Д. П. Миртовъ.

W 516/479

801-17/3104

Ученіе Лотце о духѣ человѣческомъ и Духѣ Абсолютномъ.

(Изъ исторіи борьбы съ матеріализмомъ и опытовъ примиренія вѣры и знанія въ философіи XIX в.).

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія В. Д. Смирнова, Екатерининскій кан., № 45.
1914.

Государственная ордена Ленина БИБЛИОТЕКА СССР В. И. ЛЕНИНА
32672-47

ОГЛАВЛЕНІЕ.

стр.

Введеніе I

I. **Общая характеристика философіи Лотце** . . . . . II—XIII
а) Основная тенденція философіи Лотце—примиреніе разсудка и сердца, науки и вѣры—II. б) Философія Лотце, какъ этико-телеологическій идеализмъ—VI.

II. **Значеніе философіи Лотце** . . . . . XIII—XXXIII
а) Вліяніе Лотце на послѣдующую философскую мысль—XIII. б) Значеніе философіи Лотце съ христіански-богословской точки зрѣнія—XX.

III. **Краткія свѣдѣнія о жизни и дѣятельности Лотце** . XXXIII—XLVI

IV. **Отношеніе Лотце къ предшествующимъ философамъ** . . . . . XLVI—CXXVIII
а) Лотце и его отношеній къ предшественникамъ — XLVI; б) Отношеніе Лотце къ Канту—XLIX—XCI.

А. Основныя предположенія разума . . . . . LIV—LXXII
1) Виды основныхъ предположеній—LIV. 2) Врожденность основныхъ предположеній—LVII. 3) Значеніе опыта для сознанія основныхъ предположеній—LX. 4) Содержаніе основныхъ предположеній и ихъ логическая формулировка—LXIII. 5) Идеи и основоположенія—LXVI.

Б. Основы достовѣрности предположеній разума . . . . LXXI—XCI
1) Достовѣрность эта не основывается на опытѣ—LXXI. 2) Непосредственная очевидность общезначущихъ истинъ—LXXIII. 3) Самодовѣріе разума—LXXVII. 4) Ученіе о цѣнности—LXXXVI. 5) Послѣдняя основа всякой достовѣрности—въ религіозной вѣрѣ—XC.

в. *) Лотце и Фихте XCII
г. Лотце и Шеллингъ XCV

*) Въ текстѣ буквенная нумерація отдѣловъ (в, г, д. и т. д.) замѣнена по ошибкѣ цифровой (6, 7, 8 и т. д.).

стр.
д. Лотце и Гегель XCIX
е. Лотце и Вейссе CXI
ж. Лотце и Гербартъ CXXI
з. Лотце и Лейбницъ CXXIV
и. Отношеніе Лотце къ современному ему естествознанію . CXXIX
Литература предмета . . . . . CXXXIX—CXLVII

ЧАСТЬ I.

Психологія Лотце.

ГЛАВА I. **Задачи, направленіе и методы психологіи** . . . . 3—20
§ 1. **Задачи психологіи** 3
§ 2. **Направленіе и методы психологіи** 9

ГЛАВА II. **Душа человѣка** . . . . . 21—145
§ 3. **Основанія, по которымъ необходимо признать бытіе души, какъ особаго и независимаго отъ тѣла существа** . . . . . 21—52
а) Свобода—23. б) Несравнимость психическихъ и физическихъ явленій—27. в) Единство сознанія—36.
§ 4. **Объ истинномъ и ложномъ единствѣ духовнаго и тѣлеснаго** . . . . . 52—77
а) Общая точка зрѣнія Лотце—52. б) Матеріалистическій взглядъ на единство духовнаго и тѣлеснаго и опроверженіе этого взгляда—56. в) Теоріи, утверждающія тожество идеальнаго и реальнаго—69. г) Спиритуалистическіе взгляды и взглядъ самого Лотце на отношеніе духовнаго къ матеріальному—73.
§ 5. **Душа по своему существу** . . . . . 77—101
а) Субстанціальность души—77. б) Душа, какъ идея—89. в) Безсмертіе души—98.
§ 6. **О способностяхъ души** . . . . . 101—119
а) Общее опредѣленіе—101. б) Невозможность сведенія душевныхъ способностей къ одной—основной—104. в) Критика теоріи Гербарта—108. г) Преимущества и недостатки теоріи трехъ душевныхъ способностей—115.

стр.
§ 7. **Специфическія особенности души человѣческой** . 119—145
а) Разнородность душъ по природѣ—119. б) Душа и духъ—123. в) Специфическое содержаніе души человѣческой и ея отличіе отъ души животныхъ—126. г) Разумъ, какъ основа частныхъ отличительныхъ чертъ человѣческой психики—134.

ГЛАВА III. **Душа въ ея взаимодѣйствіи съ тѣломъ** . . . . 146—187
§ 8. **Тѣло, какъ органъ и какъ граница души** . . . . 146—150
§ 9. **Возможность взаимодѣйствія души съ тѣломъ** . . 151—165
а) Разъясненіе недоумѣній по вопросу о взаимодѣйствіи—151. б) Практическій окказіонализмъ—160. в) Метафизическое разрѣшеніе проблемы взаимодѣйствія—163.
§ 10. **Фактическое взаимодѣйствіе между душою и тѣломъ** . . . . . 165—187
а) Душа, какъ идея, въ ея отношеніи къ тѣлу—165. б) Недопустимость матеріалистическихъ тенденцій при разъясненіи факта взаимодѣйствія души съ тѣломъ—169. в) Пути, какими осуществляется содѣйствіе тѣлесныхъ функцій духовнымъ—178. г) О мѣстѣ души въ тѣлѣ—180.

ГЛАВА IV. **Душевная жизнь въ ея главныхъ проявленіяхъ** . 188—386
§ 11. **Чувствованія** . . . . . 188—226
а) Специфическая особенность чувствованій, какъ психическихъ явленій—188. б) Чувствованія, какъ показатели того, что благопріятствуетъ или не благопріятствуетъ человѣческому существованію—190. в) Чувствованія проникаютъ собою всю душевную жизнь—192. г) Раздѣленіе чувствованій—194. д) Чувствованія имѣютъ между собою не количественное, а качественное различіе—195. е) Объективная значимость чувствованій—199. ж) Физіологическій механизмъ, которымъ посредствуется возникновеніе чувствованій въ душѣ человѣка—201. з) Чувствованія и ощущенія—204. и) Сенсуальныя чувствованія—207. і) Общее чувствованіе—208. к) Интеллектуальныя чувствованія—211. л) Сердечныя состоянія: настроенія и аффекты—219.
§ 12. **Ощущенія** . . . . . 226—267
а) Возникновеніе ощущеній—226. б) Раздѣленіе ощущеній по органамъ чувствъ—231. в) Специфи-

стр.

