168.
- 575 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 157; Logik, 1874 г., 533.
- 576 - Kleine Schriften, I, 240.
- 577 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 160 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881:159).

<sup>578</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 163.

<sup>579</sup> - Metaphysik, 1841 г., 26–27; ср. Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 518; Metaphysik, 1879 г., 74, 81.

<sup>580</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 158–160; Metaphysik, 1841 г., 28–30; ср. Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 519–520; Metaphysik, 1879 г., 66, 73.

<sup>581</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 164.

<sup>582</sup> - Душа, учит Гербарт, есть простое существо, не только без частей, но даже и без всякой множественности в своем качестве. Она – вне пространства и времени. Она не имеет никаких задатков и способностей – ни воспринимать, ни производить что-либо, почему она отнюдь не *tabula rasa* в том смысле, будто бы на нее могут действовать чуждые впечатления; но она и не самодеятельная изначала субстанция в Лейбницевском смысле. Не имеет она изначала ни представлений, ни чувств, ни желаний. Ничего она не знает ни о себе, ни о других вещах. Не заложено в ней никаких форм созерцания и мышления, никаких законов воли и деятельности, даже никакой, хотя бы отдаленной, подготовки к ним. Простое что души всегда останется неизвестным. Herbart I. Fr. *Sämmtliche Werke*, herausg. v. Hartenstein, Bd. 1–13, Lpz. 1850–93, V, 108–110.

<sup>583</sup> - *Medizinische Psychologie*, 1852 г., 153–154 (*Principes généraux de Psychologie physiologique...* 1881, 153–154); *Kleine Schriften*, II, 179.

<sup>584</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 164–166; ср. *Medizinische Psychologie*, 1852 г., 154–155 (*Principes généraux de Psychologie physiologique...* 1881, 154–155); *Metaphysik*, 1879 г., 56–60; *Streitschriften*, 1857 г., 10; *Metaphysik*, 1841 г., 87–88.

<sup>585</sup> - О природе души, по Гербарту, нам известно только то, что самосохранение, присущее душе на ряду с другими реальностями, выражается у нее в представлениях, но именно в простых представлениях или ощущениях, потому что акт самосохранения также прост, как и существо, которое себя сохраняет. Но, вместе с тем, таких актов существует бесконечное разнообразие: они различны постольку же,



поскольку различны нарушения, против которых душе приходится охранять себя. Отсюда в душе разнообразие представлений и бесконечно многообразное сочетание их. (Herbart I. Fr. Sämmtliche Werke, herausg. v. Hartenstein, Bd. 1–13, Lpz. 1850–93, V, 110; VI, 52). Из простых же представлений, по Гербарту, путем различного взаимоотношения их, образуются потом чувства и стремления (VI, 74–76).

<sup>586</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 155–156 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 155–156); ср. Kleine Schriften, II, 178.

<sup>587</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 166–167.

<sup>588</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 168–169.

<sup>589</sup> - Metaphysik, 1879 г., 483.

<sup>590</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 440

<sup>591</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 439, ср. Metaphysik, 1879 г., 601. Лотце, в частности, имеет в виду Гербарта (ср. Herbart I. Fr. Sämmtliche Werke, herausg. v. Hartenstein, Bd. 1–13, Lpz. 1850–93, I, 267), по которому бессмертие обеспечено душе вследствие ее неизменяемости, как субстанции (Kleine Schriften, II, 185); тем более не согласен Лотце с Фехнером, который, возражая по вопросу о бессмертии утонченному материализму, думает сражаться с последним его же оружием, указывая, что неуничтожимость материальных процессов вообще ведет к признанию неуничтожимости, в частности, процессов, которые производят сознание и служат его носителями (Kleine Schriften, III, 415–418).

<sup>592</sup> - Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 70; Medizinische Psychologie, 1852 г., 164 (Pr- §- 163–164); ср. Kleine Schriften, III, 430.

<sup>593</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 438.

<sup>594</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 440; Metaphysik, 1879 г., 487.

<sup>595</sup> - Kleine Schriften, II, 198.

<sup>596</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 164 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881:164). Можно думать, что на таком убеждении Лотце отразился взгляд его учителя Вайссе,

который считает личное бессмертие, с одной стороны, следствием свободной деятельности индивидуума, а с другой, даром божественной благодати: оно – не свойство, присущее разумным существам самим по себе, в силу их личности, а идеал, достижение которого обуславливается их нравственной высотой (Chr. Waisse D. phil. Geheimlehre v. d. Unsterblichkeit, Dresd. 1834, 91, ср. 54–55; Psychologie u. Unsterblichkeitslehre Lpz. 1869, 262–263; ср. 253–271 Phil. Dogmatik; Lpz. 1860; II 357–362).

<sup>597</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 439–440; Metaphysik, 1879 г., 487; ср. Medizinische Psychologie, 1852 г., 164 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881:164); Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 74

<sup>598</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 438–439.

<sup>599</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 440.

<sup>600</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 188.

<sup>601</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 149 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881:148); ср. Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 207.

<sup>602</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 189.

<sup>603</sup> - Kleine Schriften, II, 169; Medizinische Psychologie, 1852 г., 150 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881:150).

<sup>604</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 150–151 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881:150).

<sup>605</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 194–195.

<sup>606</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 195–197.

<sup>607</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 197–199.

<sup>608</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 199–202; ср. выше стр. 75–76.

<sup>609</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 202–203; ср. II, 265.

<sup>610</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 203–204.

<sup>611</sup> - Kleine Schriften, II, 179; ср. Herbart I. Fr. Sämtliche Werke, herausg. v. Hartenstein, Bd. 1–13, Lpz. 1850–93, V, 108–110; VI, 52.

<sup>612</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 204; ср. Streitschriften, 1857 г., 11; Metaphysik, 1879 г., 534.

<sup>613</sup> - Streitschriften, 1857 г., 11–12.

<sup>614</sup> - Kleine Schriften, II, 179 Лотце в данном случае сокращенно передает учение Гербарта, изложенное у последнего более подробно в VI.75–76.

<sup>615</sup> - Kleine Schriften, II, 180.

<sup>616</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 206.

<sup>617</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 205.

<sup>618</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 206.

<sup>619</sup> - Kleine Schriften, II, 182–183.

<sup>620</sup> - Streitschriften, 1857 г., 12–14.

<sup>621</sup> - Kleine Schriften, II, 169–171; ср. Streitschriften, 1857 г., 10.

<sup>622</sup> - Kleine Schriften, II, 171.

<sup>623</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 189–190; Kleine Schriften, II, 171–172.

<sup>624</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 190–191.

<sup>625</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 191–193.

<sup>626</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 189.

<sup>627</sup> - Kleine Schriften, II, 172.

<sup>628</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 135–136 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 134–135).

<sup>629</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 149.

<sup>630</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 148

<sup>631</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 149–150.

<sup>632</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 136–137. (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 135–136).

<sup>633</sup> - Имеется в виду, очевидно, мнение того же Гербарта, который гипотезу, что души человеческие образуют особый род душ с задатками к человеческому собственно развитию, считает прямо неправдоподобною. (Herbart I. Fr. Sämmtliche Werke, herausg. v. Hartenstein, Bd. 1–13, Lpz. 1850–93, VI, 206).

634 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 138–139. (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 136–137); ср. Kleine Schriften, I, 237–240; Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 266–267; Streitschriften, 1857 г., 92.

635 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 141.

636 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 141–143.

637 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 143–145.

638 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 145–146

639 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 146–147.

640 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 153.

641 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 169.

642 - Kleine Schriften, II, 22.

643 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 155.

644 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 174.

645 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 156–157.

646 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 168.

647 - Kleine Schriften, I, 221–250.

648 - Kleine Schriften, I, 238.

649 - Kleine Schriften, I, 240–242.

650 - Kleine Schriften, II, 498; ср. ibid. III, 264.

651 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 71.

652 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 70–71; ср. 170–174.

653 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 72.

654 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 266–267.

655 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 267.

656 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 268.

657 - Streitschriften, 1857 г., 117.

658 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 269–270.

659 - Kleine Schriften, III, 335

660 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 312; ср. Weisse, Psychol, u. U., 112.