ческая энергія нервовъ—233. г) Отношеніе между ощущеніями и раздраженіями—237. д) Воздѣйствіе одновременныхъ впечатлѣній на различные органы чувствъ—242. е) Идеально-телеологическое значеніе чувственнаго познанія—246. ж) Объективное значеніе чувственнаго познанія—259.

§ 13. **О представленіяхъ и ходѣ представленій** . . . 267—306
а) Представленіе въ отличіе отъ ощущенія—267. б) Вопросъ объ условіяхъ вступленія представленій въ сознаніе и удаленія изъ него—269. в) Разборъ матеріалистическихъ воззрѣній на условія сознаваемости представленій—272. г) Теоріи, объясняющія удаленіе представленій изъ сознанія взаимодѣйствіемъ ихъ. Гербартъ—282. д) Сила представленій зависитъ отъ ихъ интереса или чувства ихъ цѣнности—291. е) Узость сознанія—293. ж) Репродукція представленія и законы ассоціаціи—297. з) Условія репродукціи—304.

§ 14. **Соотносящее знаніе** . . . . . 306—342
а) Общее понятіе о соотносящемъ знаніи—306. б) Основной недостатокъ взгляда Гербарта—309, А) Вниманіе, стр. 312. а) Вниманіе, какъ общая форма соотносящаго знанія—312. б) Врожденная душѣ закономѣрность, которою регулируется дѣятельность соотношенія—315. в) Способы объединяющаго и соотносящаго знанія—317. Б) Образованіе пространственныхъ представленій, 329. а) Проблема и различные пути къ ея рѣшенію—329. б) Теорія мѣстныхъ знаковъ—334. в) вопросъ о сознательности пространственной локализаціи—338.

§ 15. **Объ участіи нервной системы въ ходѣ представленій** . . . . . 342—355
а) Память и теченіе представленій вообще мыслимы и безъ содѣйствія тѣлесной организаціи—342. б) Репродукція представленій—345. в) Ассоціаціи — 349. г) Интеллектуальная жизнь души—350. д) Эстетическія и моральныя сужденія—352.

§ 16. **О движеніяхъ, влеченіяхъ и волѣ** . . . . . 355—369
а) Движенія—355. б) Влеченія—359. в) Воля—362.

§ 17. **Самосознаніе** . . . . . 369—386
а) Сущность проблемы—369. б) Основа самосознанія—самочувствіе—374. в) Различныя стадіи въ развитіи самосознанія—378.

Основные тезисы психологіи Лотце и ея заключительные выводы . . . . . 386—402
А) Тезисы—386; Б) Выводы—395.

ЧАСТЬ II.

Ученіе Лотце о Духѣ Абсолютномъ или о Богѣ.

Предисловіе 403

ГЛАВА I. **Доказательства бытія Божія** . . . . . 405—432
§ 1. Общій взглядъ на доказательства бытія Божія—405.—§ 2. Онтологическое доказательство бытія Божія—409.—§ 3. Космологическое доказательство бытія Божія—409.—§ 4. Телеологическое доказательство бытія Божія—414.—§ 5. Доказательство бытія Божія изъ факта взаимодѣйствія вещей—419.

ГЛАВА II. **Существо Бога** . . . . . 433—485
§ 6. Попытки выяснить существо Божіе въ системахъ матеріалистическихъ, монистическихъ и идеалистическихъ — 433. — § 7. Спиритуалистическій взглядъ—437.—§ 8. Теоріи, опредѣляющія Бога не какъ личное существо—441—§ 9. Богъ какъ личность—448.—§ 10. Свойства Божіи—457: а) метафизическія—457 и б) этическія—465—§ 11. Любовь, какъ основа всѣхъ свойствъ Божества—474—§ 12. Сердце Божіе—482.

ГЛАВА III. **Отношеніе Бога къ міру** . . . . . 486—504
§ 13. Общій взглядъ Лотце—486—§ 14. Твореніе—488—§ 15. Сохраненіе міра—491—§ 16. О міроуправленіи—495—§ 17. Проблема зла—500.
Заключеніе—505.

Введеніе.

Настоящее изслѣдованіе посвящено одному изъ выдающихся германскихъ философовъ послѣ—Кантовской эпохи. Имя Германа Лотце пользуется заслуженною извѣстностью и на его родинѣ и за ея границей. Сочиненія его доселѣ еще продолжаютъ появляться въ новыхъ изданіяхъ, а нѣкоторыя изъ нихъ, особенно популярный „Микрокосмъ", переведены на многіе иностранные языки, въ томъ числѣ и на русскій [1]). Философія Лотце до самаго послѣдняго времени не перестаетъ быть предметомъ разносторонняго вниманія изслѣдователей. Причина такого интереса къ этому мыслителю заключается въ нѣкоторыхъ преимуществахъ его философскаго міросозерцанія, которыми оно характерно выдѣляется изъ ряду другихъ. Предлагаемыя вводныя замѣчанія и имѣютъ въ виду прежде всего отмѣтить эти преимущественныя стороны философской системы Лотце—съ цѣлью выяснить, съ одной стороны, ея научно-философское значеніе и возбуждаемый ею интересъ, а съ другой, и тѣ побужденія философскаго и богословскаго характера, которыми руководился авторъ этой книги, избирая предметомъ своего изслѣдованія ученіе Лотце о духѣ человѣческомъ и Абсолютномъ. Въ дальнѣйшихъ отдѣлахъ „Введенія" предполагается дать краткія свѣдѣнія о жизни и научно-философской дѣятельности Лотце и общій обзоръ его отношеній къ предшествующимъ философамъ.