661 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 549–580.

- <sup>662</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 579–581; ср. Streitschriften, 1857 г., 112.
- <sup>663</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 589–591.
- <sup>664</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 615; Streitschriften, 1857 г., 57.
- <sup>665</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 617.
- <sup>666</sup> - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 8–9.
- <sup>667</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 266.
- <sup>668</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 266–267; ср. Weisse, Psychol, u. U., 113–116.
- <sup>669</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 267–268.
- <sup>670</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 273–274.
- <sup>671</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 275–276.
- <sup>672</sup> - Geschichte d. deutschen Philosophie seit Kant, 1894 г., 36; ср. Metaphysik, 1879 г., 183; Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 230; Geschichte d. deutschen Philosophie seit Kant, 1894 г., 1–2; Kleine Schriften, II, 379; III, 60.
- <sup>673</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 276–278.
- <sup>674</sup> - Geschichte d. deutschen Philosophie seit Kant, 1894 г., 36.
- <sup>675</sup> - Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 93; ср. Weisse, Psychol, u. U., 113.
- <sup>676</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 551.
- <sup>677</sup> - Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 93; ср. Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 296–297.
- <sup>678</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 341; ср. 301.
- <sup>679</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 267–268.
- <sup>680</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 341–342.
- <sup>681</sup> - Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 92.
- <sup>682</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 276,
- <sup>683</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 342.
- <sup>684</sup> - Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 93–94
- <sup>685</sup> - Kleine Schriften, II, 198–199.

<sup>686</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 85 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881:81).

<sup>687</sup> - Kleine Schriften, II, 200–201; Medizinische Psychologie, 1852 г., 163 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 162–163).

<sup>688</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 80 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881:75).

<sup>689</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 81–82 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 76–77); ср. Kleine Schriften, II, 166–167.

<sup>690</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 82–83 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 77–78); ср. Metaphysik, 1879 г., 502–504.

<sup>691</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 83–84 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 78–79); Kleine Schriften, II, 199–200.

<sup>692</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 70–71 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881:65); Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 311.

<sup>693</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 71–72 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 65–66); Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 309–310; III, 507–508; Kleine Schriften, II, 161–163.

<sup>694</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 72–73 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 87–88); Metaphysik, 1841 г., 326.

<sup>695</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 308–309. III, 513; Kleine Schriften, II, 163–165.

<sup>696</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 73–74 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881:68); такое возражение делалось со стороны Фихта Младшего (Streitschriften, 1857 г., 100).

<sup>697</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 311.

<sup>698</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 311–312; Medizinische Psychologie, 1852 г., 81–82 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881:77).

- <sup>699</sup> - Metaphysik, 1879 г., 493.
- <sup>700</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 74 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 68–69); Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 312.
- <sup>701</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 76–77 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 70–72): ср. Kleine Schriften, I. 143–144.
- <sup>702</sup> - Metaphysik, 1879 г., 492; Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 312; ср. Metaphysik, 1879 г., 115–121; Streitschriften, 1857 г., 99–107.
- <sup>703</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 316–317.
- <sup>704</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 306; ср. Metaphysik, 1879 г., 494.
- <sup>705</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 307.
- <sup>706</sup> - Metaphysik, 1879 г., 495; ср. Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 307–308; 353.
- <sup>707</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 317–319; Streitschriften, 1857 г., 107–109.
- <sup>708</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I. 313–314.
- <sup>709</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 77–78 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 72–73).
- <sup>710</sup> - Streitschriften, 1857 г., 96. Смешав этот практический окказионализм с теоретическим, Фихте утверждал, что теория Лотце представляет только видоизменение древнего окказионализма. Взгляд Лотце вызывал недоумения, впрочем, и в позднейшее время. Такъ, из новейших исследователей Neuendorff E. Anmerkungen zu Lotzes Weltanschauung (Zeitschr. f. Philosophie u. philos. Kritik, Bd. 121:1903) (68:75), вследствие подобного же смешения, обвиняет Лотце в противоречии. Однако Kronheim H. Lotzes Kausaltheorie und Monismus. 1910 (2-я часть издана отдельно п. з. Lotzes Lehre von der Einheit der Dinge. 1910) (26–34) обстоятельно доказывает несправедливость этого обвинения. Методологические преимущества окказионализма Лотце хорошо разъясняет Tuch E. Lotzes Stellung zum Occasionalismus. Hamburg. 1897, (32–43).

<sup>711</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 78–80 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 73–75).

<sup>712</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 525.

<sup>713</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 428–429. Подробнее Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 427–435; III, 482–429; Metaphysik, 1879 г., 407, 455, ср. Kronheim H. Lotzes Kausaltheorie und Monismus. 1910 (2-я часть издана отдельно п. 3. Lotzes Lehre von der Einheit der Dinge. 1910), 56–64, 93–100; Neuendorff E. Anmerkungen zu Lotzes Weltanschauung (Zeitschr. f. Philosophie u. philos. Kritik, Bd. 121:1903), 79–106; 128–144; Wartenberg M. Das Problem des Wirkens und die monistische Weltanschauung mit besonderer Beziehung auf Lotze. Leipzig. 1900, 35–52; Wentscher E. Das Kausalproblem in Lotzes Philosophie. Halle a. S. 1903, 25–38.

<sup>714</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 74–75 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 69–70).

<sup>715</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 321–322.

<sup>716</sup> - Streitschriften, 1857 г., 63–82; ср. Kleine Schriften, III, 327, 342–345.

<sup>717</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 322–324; ср. Kleine Schriften, I, 172–173; Medizinische Psychologie, 1852 г., 123–129 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 122–128); Metaphysik, 1879 г. 449–450; Streitschriften, 1857 г., 91–92.

<sup>718</sup> - См. стр. 157–158.

<sup>719</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 86 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881:81).

<sup>720</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 87 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881:82).

<sup>721</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 88–89 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 83–84).

<sup>722</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 89–91 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 84–86).

<sup>723</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 91–92 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 86–87) см. Allgemeine Physiologie d. körperlich. Lebens, 1851 г., §35.



- <sup>724</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 93–94 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 88–89).
- <sup>725</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 92–93 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 87–88).
- <sup>726</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 95.
- <sup>727</sup> - Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 90–91.
- <sup>728</sup> - Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 92–93.
- <sup>729</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 96–97.
- <sup>730</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 108–111 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 104–107); ср. Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 381–382
- <sup>731</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., III (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881:107); ср. 112–115 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 108–111).
- <sup>732</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 106–108 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 102–104); ср. Medizinische Psychologie, 1852 г., §8 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 93–102); вопроса о степени зависимости некоторых духовных функций от тела мы будем иметь случай касаться ниже.
- <sup>733</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 325, Medizinische Psychologie, 1852 г., 115 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 111); Kleine Schriften, II, 14; Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 65.
- <sup>734</sup> - Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 66.
- <sup>735</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 325–326; Medizinische Psychologie, 1852 г., 115–116 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 111–112); Kleine Schriften, II, 14; Metaphysik, 1879 г., 576.
- <sup>736</sup> - Principes généraux de Psychologie physiologique... 112.
- <sup>737</sup> - Principes généraux de Psychologie physiologique... 112–113; Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 326–327; Metaphysik, 1879 г., 575–578.

<sup>738</sup> - Metaphysik, 1879 г., 577; Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 67.