[1]) На русскій языкъ, кромѣ „Микрокосма" въ 3 т. (пер. Е. Корша, Москва, 1866 г.), переведено: „Основанія практической философіи" (пер. Я. Огусъ, Спб. 1882); „Основанія психологіи" (Спб. 1884). „Изъ Лоце, Наслажденіе въ жизни и трудъ" (Эпоха, 1864, 10).

I.

Общая характеристика философіи Лотце.

а) *Основная тенденція философіи Лотце — примиреніе разсудка и сердца, науки и вѣры.* Прежде всего, привлекаетъ къ Лотце основная тенденція его философствованія—примирить и объединить въ высшемъ синтезѣ разсудокъ и сердце, науку и вѣру. По убѣжденію Лотце, до какихъ бы размѣровъ ни возросла сумма знаній, пріобрѣтенныхъ человѣческою любознательностью, до какой бы тонкости, далѣе, ни развилось прозрѣніе въ связь явленій, возвышаясь, при благопріятныхъ обстоятельствахъ, до научнаго сознанія ихъ законовъ,—тѣмъ не менѣе, подлинно человѣческій характеръ нашего міропониманія заключается не столько въ широтѣ и ясности его кругозора, сколько въ теплотѣ того колорита, какой сообщаетъ ему постоянное участіе сердца при его образованіи [1]). Если между потребностями сердца и выводами человѣческой науки издавна существуетъ разладъ [2]), если, далѣе, не довольствуются уже тѣмъ, чтобы въ началѣ научныхъ изысканій оберечься отъ настойчивыхъ вопросовъ, какими наши желанія, мечты и чаянія могутъ запутать начинающееся дѣло, но, наряду съ этимъ, прямо отрицаютъ необходимость возвращаться когда-либо къ этимъ вопросамъ въ теченіе изслѣдованія,—на томъ основаніи, что наукѣ, какъ чистому служенію истинѣ ради истины, нѣтъ дѣла до потребностей сердца,—если, наконецъ, доходятъ до того „ложнаго и убогаго героизма, который хвастается отреченіемъ отъ того, отъ чего никогда нельзя отречься, и въ безмѣрномъ довѣріи къ вовсе не неоспоримымъ предположеніямъ, цѣнитъ истинность своего новаго міровоззрѣнія по степени враждебности, съ какою оно оскорбляетъ все, что живая душа, внѣ науки, почитаетъ неприкосновеннымъ“ [3]),—то, подобное положеніе вещей Лотце считаетъ не-

[1]) M. II, 308. (Условныя обозначенія при цитаціи см. ниже въ „Указателѣ литературы“).

[2]) M. I, V. [3]) M. I, VI; KS. II, 138.

нормальнымъ и объясняетъ его тѣмъ, что наука, въ гордомъ самомнѣніи, угрожаетъ замѣнить правильное отношеніе между сердцемъ и знаніемъ отношеніемъ ложнымъ [1]). На истину въ цѣломъ мы не можемъ смотрѣть какъ на замкнутое въ себѣ величіе, стоящее внѣ всякаго необходимаго отношенія къ душевнымъ движеніямъ. Во первыхъ, изъ этихъ послѣднихъ исходитъ первое побужденіе къ самому открытію истины [2]): научныя изысканія имѣютъ въ концѣ концовъ только то значеніе, что раскрываютъ предъ нами такой образъ міра, изъ котораго мы могли бы уяснить себѣ, *что почитать за истинный смыслъ существованія, что мы должны дѣлать и на что надѣяться* [3]), и если мы рѣшаемся, напр., признать разнообразіе міровой жизни за многообразное проявленіе одной идеи, то для насъ важно это единство идеи не столько потому, что оно даетъ нашей любознательности изъясненіе связи явленій, сколько потому, что оно позволяетъ намъ всякое счастіе и всякую горечь существованія свести на эту единую идею, какъ на основную причину [4]). Конечно, нельзя и преувеличивать такого значенія человѣческаго сердца въ научныхъ изысканіяхъ [5]), но и отрѣшать истину отъ потребностей души или противополагать ее послѣднимъ несправедливо. Во вторыхъ, не только отъ этихъ потребностей получаетъ наука первое побужденіе къ изслѣдованію, но въ соглашеніи съ ними она только и достигаетъ той дѣйственной убѣдительности, которую постоянно имѣетъ въ виду, потому что и существовать-то она можетъ только въ убѣжденіи людей, проникнутыхъ ея истиною. „Но никогда не породить ей этого убѣжденія, если она забудетъ, что всѣ сферы ея изслѣдованія, всѣ области духовнаго и естественнаго міра, еще задолго до начала всякихъ правильныхъ изысканій, покрыты и покорены нашими чаяніями и желаніями“ [6]). Поэтому какъ бы часто переворотъ въ наукѣ ни вытѣснялъ старыя воззрѣнія, всегда новообразовавшіеся взгляды

[1]) M. I, VI. [2]) M. I, VIII. [3]) M. I, VII. [4]) M. II, 309.
[5]) M. I, VI. [6]) M. I, VIII; ср. X.

должны оправдывать себя тѣмъ удовлетвореніемъ, какое они могутъ доставить неотразимымъ потребностямъ нашего сердца [1]). Если бы при человѣческомъ изслѣдованіи все дѣло сводилось только къ тому, чтобы отражать въ познаніи наличное состояніе міра, то какую цѣну имѣлъ бы тогда этотъ трудъ пустого повторенія, хотя и въ отраженномъ видѣ, того, что существуетъ внѣ души? Къ чему эта пустая игра въ удвоеніе и почему мыслящій духъ долженъ „быть зеркаломъ для того, что̀ не мыслитъ, если обрѣтеніе истины не было бы вмѣстѣ съ тѣмъ и порожденіемъ добра, цѣнность котораго оправдывала бы труды по ея достиженію“ [2]).