<sup>739</sup> - Нужно сказать, что взгляды Лотце по данному вопросу менялись, как это видно уже из сравнения трех первых изданий I тома Mikrokosmos (см. Schöneberg G. Vergleichung der ersten drei Auflagen von Lotzes Mikrokosmos. Berlin. 1903, 29–45). В первом издании (1856 г.) он прямо утверждает, что предположение о постоянном месте души не представляет ничего невозможного (339), что его нужно искать в известной части центральных органов, которою собственно и ограничен круг непосредственных взаимодействий между душою и телом (342), именно в головном мозгу, – в том его пункте, куда сходятся «все приводящие нервные нити и откуда расходятся все отводящие каналы действий» (322), хотя определить точно это место души, отграничив его от окружающего аппарата приводящих и отводящих нервов, едва ли возможно не только для непосредственного наблюдения (320), но и для научного исследования (322). Такой же в общем взгляд проводится в Streitschriften, 1857 г. (132–135) и в более ранних сочинениях философа (ср. Kleine Schriften, II, 158–159; Medizinische Psychologie, 1852 г., 118–119;). Но в последующих двух изданиях Mikrokosmos (2-м – 1869 г. и 3-м – 1876 г.), а также в Principes généraux de Psychologie physiologique, т. е. во 2-м (французском) издании Medizinische Psychologie (1876 г.) Лотце проводит взгляд, окончательное выражение которого мы находим в Metaphysik, 1879 г. и Grundzüge d. Metaphysik, 1887 г. и который отличается от взгляда Mikrokosmos в 1 изд. и других ранних сочинений тем, что теперь признается возможным допустить уже не один центральный пункт в мозгу, как постоянное местопребывание души, а множество отдельных пунктов в качестве равнозначных мест души, из коих в одном она совершенно также может присутствовать, как и в другом; причем, если наша фантазия обнаруживает склонность противопоставить этим многим пунктам один, как собственное и истинное место души, то, по Лотце, подобное представление только «невинное подспорье» в интересах наглядности, в действительности же ему ничто не соответствует (Metaphysik,

1879 г., 580; Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 337). В этом случае взгляд Лотце приближается к взгляду Фехнера, полемике с которым, без сомнения, нужно приписать большое значение в данной эволюции воззрений нашего философа (ср. Simon Th. Leib und Seele bei Fechner und Lotze als Vertretern zweier massgebenden Weltanschauungen. Göttingen. 1894, 32–48; Озе Я. Персонализм и проективизм в метафизике Лотце. Юрьев. 1896, 432–435; Stratilesco E. Die physiologische Grundlage des Seelenlebens bei Fechner und Lotze. Berlin. 1903, 34; Baerwald L. Die Entwicklung der Lotzéschen Psychologie. Breslau. 1905:61); впрочем, здесь не без влияния могла остаться и полемика с Фихте-Младшим (Streitschriften, 1857 г., 132). Этот взгляд, как окончательное выражение мнения Лотце, наиболее соответствующее, притом, его телеологическому идеализму, и излагается нами далее.

<sup>740</sup> - Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 113–114; Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 328–329; Metaphysik, 1879 г., 578–579.

<sup>741</sup> - Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 114–115.

<sup>742</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 329–331.

<sup>743</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 336; ср. Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 118–120.

<sup>744</sup> - Metaphysik, 1879 г., 579–580.

<sup>745</sup> - Grundzüge d. Metaphysik, 1887 г., 69; Metaphysik, 1879 г., 580.

<sup>746</sup> - Metaphysik, 1879 г., 580.

<sup>747</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 278, ср. выше стр. 75–76.

<sup>748</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 269.

<sup>749</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 234, Kleine Schriften, II, 81.

<sup>750</sup> - Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 48.

<sup>751</sup> - Kleine Schriften, II, 81; Medizinische Psychologie, 1852 г., 233.

- 752 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 233–234.
- 753 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 315–316.
- 754 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 234–235; Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 48–49.
- 755 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 236; Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 270; Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 49.
- 756 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 270.
- 757 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 237.
- 758 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 270–271; ср. Medizinische Psychologie, 1852 г., 237–242; Allgemeine Physiologie d. körperlich. Lebens, 1851 г., 258 и д.
- 759 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 242.
- 760 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 272–273; Medizinische Psychologie, 1852 г., 254–255; ср. 501; Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 48.
- 761 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 273–278.
- 762 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 278, 281.
- 763 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 289.
- 764 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 233.
- 765 - Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 50; Kleine Schriften, II, 87, 92, 147, III, 532.
- 766 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 271–272.
- 767 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 260; 513; Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 51.
- 768 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 260; Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 50–51.
- 769 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 260.
- 770 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 261.
- 771 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 261–262.
- 772 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 320–321; ср. Kleine Schriften, II, 282–283; Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 49.
- 773 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 263.

- 774 - Grundzüge d. praktischen Philosophie, 1899 г., 12.
- 775 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 315–316; III, 614; ср. Che1ius F. Lotzes Wertlehre. Erlangen. 1904 г., 20–23, 37–38.
- 776 - Grundzüge d. praktischen Philosophie, 1899 г., 12.
- 777 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 321–322.
- 778 - Grundzüge d. praktischen Philosophie, 1899 г., 12–13; ср. Grundzüge d. Aesthetik, 1906 г., II.
- 779 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 245–246.
- 780 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 246–252.
- 781 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 253–254.
- 782 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 242–243.
- 783 - Kleine Schriften, II, 86–87; Medizinische Psychologie, 1852 г., 243–244.
- 784 - Kleine Schriften, II, 87; ср. Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909II, 183–185.
- 785 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 264–265.
- 786 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 265–273.
- 787 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 267.
- 788 - Medizinische Psychologie, 1852 г. 272.
- 789 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 274.
- 790 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 275.
- 791 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 276; ср. 278.
- 792 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 278–279.
- 793 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 279.
- 794 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 280.
- 795 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 281–282; ср. Kleine Schriften, II, 91–92.
- 796 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 282–283.
- 797 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 233.
- 798 - Kleine Schriften, II, 93–94; ср. 145–150.
- 799 - Kleine Schriften, III, 266–267. Взгляд, с которым здесь не соглашается Лотце, принадлежит Volkraann'у.

<sup>800</sup> - Вопросам эстетики Лотце посвящает несколько исследований, из которых самое главное «Geschichte d. Aesthetik in Deutschland», изданное в Мюнхене в 1868 г. историческою комиссиею при королевской академии наук и представляющее, несмотря на заглавие, не столько исторический, сколько систематический труд. Эстетические взгляды Лотце излагаются, затем, в трактатах: «Ueber d. Begriff d. Schönheit» (Kleine Schriften, I, 291–341) и «Ueber Bedingungen d. Kunstschönheit» (Kleine Schriften, II, 205–272), в «Grundzüge d. Aesthetik» и некоторых отделах «Mikrokosmos, a». Об эстетике Лотце есть довольно обстоятельное исследование Коегел'а и только дополняющие его в частностях сочинения Röhr'а и Matagrín'а. Следует заметить, что область эстетики была особенно близка духу Лотце, который, по собственному его заявлению (Streitschriften, 1857 г., 6), и первое побуждение к философии получил вследствие своей «живой склонности к поэзии и искусству» и которому даже принадлежит том стихотворений (Gedichte v. II. Lotze, Lpz, 1840; ср. Falckenberg R., H. Lotzes Briefe an. Ed. Zeller (Ibid. Bd. 113), 21–23, 183–192, и особенно Wentscher M, Hermann Lotze. I Band: Lotzes Leben und Werke. Heidelberg. 1913, 9–22).

<sup>801</sup> - Grundzüge d. Aesthetik, 1906 г., 5.

<sup>802</sup> - Grundzüge d. Aesthetik, 1906 г., 7–8, Geschichte d. Aesthetik in Deutschland, 1868 г., 45, 52–55, 260.

<sup>803</sup> - Geschichte d. Aesthetik in Deutschland, 1868 г., 44–55 ср. 51.

<sup>804</sup> - Geschichte d. Aesthetik in Deutschland, 1868 г., 251.

<sup>805</sup> - Kleine Schriften, I, 301.

<sup>806</sup> - Geschichte d. Aesthetik in Deutschland, 1868 г., 258.

<sup>807</sup> - Geschichte d. Aesthetik in Deutschland, 1868 г., 65–66.

<sup>808</sup> - Geschichte d. Aesthetik in Deutschland, 1868 г., 197–198; ср. Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 15; III. 461–462; Kleine Schriften, I, 320–321; II, 219; Grundzüge d. Aesthetik, 1906 г., 15–16.

<sup>809</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 616.

<sup>810</sup> - Grundzüge d. Aesthetik, 1906 г., 16–17; Geschichte d. Aesthetik in Deutschland, 1868 г., 147.