Признавая эту внутренно-необходимую связь между знаніемъ и запросами сердца, Лотце вполнѣ послѣдовательно считаетъ не только антагонизмъ между вѣрою и наукою, но даже и мирное раздѣленіе ихъ областей, за нѣчто ненормальное и неестественное. Запросы сердца устремлены въ область сверхчувственную, составляющую предметъ вѣры, научное знаніе имѣетъ дѣло съ міромъ фактической дѣйствительности. Снова готовы вступить въ борьбу эти древніе противники: „здѣсь—познаніе чувственнаго міра съ своимъ ежедневно умножающимся богатствомъ самаго положительнаго знанія и убѣдительною силою наглядныхъ фактовъ, тамъ чаянія сверхчувственнаго, не имѣющія твердой гарантіи для своего собственнаго содержанія, неудободоказуемыя, но еще менѣе доступныя опроверженію вслѣдствіе постоянно возвращающагося сознанія ихъ необходимой истинности“ [3]). Человѣкъ принадлежитъ къ обоимъ этимъ стоящимъ въ антогонизмѣ мірамъ: не можетъ онъ витать мечтою только въ задушевномъ мірѣ вѣры, не пользуясь на каждомъ шагу дѣйствительной жизни выгодами, представляемыми наукой, и тѣмъ, слѣдовательно, въ тихомолку не признавая ея истины; но нельзя ему жить и одной наукой, не ощущая удовольствія и тягости существованія и не чувствуя себя со всѣхъ сторонъ охваченнымъ міропорядкомъ иного рода, о которомъ наука едва даетъ скудныя поясненія [4]). Что же

[1]) M. I, VIII; KS. II, 17; Ps. 473; Krebs, 35, пр. 2.
[2]) M. I. VII. [3]) M. I, X. [4]) M. I, IX.

дѣлать человѣку, чтобы не впасть въ мучительную раздвоенность? Не лучше ли всего подѣлить себя между обоими мірами: въ наукѣ слѣдовать принципамъ знанія до самыхъ крайнихъ ихъ выводовъ, а въ жизни идти въ совершенномъ иномъ направленіи, повинуясь голосу вѣры и установившимся привычкамъ дѣятельности? „Что такая раздвоенность убѣжденій, отвѣчаетъ на это Лотце, часто бываетъ единственнымъ исходомъ, какой находятъ, это не удивительно; но гораздо печальнѣе то, если этотъ исходъ рекомендуется какъ истинное пониманіе нашего отношенія къ міру“. Несовершенство человѣческаго знанія можетъ, конечно, вынудить насъ къ сознанію, что выводы науки и вѣры несоединимы въ одно цѣлостное міровоззрѣніе, но „никогда, заявляетъ нашъ философъ, мы не можемъ безучастно смотрѣть на то, какъ знаніе своимъ противорѣчіемъ подрываетъ основы вѣры или какъ эта послѣдняя холодно отклоняетъ въ цѣломъ то, что наука ревностно установила въ частностяхъ. Всегда, напротивъ, мы должны снова и снова повторять прямыя попытки къ тому, чтобы отстоять за обѣими ихъ права и показать, какъ не неразрѣшимо противорѣчіе, въ какомъ повидимому онѣ безысходно заключены [1])... Что споръ между этими двумя сторонами—ненужная мука, которую мы причиняемъ сами себѣ вслѣдствіе слишкомъ ранняго перерыва изслѣдованія,— вотъ убѣжденіе, которое мы хотѣли бы утвердить“ [2]). Но указывая, какъ не право естествознаніе, совершенно отвращаясь отъ эстетическихъ и религіозныхъ сферъ мысли, которымъ любятъ подчинять его, какъ высшему пониманію вещей [3]), указывая, съ другой стороны, неосновательность опасеній вѣры, съ которыми она смотритъ на прогрессъ науки, Лотце все же примиреніе между ними понимаетъ не въ смыслѣ признанія за обѣими одинаковыхъ правъ въ человѣческомъ міросозерцаніи: онѣ входятъ въ послѣднее какъ двѣ обособленныя, но не какъ двѣ равноправныя части, и наука должна быть подчинена вѣрѣ. Не только наука не можетъ отвергнуть

[1]) M. I, IX; ср. Ps. 36—7. KS. II, 16—7. [2]) M. I, X.
[3]) M. I, X.

реальности того, чѣмъ живетъ вѣра, но, напротивъ, и ея собственныя основы коренятся въ той же области сверхчувственнаго, безъ которой она хочетъ обойтись: какъ ея представленія о силахъ и естественныхъ законахъ для проницательнаго взгляда возводятся къ этой же области сверхчувственнаго [1]), такъ и самая основа всякой научной достовѣрности опирается не на теоретическія убѣжденія, не на пресловутую естественно-научную мудрость, но на очевидность религіозной вѣры: здѣсь ее во всѣ времена не только ищутъ, но и находятъ [2]).

б) *Философія Лотце, какъ этико-телеологическій идеализмъ.* На какомъ же пути можетъ быть достигнуто объединеніе науки и вѣры?—Изъ трехъ различныхъ началъ, по Лотце, исходитъ всякое наше міросозерцаніе. Мы находимъ въ себѣ знаніе всеобщихъ законовъ или необходимыхъ въ своей значимости истинъ, которые, не обосновывая сами какой-либо особой формы существованія, неодолимо предстоятъ нашему сознанію, какъ непосредственно достовѣрныя границы, внутри которыхъ должна происходить всякая дѣйствительность. Съ другой стороны, мы находимъ въ себѣ вѣру, указывающую намъ въ идеяхъ блага, прекраснаго и святого единственную непреложную цѣль, которая даетъ цѣнность всякой дѣйствительности, а совѣсть наша свидѣтельствуетъ о безусловномъ масштабѣ для всякаго опредѣленія цѣнностей; но эта цѣль не опредѣляетъ для нашего познанія, какія именно средства должны вести къ ея достиженію. Между этими двумя крайними пунктами предъ нами распростерта еще третія область—область опыта, съ неизмѣримой полнотой образовъ и событій неизвѣстнаго происхожденія. Если въ этой полнотѣ мы можемъ прослѣдить какъ тѣ всеобщіе законы, которымъ подчинены всѣ явленія, такъ и проявленіе идей, которыя всему существующему и происходящему даютъ цѣнность [3]), то все же взаимное отношеніе этихъ трехъ областей составляетъ величайшую загадку для нашего познанія. Можетъ быть, между ними и дѣйствительно нѣтъ единства? „Что это не должно

[1]) M. I, XI. [2]) KS. III, 312. [3]) M. II, 15—6; III, 461.

быть такъ, что только единое начало міра содержитъ въ себѣ общую основу его законовъ, его явленій и его цѣнностей, что это начало состоитъ не въ томъ, что само по себѣ безсмысленно, хотя и необходимо, но что самое полноцѣнное есть вмѣстѣ первое и послѣднее,—этого убѣжденія, заявляетъ Лотце, мы держимся твердо“ [1]). И въ данномъ случаѣ онъ открыто признаетъ себя сторонникомъ идеализма, соглашаясь съ послѣднимъ, что въ мірѣ существуетъ только таковое и постольку, каковое и поскольку занимаетъ свое необходимое мѣсто въ содержаніи той полноцѣнной идеи, которая образуетъ существо міра [2]), и опредѣляя свой идеализмъ какъ телеологическій [3]). А если такъ, то, очевидно, задача философіи будетъ состоять въ томъ, чтобы вывести все бытіе съ его законами изъ этого полноцѣннаго начала: тогда только и можетъ быть достигнуто надлежащее міропониманіе. „Только уразумѣніе того, что должно быть, откроетъ намъ уразумѣніе и того, что есть; ибо не можетъ быть въ мірѣ никакого факта, никакого распорядка вещей, никакого теченія судьбы, независимо отъ цѣлей и смысла цѣлаго, откуда каждая часть получила не только свое существованіе, но и ту дѣеспособную природу, которою она гордится“ [4]). Въ чемъ же состоитъ это должное? Лотце рѣшительно убѣжденъ, что всякое бытіе, все, что называется формою и видомъ, вещью и событіемъ, вся эта совокупность природы можетъ имѣть значеніе только какъ предварительное условіе для дѣйствительности *блага*, какъ высшей цѣли, можетъ существовать такъ, какъ оно есть, только потому, что только такъ именно проявила себя въ ней безконечная цѣнность блага [5]). Какъ же понимать это благо? Благое и блага не существуютъ какъ благое и блага внѣ чувствующаго, желающаго и познающаго духа: они имѣютъ дѣйствительность только какъ его живыя движенія. Благо въ себѣ есть вкушаемое блаженство. Но только живая любовь, которая хочетъ блаженства другихъ и есть такое *благо въ себѣ*, и поскольку она имѣетъ

[1]) M. III, 462. [2]) Ps. 159. [3]) 1 Mt. 329.
[4]) M. I, 442, ср. 1 Mt., 329; 2 Mt. 604. [5]) M. I, 447.

дѣйствительность, какъ движеніе цѣлаго живого духа, само себя знающее, чувствующее и желающее, она представляетъ собою не только общее формальное условіе, при которомъ чему-либо другому, его выполняющему, приличествуетъ быть благимъ, хотя само по себѣ это условіе еще не благо, но она есть единственное, что въ собственномъ смыслѣ имѣетъ эту цѣнность или что собственно и есть эта цѣнность, а все другое только уже производнымъ образомъ носитъ вмѣстѣ съ нею одно и тоже имя блага [1]). Такъ понимаемое самоцѣнное благо или благо въ себѣ Лотце отожествляетъ съ личнымъ Богомъ. Это, впрочемъ, не значитъ, что онъ вступаетъ въ конфликтъ съ идеализмомъ: это значитъ только, что его идеализмъ носитъ этико-религіозный характеръ. Идея, по Лотце, существуетъ не въ мысли только, но и въ дѣйствительности, какъ реальное самостоятельное и способное къ дѣйствію бытіе [2]). Абсолютная идея, далѣе, у Лотце, въ противоположность, какъ увидимъ, Гегелю, понимается не какъ логическая, отвлеченная идея, но какъ конкретная съ полноцѣннымъ содержаніемъ, и если нашъ философъ отожествляетъ ее съ Богомъ, то потому, что только одно и есть содержаніе понятія высшаго, которое въ человѣческомъ познаніи выступаетъ какъ совокупность нравственныхъ идей въ связи съ наслажденіемъ ихъ цѣнностью, какъ нераздѣльное понятіе святости и блаженства, только одна и есть форма существованія, приличествующая этому содержанію,—существованіе личнаго Бога [3]).

Но если такъ, если, съ другой стороны, пониманіе фактической дѣйствительности слѣдуетъ основывать на уразумѣніи того, что должно быть, то, повидимому, на долю философа выпадаетъ прямая задача—объяснить существующую дѣйствительность какъ произведеніе высшаго блага или высшей живой любви. „Каковъ бы ни былъ этотъ міръ, въ которомъ обнаруживаетъ себя творящая Любовь, несомнѣнно онъ предначертанъ ею въ цѣломъ: отъ этого идеальнаго образа въ цѣломъ, предначертаннаго себѣ творящею Любовью, получаютъ природа

[1]) M. III, 615. [2]) M. II, 160; ср. ниже стр. 91—3. [3]) Str. 57.

и исторія, какъ цѣлое, совокупность своихъ задачъ и выполняютъ ихъ посредствомъ связнаго и планомѣрнаго способа осуществленія“. Задача философа сводится къ тому, чтобы выяснить изъ того же начала вѣчной Любви и „существованіе всеобщаго механизма въ ходѣ вещей“ и „опредѣленную форму этого механизма, которая достаточна была для произведенія всякаго рода дѣйствительности съ всегда одинаковою точностью и постоянною закономѣрностью“ [1]), вывести изъ этого начала „не только различныя нравственныя идеи и формы дѣйствительности, но также и вѣчныя истины—сумму всего, что кажется намъ необходимо мыслимымъ и не могущимъ быть иначе“. Лотце опредѣленно представляетъ себѣ и детали этой задачи. „Прежде всего, надлежитъ показать“ какъ тотъ фактъ, что существуетъ вообще истина, непонятенъ самъ по себѣ, и если постижимъ, то только въ такомъ мірѣ, котораго вся природа зависитъ отъ начала блага, познаваемаго нами въ живой Любви“, а, съ тѣмъ вмѣстѣ, необходимо подчеркнуть, какъ „существенно для этой Любви—основать, въ видѣ какъ бы только перваго изъ ея твореній, общій порядокъ и законность, внутри которыхъ разнообразныя, но сравнимыя между собою по существу, особи приводятся во внутреннія взаимодѣйствія“. Вѣдь если мы называемъ механизмомъ связь тѣхъ всеобщихъ нормъ, по которымъ каждая особь въ сотворенномъ мірѣ дѣйствуетъ на другую, то основаніе механизма нужно считать „первымъ этическимъ дѣломъ Абсолютнаго“; и, наоборотъ, тотъ фактъ, что существуетъ царство такихъ законовъ, можетъ быть понятенъ только въ такомъ мірѣ, коего послѣдній принципъ—этическій [2]). Не лежи въ основѣ міра это драгоцѣннѣйшее и святое начало Любви, и будь тогда, однако, все же еще мыслимъ какой-либо міръ, послѣдній могъ бы „обойтись безъ истины и законности и быть такимъ, какимъ ему случайно пришлось бы быть“. Далѣе, надлежитъ напомнить, что содержаніе закона тожества—этой самой прочной опоры истины,—„есть

[1]) M. III, 617. [2]) Str. 57.