<sup>811</sup> - Geschichte d. Aesthetik in Deutschland, 1868 г., 125. В данном случае Лотце следует своему учителю Вейссе, который выводил из понятия и существа личного Бога и вообще жизнь мира и, в частности, всю область прекрасного (Weisse, System d. Aesthetik, Lpz. 1830, I, 15). В эстетике Вейссе Лотце видит не только «превосходнейшее завершение тех стремлений, которые раскрыл в этой области философский идеализм нашего времени», но и столь богатую истинными положениями дисциплину, что пред этим богатством вечной истины совсем теряются те сомнения, какие он – Лотце может предъявить по отношению к некоторым ее отдельным пунктам (Geschichte d. Aesthetik in Deutschland, 1868 г., 211). Об отношении эстетических взглядов Лотце к учению Вейссе в частности см. Koegel F. Lotzes Aesthetik. Göttingen. 1886, 8–9, 12, 13, 31, 40, 42, 75, 97, 100; Röhr Jul. Kritische Untersuchungen über Lotzes Aesthetik. Halle. S. 1890, 9, 10, 15; Matagrín A. Essai sur l'esthétique de Lotze. Paris. 1901, 47, 70.

<sup>812</sup> - Grundzüge d. Aesthetik, 1906 г., (Aufl. 1884 г.), 12.

<sup>813</sup> - Geschichte d. Aesthetik in Deutschland, 1868 г., 64.

<sup>814</sup> - Geschichte d. Aesthetik in Deutschland, 1868 г., 66–67.

<sup>815</sup> - Grundzüge d. Aesthetik, 1906 г., 22.

<sup>816</sup> - Kleine Schriften, I. 309–310; Grundzüge d. Aesthetik, 1906 г., 19.

<sup>817</sup> - Geschichte d. Aesthetik in Deutschland, 1868 г., 234.

<sup>818</sup> - Grundzüge d. Aesthetik, 1906 г., 24; Geschichte d. Aesthetik in Deutschland, 1868 г., 100.

<sup>819</sup> - Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 50.

<sup>820</sup> - Geschichte d. Aesthetik in Deutschland, 1868 г., 47–48.

<sup>821</sup> - Kleine Schriften, III, 535–536.

<sup>822</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 276–278.

<sup>823</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 417; III, 581; Kleine Schriften, III, 422,

<sup>824</sup> - Grundzüge d. Aesthetik, 1906 г., 24.

- 825 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 323.
- 826 - Kleine Schriften, II, 283.
- 827 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 315–316
- 828 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 512–513; cp. Kleine Schriften, I, 331–333; 335; II, 219–220; III, 309.
- 829 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 513–514; Kleine Schriften, II, 93; cp. 466.
- 830 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 514–515; Kleine Schriften, I, 245; II, 117.
- 831 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 515–517.
- 832 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 517–519; Kleine Schriften, II, 94.
- 833 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 519–520.
- 834 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 520–521; Kleine Schriften, II. 467–468.
- 835 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 522–523.
- 836 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 523.
- 837 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 524; Kleine Schriften, I, 230.
- 838 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 173; Kleine Schriften, II. 25.
- 839 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 173–174; cp. Metaphysik, 1879 г., 502.
- 840 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 174–175.
- 841 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 175–176.
- 842 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 176–177; cp. 349–350; Kleine Schriften, II, 27–28; 37; Metaphysik, 1879 г., 504–506; Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 7–8.
- 843 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 177–179.
- 844 - Medizinische Psychologie, 179–180; cp. 504.
- 845 - Medizinische Psychologie, 180–181; cp. Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 177.
- 846 - Kleine Schriften, II, 29.
- 847 - Medizinische Psychologie, 181.



- 848 - Kleine Schriften, II, 26–30; Metaphysik, 1879 г., 504–508; Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 6–9.
- 849 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 182.
- 850 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 183.
- 851 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 184.
- 852 - Allgemeine Physiologie d. körperlich. Lebens, 1851 г., 400 и дал.
- 853 - Allgemeine Pathologie und Therapie, 1842 г., 152 и дал.
- 854 - Metaphysik, 1879 г., 508–509; ср. Kleine Schriften, II, 31–35; Medizinische Psychologie, 1852 г., 185–192; Allgemeine Physiologie d. körperlich. Lebens, 1851 г., 400–403; Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 17–18.
- 855 - Kleine Schriften, II, 34–35.
- 856 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 193.
- 857 - Metaphysik, 1879 г., 509–510; ср. Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 10.
- 858 - Metaphysik, 1879 г., 511; Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 16–17; Medizinische Psychologie, 1852 г., 206–207.
- 859 - Metaphysik, 1879 г., 511; Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 11.
- 860 - Metaphysik, 1879 г., 511–512; Medizinische Psychologie, 1852 г., 207–217; Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 11–12.
- 861 - Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 12.
- 862 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 210–211; Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 14–15.
- 863 - Metaphysik, 1879 г., 512–513; Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 13–14.
- 864 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 15; Metaphysik, 1879 г., 513–514; ср. Medizinische Psychologie, 1852 г., 220–222.
- 865 - Metaphysik, 1879 г., 515; ср. Medizinische Psychologie, 1852 г., 229.
- 866 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 230.
- 867 - Metaphysik, 1879 г., 515–517. В Medizinische Psychologie, 1852 г., 230–232. Лотце, чтобы яснее представить свою мысль о способах появления в душѣ ощущений в зависимости от

нескольких одновременных раздражений, «догматически  
выставляет» пять положений; ср. *Kleine Schriften*, II, 40–41.

868 - *Mikrokosmos* в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 176–177.

869 - *Mikrokosmos* в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 178.

870 - *Mikrokosmos* в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 178–180.

871 - *Mikrokosmos* в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 180–181.

872 - *Mikrokosmos* в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, II, 181.

873 - *Mikrokosmos* в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 181–182.,

ср. выше стр. 193.

874 - *Mikrokosmos* в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 183–185.

875 - *Mikrokosmos* в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 185–186.

876 - *Mikrokosmos* в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 186–188.

877 - *Mikrokosmos* в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 188–189.

878 - *Mikrokosmos* в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 193.

879 - *Mikrokosmos* в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 189–192.

880 - *Mikrokosmos* в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 192–193;

*Kleine Schriften*, II, 211–212.

881 - *Mikrokosmos* в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 193–194.

882 - *Mikrokosmos* в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 194–196.

883 - *Mikrokosmos* в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 196–198.

884 - *Mikrokosmos* в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 198–200.

885 - *Mikrokosmos* в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 200–201.

886 - *Mikrokosmos* в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 201–202.

887 - *Mikrokosmos* в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 203.

888 - *Mikrokosmos* в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 204.

889 - *Mikrokosmos* в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 207–208.

890 - *Mikrokosmos* в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 208.

891 - *Mikrokosmos* в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 210.

892 - *Mikrokosmos* в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 214–217.

893 - *Mikrokosmos* в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 217–218.

894 - *Mikrokosmos* в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 390; ср.

388.

895 - *Mikrokosmos* в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 388.

- <sup>896</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 390–391.
- <sup>897</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 392–393.
- <sup>898</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 394.
- <sup>899</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 395
- <sup>900</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 393–394.
- <sup>901</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 395–396; ср. Metaphysik, 1841 г., 313–315, 317; Geschichte d. Aesthetik in Deutschland, 1868 г., 66, 407.
- <sup>902</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 396–397; ср. Kleine Schriften, I, 305–306; Metaphysik, 1841 г., 269, 282–283.
- <sup>903</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 397–398.
- <sup>904</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 399; см. выше, стр. 73–77.
- <sup>905</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 398.
- <sup>906</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 403.
- <sup>907</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 398.
- <sup>908</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 408.
- <sup>909</sup> - По вопросу об одушевленности атомов Лотце высказывался в не всегда одинаково, однако позднейшее его учение (Metaphysik, 1879 г., 187) представляет не отречение от раннейшего, как думают некоторые (Schwedler E. Die Lehre v Beseeltheit d. Atome bei Lotze. (Ztschr. f. Philosophie u. phil. Kritik, Bd. 120, 1902, 159–160; Wentscher M, Lotze's Gottesbegriff und dessen metaphysische Begründung. Halle a. S. 1893, 12–13), а скорее его последовательное развитие.
- <sup>910</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 405–406. Ср. выше стр. 75. В Streitschriften, 1857 г. (7) Лотце, доказывая свою независимость от Гербарта, признает вместе с тем, что на общее образование его (как и Гербарта) мировоззрения имела влияние монадология Лейбница. Однако отношение его к Лейбницу есть отношение не столько прямой зависимости, сколько внутреннего сродства (Ср. Simon H. Lotzes Verhältnis zu Leibniz. Leipzig. 1901:20). Философией Лейбница, как и философией других мыслителей. Лотце пользуется, как одним из элементов для построения своей системы. Но этому, наряду

со сходством в таких важнейших пунктах, как спиритуализм и отношение механизма и телеологии, мы находим и различие между обоими философами в других, не менее важных пунктах: напр., Лотце отвергает из этических побуждений учение Лейбница о предустановленной гармонии, критикует его взгляд на монады и др. Отметив подобные пункты различия, Hartmann E. Lotze's Philosophie. Leipzig. 1888 (16–17) основу их видит даже в «скрытом нерасположении Лотце к Лейбницу». Конечно, такое мнение – крайность, но что отношение Лотце к Лейбницу нельзя назвать отношением ученика к учителю, как справедливо говорит в заключении своего исследования Sommer H., Die Lotzesche Philosophie und ihre Bedeutung für das geistige Leben der Gegenwart (64), – с этим нужно согласиться (ср. Озе Я. Персонализм и проективизм в метафизике Лотце. Юрьев. 1896, 403, 429–430, 444–446, Kronheim H. Lotzes Kausaltheorie und Monismus. 1910, 95–98).

<sup>911</sup> - Kleine Schriften, II, 46; Medizinische Psychologie, 1852 г., 477; Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 229.

<sup>912</sup> - Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 20.

<sup>913</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 477–478, ср. Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I. 230.

<sup>914</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 219; Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 21; Kleine Schriften, II, 101–102; Metaphysik, 1879 г., 523.

<sup>915</sup> - Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 21; Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 226; Kleine Schriften, II. 102.

<sup>916</sup> - Kleine Schriften, II, 102; Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 21. Относительно бессознательности перцепций Лотце держался не всегда одинакового взгляда: ср. Metaphysik, 1879 г., 556 и Otto Cl. Hermann Lotze Über das Unbewusste. Laibach. 1900, 9–27.

<sup>917</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 218–219.

<sup>918</sup> - Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 21; Metaphysik, 1879 г., 518; Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 219–220; 231–232; Kleine Schriften, II. 106.

<sup>919</sup> - Kleine Schriften, II, 179, 185; ср. 43–46, 110 и Herbart I. Fr. Sämmtliche Werke, herausg. v. Hartenstein, Bd. 1–13, Lpz. 1850–93, V, 16; VII, 35.

<sup>920</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 220; Metaphysik, 1879 г., 518; Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 21–22; Kleine Schriften, II, 110–111.

<sup>921</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 320–321.

<sup>922</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 455–456.

<sup>923</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 456–457.

<sup>924</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 457–458; ср. 466.

<sup>925</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 458–459.

<sup>926</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 459–461; ср. Kleine Schriften II, 120–121.

<sup>927</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 461–462.

<sup>928</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 463–464; Kleine Schriften, II, 121; Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 369–370.

<sup>929</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 464–466.

<sup>930</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 467–468; Kleine Schriften, II, 118–120; Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 368–369.

<sup>931</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 370.

<sup>932</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 221–222; Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 22.

<sup>933</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 222–223.

<sup>934</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 223–224.

<sup>935</sup> - Kleine Schriften, II 102–104, ср. Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 223–224.

<sup>936</sup> - Metaphysik, 1879 г., 519; Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 22; Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 227 и д.; ср. Herbart I. Fr. Sämmtliche Werke, herausg. v. Hartenstein, Bd. 1–13, Lpz. 1850–93, V, 324; подробнее 316–358.

<sup>937</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 228.

<sup>938</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 229.

<sup>939</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 228–229.

<sup>940</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 229–230; ср. Metaphysik, 1879 г., 520; Grundzüge d. Psychologie, 1912 г. 22–23.

<sup>941</sup> - Metaphysik, 1879 г., 519–521; Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 22–23; Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 232; Kleine Schriften, II, 105–106. Haeger A. Lotzes Kritik der Herbartischen Metaphysik und Psychologie. Greifswald. 1891 (76–78) отмечает, что Лотце в данном случае не имеет права и не отваживается прямо обвинять Гербарта. Действительно, последний также считает деятельность субъекта в представлении неизменяемой и приписывает изменчивость только «представляемому образу» (Herbart I. Fr. Sämtliche Werke, herausg. v. Hartenstein, Bd. 1–13, Lpz. 1850–93, V. 318). Но Лотце, очевидно, имеет в виду выводы, к которым неизбежно приходит механическая теория Гербарта. Впрочем, и Drobisch W. Ueb. Lotzes psycholog. Standpunkt (Ztsch. f. Philos. u. phil. Kr., 1859, Bd. 34) (24) полемизируя с Лотце, не упрекает его по данному пункту в неверном понимании Гербартовского взгляда.

<sup>942</sup> - Metaphysik, 1879 г., 521–522.

<sup>943</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 232–233.

<sup>944</sup> - Metaphysik, 1879 г., 522.

<sup>945</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 233; Metaphysik, 1879 г., 523; Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 23; Kleine Schriften, II, 107–108, 111–112.

<sup>946</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 234

<sup>947</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 233.

<sup>948</sup> - Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 23–24.

<sup>949</sup> - Metaphysik, 1879 г., 519; ср. Kleine Schriften, II, 113.

<sup>950</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 236; Metaphysik, 1879 г., 519.

<sup>951</sup> - Metaphysik, 1841 г., 519–520.

<sup>952</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 237.

<sup>953</sup> - Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 24–25: ср. Metaphysik, 1879 г., 523–525.

- <sup>954</sup> - Metaphysik, 1879 г., 524–525; ср. 540–541: Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 25; ср. Kleine Schriften, II, 108–109.
- <sup>955</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 237–239,
- <sup>956</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 239–240.
- <sup>957</sup> - Kleine Schriften, II, 112.
- <sup>958</sup> - Kleine Schriften, II, 113–114.
- <sup>959</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 240.
- <sup>960</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 240–241.
- <sup>961</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 241.
- <sup>962</sup> - Metaphysik, 1879 г., 525–527; Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 25–26; ср. Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 242, 243.
- <sup>963</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 249.
- <sup>964</sup> - Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 26.
- <sup>965</sup> - Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 26; Metaphysik, 1879 г., 527.
- <sup>966</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909 I, 241–242; ср. 243, 244–245.
- <sup>967</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 242–244; ср. Kleine Schriften, II, 97.
- <sup>968</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 244–245; ср. Kleine Schriften, II, 116.
- <sup>969</sup> - Kleine Schriften, II, 116–117, 99.
- <sup>970</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 244.
- <sup>971</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 245.
- <sup>972</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 245–246.
- <sup>973</sup> - Kleine Schriften, II, 115.
- <sup>974</sup> - Стр. 36–37.
- <sup>975</sup> - Metaphysik, 1879 г., 530–531; Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 30; Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 204–205; 250; 252; ср. Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 27.
- <sup>976</sup> - Metaphysik, 1879 г., 531–532; Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 27–29 ср. Logik, 1874 г., 537–539.
- <sup>977</sup> - Metaphysik, 1879 г., 532–533.