только формальное отраженіе той полной содержанія вѣрности себѣ самому, непосредственную связь которой съ высшею цѣнностью блага мы опять очень хорошо чувствуемъ, если предполагаемъ вѣчное тожество Бога съ самимъ собою не только какъ логическое совершенство Его понятія, но и какъ нравственное совершенство Его существа“ [1]). Подобное же примѣнимо къ закону достаточнаго основанія и причинности. Если, затѣмъ, отъ пересмотра метафизическихъ основъ всего нашего сознанія перейти къ математическимъ истинамъ и ихъ значенію въ дѣйствительности, то „и здѣсь намъ пришлось бы показать, что фактъ ихъ мыслимости не есть голый безпричинный фактъ, а служитъ существеннымъ предположеніемъ того порядка, который данъ міру Благомъ, какъ высшимъ началомъ, и котораго, если сдѣлать ради ясности это излишнее замѣчаніе, не дало бы ему въ подобномъ видѣ никакое другое начало“. Можетъ быть, наступитъ время, когда стоящія въ тѣсной связи съ математикой начала механики „ближе примкнутъ къ высшему принципу и позволятъ истолковать себя въ качествѣ послѣднихъ формальныхъ отпрысковъ блага, которое есть начало и цѣль всего міра“ [2]). Это царство законовъ, съ одной стороны, и содержаніе реализуемаго идеала, съ другой, Лотце считаетъ тѣми условіями, изъ соединенія которыхъ въ видѣ необходимыхъ слѣдствій должны были явиться опредѣленныя формы дѣйствительности [3]).

Такъ представляетъ себѣ нашъ философъ задачу своей философіи и такъ рисуетъ проектъ ея выполненія. Ни той ни другому нельзя отказать въ грандіозности, какъ нельзя отрицать и высоты побужденій, одушевляющихъ этотъ замыселъ. Но выполнены ли были дѣйствительно эта задача и проектъ? На это самъ Лотце даетъ отрицательный отвѣтъ: этотъ философскій замыселъ не только не былъ имъ осуществленъ, но, какъ идеалъ, и по существу не осуществимъ. „Ненаполнимая или, по крайней мѣрѣ, доселѣ еще никогда не заполненная бездна раздѣляетъ для нашего человѣческаго разума міръ цѣнностей отъ міра образовъ, и какъ живо нашъ воспріимчивый духъ можетъ возвратнымъ движеніемъ мысли вывѣдывать изъ существующихъ формъ природы цѣнность ихъ нравственнаго значенія, такъ, напротивъ, мало можемъ мы поступательнымъ движеніемъ мысли показать изъ сознанія высшихъ цѣнностей необходимость, съ какою онѣ должны воплотиться въ эти, а ни въ какія другія формы природы. Съ самымъ твердымъ убѣжденіемъ въ существованіи этого неразрывнаго единства между обѣими мы соединяемъ самую сознательную вѣру въ невозможность познанія этого единства“ [1]). „Если бы научное рѣшеніе этой задачи было возможнымъ, то, заявляетъ Лотце, „я далъ бы полное доказательство для той моей вѣры, что полносильность механизма безгранична, но значеніе онъ имѣетъ всюду подчиненное“ [2]). Такъ какъ выполненіе этой задачи, по его мнѣнію, невозможно, то хотя Лотце и рѣшительно убѣжденъ, что цѣль научныхъ изслѣдованій должна состоять именно въ томъ, чтобы вывести все изъ блага, какъ единаго высшаго начала, и неоднократно исповѣдуетъ эту свою вѣру [3]), однако, это рѣшительное убѣжденіе, говоритъ онъ, обозначаетъ только послѣднюю и крайнюю цѣль, которая можетъ дать свое направленіе нашей мысли, но не обозначаетъ такого знанія, которое, такъ какъ оно можетъ быть осуществлено въ видѣ доказательнаго ученія, заслуживаетъ имени науки“ [4]). Какъ бы то ни было, но самъ Лотце, какъ видно изъ этихъ его словъ и еще болѣе изъ содержанія его сочиненій, все же ведетъ свои изслѣдованія въ направленіи указанной имъ послѣдней цѣли и исходя изъ признаваемаго имъ за высшій принципа блага. Убѣжденіе въ томъ, что основа законовъ, фактовъ и цѣнностей заключается въ единомъ полноцѣнномъ началѣ, оживляло, по словамъ Лотце, всѣ его изысканія, и въ концѣ своего „Микрокосма“ онъ хочетъ дать ему и болѣе точное выраженіе и возможное обоснованіе. При этомъ

[1]) M. III, 618—19. [2]) M. III, 620. [3]) Str. 57—8; ср. M. III, 616.

[1]) M. I, 447. [2]) M. III, 618. [3]) M. III, 621; ср. 616.
[4]) M. I, 447.

онъ опять оговаривается, что ни выраженіе, ни обоснованіе не удовлетворятъ вполнѣ тѣмъ требованіямъ, какія справедливо предъявляются научному изложенію,—ему приходиться ограничиваться часто только поясненіемъ того, что онъ думаетъ и требуетъ, безъ возможности показать, *какъ* же именно можетъ *быть* то, что онъ думаетъ и чего желаетъ: не вездѣ можно представить необходимость искомаго и развить все содержаніе его съ достовѣрностью полносильной дедукціи изъ неопровержимыхъ посылокъ, но приходится удовлетворяться только отстраненіемъ трудностей, какія противостоятъ живой вѣрѣ въ существованіе этого искомаго, и указаніемъ на него какъ на послѣднюю цѣль, къ которой мы должны приближаться, хотя и не можемъ, все таки, ея достигнуть [1]).