- 978 - Streitschriften, 1857 г., 9–14.
- 979 - Streitschriften, 1857 г., 11.
- 980 - Metaphysik, 1879 г., 536.
- 981 - Metaphysik, 1879 г., 534–536; ср. Herbart I. Fr. Sämtliche Werke, herausg. v. Hartenstein, Bd. 1–13, Lpz. 1850–93, VI, 188–205; 74–76.
- 982 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 251.
- 983 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 253.
- 984 - Ср. Herbart I. Fr. Sämtliche Werke, herausg. v. Hartenstein, Bd. 1–13, Lpz. 1850–93, VI, 200–201.
- 985 - Metaphysik, 1879 г., 539–540; Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 30–31; ср. Kleine Schriften II. 102–104.
- 986 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 506.
- 987 - См. выше, стр. 291–293.
- 988 - Metaphysik, 1879 г., 540–541.
- 989 - См. выше, стр. 304–306.
- 990 - Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 31.
- 991 - Kleine Schriften, II, 104. Ср. Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 223–224.
- 992 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 255–256.
- 993 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 255; 256; Kleine Schriften, I, 238–239; III, 523–524; ср. выше 114.
- 994 - Metaphysik, 1879 г., 537.
- 995 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 257, ср. Metaphysik, 1879 г., 537–538.
- 996 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 257–258.
- 997 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 258–259; ср. Kleine Schriften II. 62.
- 998 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 259–260, 261; ср. II, 240–242.
- 999 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 261.
- 1000 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 241.
- 1001 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 261; ср. Logik, 1874 г., 4–9.



- 1002 - Kleine Schriften, II, 131.
- 1003 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II. 242.
- 1004 - Kleine Schriften, II, 131.
- 1005 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 261–262.
- 1006 - Metaphysik, 1879 г., 538.
- 1007 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 262; ср. Logik, 1874 г., 36–37; 344.
- 1008 - Metaphysik, 1879 г., 539.
- 1009 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 262–263.
- 1010 - Kleine Schriften, II, 131; ср. Logik, 1874 г., 55–56.
- 1011 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 263; Kleine Schriften, III. 246.
- 1012 - Kleine Schriften, II, 132; Kleine Schriften, III, 246.
- 1013 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 263–264; ср. Logik, 1874 г., 124, 126.
- 1014 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 264–266.
- 1015 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 266–267.
- 1016 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 267 ср. выше стр. 138–139.
- 1017 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 276; ср. Logik, 1874 г., 184–185.
- 1018 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 325–326.
- 1019 - Hartmann E. Lotze's Philosophie. Leipzig. 1888, 5.
- 1020 - Baerwald L. Die Entwicklung der Lotzéschen Psychologie. Breslau. 1905, 48.
- 1021 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 326.
- 1022 - Metaphysik, 1879 г., 544; Medizinische Psychologie, 1852 г., 327, 330; Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 32.
- 1023 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 327–328; ср. Metaphysik, 1879 г., 545.
- 1024 - Metaphysik, 1879 г., 546–547; ср. Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 32–33.
- 1025 - Metaphysik, 1879 г., 547; Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 33.

- <sup>1026</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 328.
- <sup>1027</sup> - Metaphysik, 1879 г., 548; Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 34.
- <sup>1028</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 328–329; Metaphysik, 1879 г., 548; Kleine Schriften, III, 519.
- <sup>1029</sup> - Metaphysik, 1879 г., 548; Medizinische Psychologie, 1852 г., 335–336, Kleine Schriften, II, 62.
- <sup>1030</sup> - Metaphysik, 1879 г., 548–549: ср. Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 34–35.
- <sup>1031</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 331; Kleine Schriften III. 378–379.
- <sup>1032</sup> - Metaphysik, 1879 г., 551–553.
- <sup>1033</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 331–333; ср. Metaphysik, 1879 г., 554.
- <sup>1034</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 333–334.
- <sup>1035</sup> - Подробности об этом, не вполне, впрочем, согласующиеся в некоторых пунктах, в Medizinische Psychologie, 1852 г., 353–417; Metaphysik, 1879 г., 557–573; Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 36–43; Kleine Schriften, II, 72–80; ср. Geyer R., Darstellung und Kritik der Lotz'schen Lehre von den Localzeichen (Philosoph. Monatshefte 1885, IX u. X, 530.
- <sup>1036</sup> - Metaphysik, 1879 г., 558; 560; ср. Kleine Schriften, III, 516–517.
- <sup>1037</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 337; ср. Kleine Schriften, II, 61.
- <sup>1038</sup> - Metaphysik, 1879 г., 556; ср. Kleine Schriften, III, 389–391.
- <sup>1039</sup> - Metaphysik, 1879 г., 555.
- <sup>1040</sup> - Metaphysik, 1879 г., 564; Kleine Schriften, III, 389–391; 516–517.
- <sup>1041</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 259–260; ср. Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 240–242.
- <sup>1042</sup> - Ср. Metaphysik, 1879 г., 558.
- <sup>1043</sup> - Metaphysik, 1879 г., 537; ср. Herbart I. Fr. Sämtliche Werke, herausg. v. Hartenstein, Bd. 1–13, Lpz. 1850–93, VI, 117–

147.

- 1044 - Metaphysik, 1879 г., 537.
- 1045 - Metaphysik, 1879 г., 547; ср. выше, стр. 332.
- 1046 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 472–473; Kleine Schriften, III, 82–83.
- 1047 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 364–365.
- 1048 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 367–368; ср. Medizinische Psychologie, 1852 г., 105–106 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 101–102).
- 1049 - Ср. Medizinische Psychologie, 1852 г., 90 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881:85).
- 1050 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 472–473; ср. выше, стр. 272–282.
- 1051 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 473–474.
- 1052 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 474–476.
- 1053 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 476.
- 1054 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 477 ср. 479–480.
- 1055 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 480–481; ср. Kleine Schriften, II, 152–153.
- 1056 - Ср. выше, стр. 337–338.
- 1057 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 481–483.
- 1058 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 484–485.
- 1059 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 485–486.
- 1060 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 486–489; Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I. 372–373.
- 1061 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 489–490.
- 1062 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 99 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881:95).
- 1063 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 492–493.
- 1064 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 490–491.
- 1065 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 491–492.
- 1066 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 100–101 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 96–98); Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 357; 362.

<sup>1067</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 101–1022 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 98–99); Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 359–362, 363–364; ср. выше, стр. 212.

<sup>1068</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 103 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881:99); Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 363.

<sup>1069</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 103 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881:99); Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 362.

<sup>1070</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 103–104 (Principes généraux de Psychologie physiologique... 1881, 99–101).

<sup>1071</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 287–288; Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 54; ср. Metaphysik, 1879 г., 587.

<sup>1072</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 288–289.

<sup>1073</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 289–290; Grundzüge d. Psychologie, 1912 г. 54–55.

<sup>1074</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 290–292; Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 55; Kleine Schriften, I, 226–228; III, 158; ср. Kleine Schriften, II, 150–151.

<sup>1075</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 292–293; Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 55–56; Kleine Schriften, I, 229–230; ср. Kleine Schriften, II, 151–152.

<sup>1076</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 293–295; ps. 56; ср. Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 287; Metaphysik, 1879 г., 587–589; Kleine Schriften, I, 231–232.

<sup>1077</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 295–296; Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 56–57.

<sup>1078</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 296–297.

<sup>1079</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 297–298; Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 286–287.

<sup>1080</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 298–300; Kleine Schriften, II, 97–98; III, 158–159; ср. Kleine Schriften, I, 226; III, 531.

<sup>1081</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 286–287.

- 1082 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 300–301; ср. Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 289.
- 1083 - Metaphysik, 1879 г., 589.
- 1084 - Kleine Schriften, I, 235, 236
- 1085 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 289.
- 1086 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 314.
- 1087 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 289.
- 1088 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 301–302; Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 56–57 ср. Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 290–291; Kleine Schriften, III, 168, 338.
- 1089 - Grundzüge d. Psychologie, 1912 г., 57.
- 1090 - Streitschriften, 1857 г., 108.
- 1091 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 302–303.
- 1092 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 303–304.
- 1093 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 304–305; 312; ср. выше стр. 337–338.
- 1094 - Kleine Schriften, II, 73–74; ср. 77–78.
- 1095 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 313–314.
- 1096 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 278.
- 1097 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 493; Kleine Schriften, II, 126; ср. Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 279.
- 1098 - Medizinische Psychologie, 1852 г., 493.
- 1099 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 278; ср. Herbart I. Fr. Sämmtliche Werke, herausg. v. Hartenstein, Bd. 1–13, Lpz. 1850–93, VI, 237, 199; подробнее V, 267–316; VI, 228–260. Лотце видит в гербартовском взгляде на я и апперцепцию первое зерно различия между своим и Гербартовым учением (Kleine Schriften, III, 277). В частности, рецензируя психологическое сочинение гербартианца Volkmann'a. он делал следующее замечание по данному вопросу. Volkmann, отмечая делаемый гербартианской психологии упрек, что с ее точки зрения является непонятным, как само себя полагающее я может возникнуть из совокупности представлений и их взаимодействий, возражает, что упрек этот не имел бы места, если бы не упускалось из виду, что в духе нет ничего, кроме его