Итакъ, признавая поставленную имъ задачу философіи за идеалъ, который по существу недостижимъ, но къ которому мы должны приближаться, Лотце указываетъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, что его философскія изслѣдованія, въ которыхъ отстаиваются, какъ видимъ, права и вѣры и науки, объединяемыхъ въ высшей цѣли, представляютъ собою одинъ изъ опытовъ такого приближенія къ идеалу. На сколько же цѣненъ этотъ опытъ? Намъ не суждено оцѣнить его въ той окончательной формѣ, въ какой Лотце въ послѣдніе годы своей жизни хотѣлъ систематически и во всей цѣлости представить свое ученіе. Его „Система философіи“, проектируемая въ 3 частяхъ, могла появиться въ свѣтъ только въ двухъ: 1) Логика и 2) Метафизика; 3-я же часть, которую нужно признать самой важной и самой характерной для философской системы Лотце, представляющей, какъ можно видѣть уже изъ выше намѣченной ея общей схемы, систему этико-телеологическаго идеализма, и которая должна была трактовать „о существенныхъ задачахъ практической философіи, эстетики и философіи религіи“, за смертью автора, осталась лишь въ проектѣ. Однако все же мы имѣемъ двѣ первыя части „Системы“, имѣемъ „Микрокосмъ“ и много другихъ крупныхъ и мелкихъ сочиненій Лотце и, слѣдовательно, основа для сужденія о его философской системѣ, съ точки зрѣнія его же идеала, есть. И изъ того, что намъ осталось отъ Лотце, можно видѣть прежде всего, что если кто, то именно онъ имѣлъ всѣ данныя для возможнаго приближенія къ выставленному имъ научно-философскому идеалу. Предъ нами одинъ изъ глубочайшихъ и оригинальнѣйшихъ мыслителей, одинаково компетентный и въ области философіи и въ области положительной науки, умъ, столь же сильный въ спекулятивной разработкѣ проблемъ гносеологіи, логики, метафизики, эстетики, этики и философіи религіи, сколь осторожный и точный въ наблюденіи фактовъ опыта, съ примѣненіемъ эмпирическаго метода, въ области эмпирической психологіи, физіологіи и медицины. Видимъ, затѣмъ, что если поставленную имъ задачу знанія онъ не разрѣшилъ, по вышеуказаннымъ причинамъ, то все же въ представленномъ имъ опытѣ приближенія къ идеалу знанія онъ намѣтилъ пути къ ея рѣшенію и вмѣстѣ высказалъ столько цѣнныхъ мыслей и положеній, и философскихъ и положительно-научныхъ, что не считаться съ нимъ не могли. Не удивительно, отсюда, что и философы и ученые спеціалисты проявляютъ такой интересъ къ Лотце; не удивительно, что его содержательное и глубокое научно-философское ученіе, стремящееся широко охватить всѣ запросы и мысли и сердца, проблемы и философской спекуляціи, и эмпирической науки, давало толчокъ изслѣдующей мысли въ разныхъ направленіяхъ; не удивительно, что Лотце былъ однимъ изъ излюбленныхъ въ Германіи философовъ для многоразличныхъ университетскихъ „Inaugural-Dissertation“.

[1]) M. III, 462—3.

II.

Значеніе философіи Лотце.

а) *Вліяніе Лотце на послѣдующую философскую мысль и значеніе его системы для философіи современной.* Въ наше время наблюдается особенный интересъ къ Лотце: за самые послѣдніе годы появляются посвященныя ему статьи и

цѣльныя монографіи [1]) и дѣлаются новыя изданія его крупныхъ сочиненій [2]). Причина этого лежитъ въ томъ, что, какъ справедливо указываетъ одинъ изъ новѣйшихъ изслѣдователей, далеко еще не исчерпано все то, что сдѣлано Лотце въ его неутомимой и глубоко-основательной жизненной работѣ, что создано его широко охватывающимъ и далеко прозрѣвающимъ умомъ, который изслѣдовалъ и сдѣлалъ себѣ равно близкими какъ всю область человѣческой духовной жизни въ ея историческомъ проявленіи и ея культурныхъ стремленіяхъ, такъ и область природы съ ея законами. „Этотъ человѣкъ еще не принадлежитъ исторіи въ смыслѣ завершеннаго, окончательно позади насъ лежащаго прошлаго", и слѣдовало бы только живѣйшимъ образомъ привѣтствовать, если бы „эта философія, но главное, строгій и благородный духъ этого философствованія пробудился еще разъ среди насъ къ полной жизни и упрочилъ въ полномъ объемѣ то богатѣйшее наслѣдство, какое досталось человѣчеству въ трудахъ Лотце" [3]). На встрѣчу такому желанію идетъ несомнѣнно и новое изданіе сочиненій Лотце. Издатель „Системы философіи" проф. Misch заявляетъ, что онъ предпринялъ это изданіе не только въ тѣхъ видахъ, чтобы сдѣлать болѣе доступнымъ для изученія „историческій образъ философіи" Лотце, но и „въ убѣжденіи, которое начинаетъ проникать со всѣхъ сторонъ: что вся эта работа надъ понятіями, которая проведена Лотце особенно въ двухъ частяхъ его „Системы философіи", недостаточно воспринята въ современный научный инвентарь, хотя, ка-

[1]) Таковы статьи: Falckenberg'a въ Zeitschrift f. Philosophie u. philos. Kritik", Bd. 150 (1913 г.) и Т. Райнова въ „Новыхъ идеяхъ въ философіи", № 7 (1913 г.) и монографіи: итальянскаго изслѣдователя L. Ambrosi (1912 г.) и нѣмецкихъ Kronheim'a (1910), M. Wentscher'a и Lang'a (1913).

[2]) System d. Philosophie въ 2 Bd. (I. Logik и II Metaphysik) изд. въ Лейпцигѣ въ 1912 г. проф. G. Misch'емъ, (съ вводною статьею, указателями и добавленіемъ двухъ небольшихъ сочиненій Лотце,—о чемъ см. ниже въ „Указателѣ литературы"), и „Geschichte d. Aesthetik in Deutschland", изд. въ 1913 г., также въ Лейпцигѣ.

[3]) M. Wentscher, H. Lotze, III.