состояний, и самого духа, как особого от последних существа, нет. Усматривая в этом положении существенный пункт различия с собственным учением, Лотце ставит вместе с тем на вид, что различие это происходит не от того, будто бы «мы всегда что-то упускаем из виду, а от того, что «на наше возражение против этого, очень хорошо нам известного, пункта мы не получаем никакого основательного опровержения» (Kleine Schriften, III. 276). Тем более не согласен, конечно, Лотце с материалистическим объяснением самосознания предложенным Czolbe в полемической статье против нашего философа (Kleine Schriften, III. 315–320): рассуждения Czolbe показывают только, как «каждый отдельный мозговой процесс приходит к сознанию себя самого (?), но отнюдь не как он делается сознательным для нас, для некоторого я» (Kleine Schriften, III, 317. ср. 243–244): единство самосознания – это одна из существеннейших проблем психологии необъяснимо без предположения особой нематериальной основы душевных явлений (Kleine Schriften, II, 12).

<sup>1100</sup> - Kleine Schriften, II, 126.

<sup>1101</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 503.

<sup>1102</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 493–494; ср. 504; Kleine Schriften, II, 126.

<sup>1103</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 279.

<sup>1104</sup> - Kleine Schriften, III, 49.

<sup>1105</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 579–580; ср. 569–579.

<sup>1106</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 494–495; ср. Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 281.

<sup>1107</sup> - В этом случае мы следуем плану Mikrokosmos и отступаем от плана «Seele u Seelenleben» (Kleine Schriften, II, 127 ff) и Medizinische Psychologie.

<sup>1108</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 279–280.

<sup>1109</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 498.

<sup>1110</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 280; Medizinische Psychologie, 1852 г., 499.

<sup>1111</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 498–499.

- <sup>1112</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 280–281.
- <sup>1113</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 499–500.
- <sup>1114</sup> - Kleine Schriften, II, 135.
- <sup>1115</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 499–500; Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 281.
- <sup>1116</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 501.
- <sup>1117</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 500; Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 281–282.
- <sup>1118</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 495 стр. Kleine Schriften, II, 127.
- <sup>1119</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 282.
- <sup>1120</sup> - Kleine Schriften, II, 127.
- <sup>1121</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 282; ср. Kleine Schriften, II, 129.
- <sup>1122</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 495–496.
- <sup>1123</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 496; Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 282.
- <sup>1124</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 283; Medizinische Psychologie, 1852 г., 496.
- <sup>1125</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 283.
- <sup>1126</sup> - Kleine Schriften, II, 132; Medizinische Psychologie, 1852 г., 497.
- <sup>1127</sup> - Medizinische Psychologie, 1852 г., 497.
- <sup>1128</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 283.
- <sup>1129</sup> - Kleine Schriften, II, 132–133; в Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 284 эта роль отводится, впрочем, прирожденным талантам.
- <sup>1130</sup> - Kleine Schriften, II, 132–133; Medizinische Psychologie, 1852 г., 497; Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 284
- <sup>1131</sup> - Kleine Schriften, II, 133; Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 284–285; Medizinische Psychologie, 1852 г., 497.
- <sup>1132</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 10.
- <sup>1133</sup> - Kleine Schriften, II, 133.
- <sup>1134</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 285.

- <sup>1135</sup> - Kleine Schriften, II, 133–134.
- <sup>1136</sup> - Kleine Schriften, I, 238–243: ср. выше стр. 126–134.
- <sup>1137</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 285; ср. Medizinische Psychologie, 1852 г., 497.
- <sup>1138</sup> - Kleine Schriften, II, 380.
- <sup>1139</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 294–296.
- <sup>1140</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 311.
- <sup>1141</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 553–554.
- <sup>1142</sup> - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 10.
- <sup>1143</sup> - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 10–12.
- Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 560 ср. Logik, 1874 г., 565–566.
- <sup>1144</sup> - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 12.
- <sup>1145</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 561 ср. Logik, 1874 г., 266; Kleine Schriften, III, 63.
- <sup>1146</sup> - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 12.
- <sup>1147</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 561–562.
- <sup>1148</sup> - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 12–13.
- <sup>1149</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 554.
- <sup>1150</sup> - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 12–15; Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 554–557.
- <sup>1151</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 557–559; Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 15–23; ср. Kleine Schriften, I, 377.
- <sup>1152</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 562.
- <sup>1153</sup> - См. выше, ср. LXXVII–XCV.
- <sup>1154</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 464.
- <sup>1155</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 467.
- <sup>1156</sup> - Herbart I. Fr. Sämtliche Werke, herausg. v. Hartenstein, Bd. 1–13, Lpz. 1850–93, IV. 68.
- <sup>1157</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 473–474; ср. Metaphysik, 1841 г., 56; Metaphysik, 1879 г., 31, 33.



<sup>1158</sup> - Metaphysik, 1879 г., 159; Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 483–484; Kleine Schriften, III, 419–420.

<sup>1159</sup> - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 26–27; Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 484, I, 426; Metaphysik, 1879 г., 112–115; Grundzüge d. Metaphysik, 1887 г., 42–43.

<sup>1160</sup> - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 27. Metaphysik, 1879 г., 122.

<sup>1161</sup> - Grundzüge d. Metaphysik, 1887 г., 43–44.

<sup>1162</sup> - Metaphysik, 1879 г., 123–124; Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 27–28; Grundzüge d. Naturphilosophie, 1889 г., 96.

<sup>1163</sup> - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 28–29; Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 485.

<sup>1164</sup> - Grundzüge d. Metaphysik, 1887 г. 44.

<sup>1165</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 485.

<sup>1166</sup> - Metaphysik, 1879 г., 134; ср. 130.

<sup>1167</sup> - Metaphysik, 1879 г., 137.

<sup>1168</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 485–486. Kleine Schriften, III, 420; Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 428–429.

<sup>1169</sup> - Metaphysik, 1879 г., 139.

<sup>1170</sup> - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 30 ср. Grundzüge d. Metaphysik, 1887 г., 46.

<sup>1171</sup> - Metaphysik, 1879 г., 139.

<sup>1172</sup> - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 30.

<sup>1173</sup> - Metaphysik, 1879 г., 139–140.

<sup>1174</sup> - Metaphysik, 1879 г., 140 ср. Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 560.

<sup>1175</sup> - Kleine Schriften, III, 421; ср. Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 429–431.

<sup>1176</sup> - Metaphysik, 1879 г., 141–142.

<sup>1177</sup> - Metaphysik, 1879 г., 17–18; ср. Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 446.

- <sup>1178</sup> - Metaphysik, 1879 г., 18–19, 177, 179.
- <sup>1179</sup> - Metaphysik, 1879 г., 142–143; Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 31.
- <sup>1180</sup> - Grundzüge d. Metaphysik, 1887 г., 46–47; ср. выше, стр. 151–152.
- <sup>1181</sup> - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 31; Metaphysik, 1879 г., 146–147; 161.
- <sup>1182</sup> - Metaphysik, 1879 г., 139; Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 52, 55.
- <sup>1183</sup> - Metaphysik, 1879 г., 164, 176; ср. 457; Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 567; 580.
- <sup>1184</sup> - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 32, ср. Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 562.
- <sup>1185</sup> - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 32–33.
- <sup>1186</sup> - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 33–35; ср. выше, стр. 34–36.
- <sup>1187</sup> - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 35–36; ср. выше, 69–73.
- <sup>1188</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 529–530.
- <sup>1189</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 163, 166–168; ср. выше, стр. 89–98.
- <sup>1190</sup> - Metaphysik, 1879 г., 175, 177, 394–395.
- <sup>1191</sup> - Metaphysik, 1879 г., 178.
- <sup>1192</sup> - Metaphysik, 1879 г., 179, 449.
- <sup>1193</sup> - Metaphysik, 1879 г., 603; Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I. XV.
- <sup>1194</sup> - Metaphysik, 1879 г., 178.
- <sup>1195</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 573–574.
- <sup>1196</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 528.
- <sup>1197</sup> - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 531.
- <sup>1198</sup> - Ср. выше, стр. 73–77.
- <sup>1199</sup> - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 36–38.

- 1200 - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 38–39.
- 1201 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 536.
- 1202 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 548; ср. Metaphysik, 1879 г., 601–602.
- 1203 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 432–433.
- 1204 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 623.
- 1205 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 549–550.
- 1206 - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 39.
- 1207 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 563–364.
- 1208 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 564–565.
- 1209 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 566–569; ср. Streitschriften, 1857 г., 54.
- 1210 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 568–569.
- 1211 - Ср. выше, стр. 434 и 69–73.
- 1212 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 569.
- 1213 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 532–534.
- 1214 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 534–536.
- 1215 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 569–570.
- 1216 - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 40.
- 1217 - Выше, стр. 374–378.
- 1218 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 570–572.
- 1219 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 573; Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 40.
- 1220 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 573.
- 1221 - Выше, стр. 437.
- 1222 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 575.

- 1223 - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 42.
- 1224 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 575.
- 1225 - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 42.
- 1226 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 575.
- 1227 - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 42.
- 1228 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 575–576.
- 1229 - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 42.
- 1230 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 576–577; Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 42.
- 1231 - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 43.
- 1232 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 577–579; Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 44–45.
- 1233 - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 43.
- 1234 - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 45.
- 1235 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 579.
- 1236 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 580.
- 1237 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 563.
- 1238 - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 45.
- 1239 - Выше, стр. 419–432.
- 1240 - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 46–48; ср. Metaphysik, 1879 г., 580 и выше, стр. 180–187, 329–338.
- 1241 - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 48.
- Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 602.
- 1242 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 602.
- 1243 - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 50.
- 1244 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 602–603.
- 1245 - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 50.
- 1246 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 603.
- 1247 - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 49.
- 1248 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 603–604.
- 1249 - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 49.

- 1250 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 606.
- 1251 - Выше, стр. 48–51.
- 1252 - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 49–50; ср. Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 604. О колебаниях во взгляде Лотце на время см. у Falckenberg R., Die Entwicklung der Lotze'schen Zeitlehre (Ibid. Bd. 105), 32.
- 1253 - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 51. Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 587.
- 1254 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 581–582.
- 1255 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 582–583; 589; 480, Metaphysik, 1879 г., 79 ср. выше, стр. CXVIII–CXIX.
- 1256 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 584–585.
- 1257 - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 52–53.
- 1258 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 585.
- 1259 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 586.
- 1260 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 590; Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 52.
- 1261 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 583–584.
- 1262 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 589.
- 1263 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 588–589.
- 1264 - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 52–53.
- 1265 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 581.
- 1266 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 591–592.
- 1267 - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 54–55.
- 1268 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 589.
- 1269 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 586–589.

- 1270 - Лотце не все свойства Существа Божия подвергает  
подробному рассмотрению.
- 1271 - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 53–54
- 1272 - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 53–54.
- 1273 - Kleine Schriften, II, 312.
- 1274 - Kleine Schriften, II, 332; ср. 331.
- 1275 - Выше стр. LXXXV–LXXXIX.
- 1276 - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 54–55.
- 1277 - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 55–56.
- 1278 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 317.
- 1279 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 360.
- 1280 - Grundzüge d. praktischen Philosophie, 1899 г., 11 ср.  
Kleine Schriften, II, 197.
- 1281 - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 56–57
- 1282 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 615–  
616.
- 1283 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 616–  
620; Streitschriften, 1857 г., 57.
- 1284 - Выше, стр. VIII–XIII.
- 1285 - Kleine Schriften, II, 331–332; ср. выше, стр. CVI–CVIII.
- 1286 - Streitschriften, 1857 г., 57.
- 1287 - Kleine Schriften, II, 332.
- 1288 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 615.
- 1289 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 318.
- 1290 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 317.
- 1291 - Kleine Schriften, III, 539.
- 1292 - Kleine Schriften, II, 280.
- 1293 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 430–432.
- 1294 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 433.
- 1295 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, I, 441;  
Metaphysik, 1879 г., 489; Medizinische Psychologie, 1852 г., 166.
- 1296 - Metaphysik, 1879 г., 161.
- 1297 - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 57–58;  
Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 592.

- 1298 - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 58–59.
- 1299 - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 60–62;  
Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 593–596.
- 1300 - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 62.
- 1301 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 596–598.
- 1302 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 598–599.
- 1303 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 599–600.
- 1304 - Выше, стр. 440, 445–448.
- 1305 - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 62–63;  
Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 534–535, 584.
- 1306 - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 63–64.
- 1307 - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 64–65.
- 1308 - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 65–66;  
Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, II, 53–54.
- 1309 - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 66–68.
- 1310 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 601–602.
- 1311 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 606.
- 1312 - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 68.
- 1313 - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 69.
- 1314 - Kleine Schriften, III, 539.
- 1315 - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 69–70.
- 1316 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 38–45;  
Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 70–72.
- 1317 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 45–47.
- 1318 - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 72–73.
- 1319 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 26–27;  
ср. 28–31.
- 1320 - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 73.
- 1321 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 29–31.

- 1322 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 22–23; Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 74.
- 1323 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 25–26.
- 1324 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 49.
- 1325 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 50.
- 1326 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 51–53.
- 1327 - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 74; Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 48.
- 1328 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 610.
- 1329 - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 75–76.
- 1330 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 610.
- 1331 - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 76; Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 610–611.
- 1332 - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г. 77–78.
- 1333 - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 78.
- 1334 - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 78–80.
- 1335 - Выше, стр. 98–101.
- 1336 - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 82–83.
- 1337 - ср. Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 84.
- 1338 - Ср. выше, стр. XC.
- 1339 - Выше, стр. LXXXIX.
- 1340 - Выше. стр. LXXIX–LXXXII; XCI.
- 1341 - Выше, стр. 431.
- 1342 - Hartmann E. Lotze's Philosophie. Leipzig. 1888, 45.
- 1343 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 149–153; 219–221; 312–316; 353–379.
- 1344 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 312; ср. Hartmann E. Lotze's Philosophie. Leipzig. 1888, 45.
- 1345 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 151; 355.
- 1346 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 151.
- 1347 - Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 95–96; Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 363–366.



- 1348 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 367; Grundzüge d. Religionsphilosophie, 1894 г., 93.
- 1349 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 369–371.
- 1350 - Bartels, L-s religionsphilosophische..., 3.
- 1351 - Fauth. Ueber die Verwendbarkeit d. Lotze'schen Philosophie f. die Theologie (Theol. Stud. u. Kritiken, 1872:3), 533.
- 1352 - Kalweit. Die Praktische begründung des Göttesbegriffs bei Lotze. Jena. 1900, 80.
- 1353 - Fauth. Ueber die Verwendbarkeit d. Lotze'schen Philosophie f. die Theologie (Theol. Stud. u. Kritiken, 1872:3), 533.
- 1354 - Выше, стр. 492–493 и Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 550.
- 1355 - Выше, стр. XXI.
- 1356 - Введенский Алексей И. проф., Вера в Бога, ее происхождение и основания. М. 1891, 358.
- 1357 - Ср. выше, стр. LI–LIII.
- 1358 - Керенский Вл. проф., Школа ричлианск. богословия... 164–165.
- 1359 - Stählin L. Kant, Lotze, Albrecht Ritschl. Eine kritische Studie. Leipzig. 1888, 136–141; ср. 128–130.
- 1360 - Stählin L. Kant, Lotze, Albrecht Ritschl. Eine kritische Studie. Leipzig. 1888, 147; ср. Керенский Вл. проф., Школа ричлианск. богословия... 186–192.
- 1361 - Ср. Керенский Вл. проф., Школа ричлианск. богословия... 226–228.
- 1362 - Mikrokosmos в 3-х томах; 5 изд. 1896–1909, III, 552.
- 1363 - Ср. выше, стр. LXXXVI–XC.