жется, еще призвана проявить свое проясняющее и содѣйствующее вмѣшательство въ современныя стремленія мысли, теперь опять сдѣлавшейся болѣе интенсивною". Ибо эта работа образуетъ мостъ къ нимъ отъ „нѣмецкаго движенія" (понимая подъ послѣднимъ всю совокупность философской работы отъ Канта, Якоби и Гете до Гегеля и Гербарта), труды и тенденціи котораго въ переходное время преобладанія эмпиризма могли исчезнуть съ горизонта философскаго сознанія. Лотце, какъ рѣшительный систематикъ средины XIX столѣтія, продолжилъ эти тенденціи и ввелъ ихъ въ новѣйшія постановки проблемъ [1]). Равнымъ образомъ и Falckenberg, отмѣтивъ, что Лотце, какъ авторъ „Системы философіи", является соработникомъ въ рѣшеніи тѣхъ проблемъ, которыя ставятся въ настоящее время, привѣтствуетъ и новое изданіе другого важнаго труда Лотце „Исторіи эстетики", какъ знакъ того, что, наряду съ возвращеніемъ къ Гегелю, въ наше время начинается „возрожденіе Лотце (Lotzerenaissance [2])".

Проф. М. И. Каринскій, который слушалъ Лотце въ Геттингенскомъ университетѣ въ 1871 г., замѣтивъ въ своемъ отчетѣ о заграничной командировкѣ, что въ то время „философія Лотце еще не образовала школы и между философскими писателями почти не замѣтно ея послѣдователей", выражаетъ надежду, что „не собравшая школы философія Лотце найдетъ себѣ серьезныхъ представителей между теперешними и даже будущими его слушателями" [3]). Однако этой надеждѣ, повидимому, не суждено было оправдаться. Отъ одного изъ историковъ новѣйшей философіи (именно, отъ Ибервега) мы слышимъ даже заявленіе, что „о школѣ Лотце въ собственномъ смыслѣ не можетъ быть и рѣчи" и, отмѣчая вліяніе философіи Лотце, онъ указываетъ только „сродныхъ" или „примыкающихъ" къ нему мыслителей. Другой историкъ философіи Siebert, хотя указываетъ и учениковъ Лотце (впрочемъ, немногихъ, изъ которыхъ самый

[1]) Misch, IX. [2]) Falckenberg, H. Lotze, s. Verhältniss, 39.
[3]) Каринскій М. И. проф. 193—4.

видный—профессоръ юрьевскаго университета Тейхмюллеръ, † 1888), однако также не говоритъ о школѣ Лотце и, отмѣчая философское вліяніе Лотце, перечисляетъ, кромѣ этихъ учениковъ, также, подобно Ибервегу, мыслителей, только „сродныхъ“ нашему философу [1]). Не о школѣ, а только о большей или меньшей зависимости различныхъ мыслителей отъ Лотце говоритъ и Eisler въ своемъ „Лексиконѣ“ [2]). Есть въ литературѣ и объясненіе такой исторической судьбы философіи Лотце. Именно указывается на то, что „этой философіи не достаетъ систематической завершенности: руководящіе принципы въ ней не поддерживаютъ и не обосновываютъ себя взаимно,—почему и не трудно указать противорѣчія въ нихъ, какъ это дѣлается Гартманомъ, хотя безъ всякаго пониманія своеобразнаго духа Лотце,—но объединяющею связью, которая всѣ эти принципы объемлетъ, служитъ, какъ у Гердера, изначала гармоничное направленіе духа опредѣленной личности“, въ которомъ „всѣ разсѣянные элементы во всякое время могутъ быть собраны въ твердое единство и могутъ быть опять раздѣлены, безъ утраты ихъ: это—господствующая характерная черта у Лессинга и Лейбница, у Гердера и Гете, и не въ меньшей мѣрѣ у Лотце“. И „значеніе міровоззрѣнія Лотце покоится болѣе на ясной постановкѣ своей задачи, чѣмъ на томъ рѣшеніи, которое онъ ей пытался дать, менѣе на догматическомъ утвержденіи положительныхъ взглядовъ—въ отношеніи къ высшимъ принципамъ онъ это тщательно отклонялъ,—чѣмъ на данныхъ имъ духовныхъ возбужденіяхъ и всюду разсѣянныхъ щедрою рукою отдѣльныхъ идеяхъ. Въ этомъ отношеніи зерна, посѣянныя имъ въ нѣмецкую духовную жизнь, во всякомъ случаѣ не пропали“ [3]).

Намъ думается, что въ эти взгляды на вліяніе философіи Лотце слѣдуетъ внести нѣкоторыя поправки. Такъ, о „недостаткѣ систематической завершенности“ его философіи можно

[1]) Siebert. Geschichte d. neuer. deutsch. Philosophie s. Hegel (2 Aufl. Göttingen. 1905). 413, 418.

[2]) Eisler R. Philosopher-Lexikon. (Berl. 1912), 432.

[3]) Kronenberg, № 98, 6, 5; ср. Simon Th., Leib u. S., 9.

говорить развѣ только въ томъ смыслѣ, что ему не пришлось дать завершенія своей „System d. Philosophie“ выпускомъ самаго важнаго III-го тома, въ которомъ подведены были бы всѣ итоги его этико-телеологическаго идеализма, но не въ томъ, будто бы у нашего философа нѣтъ внутренняго единства въ принципахъ его системы. Насколько можно судить объ этой системѣ изъ дошедшихъ до насъ сочиненій Лотце, о ней можно сказать не большее, чѣмъ и о всякой другой изъ важнѣйшихъ философскихъ системъ: наряду, съ непослѣдовательностью въ частныхъ пунктахъ, общія и основныя мысли сводятся къ единому началу и стоятъ въ внутренней связи между собою, и внутренняя гармонія личности философа нашла себѣ и внѣшнее выраженіе въ его системѣ. Нельзя также ограничивать вліянія Лотце на послѣдующую мысль только частными идеями и „духовными возбужденіями“: несомнѣнно вліяніе это производилось и всей его системой, въ ея основной тенденціи, ея руководящихъ принципахъ и ея существенныхъ тезисахъ. Говорятъ, что Лотце не оставилъ послѣ себя философской школы. Но что разумѣть подъ философской школой? Это—слишкомъ растяжимое понятіе. Допустимъ однако, что такой школы не было,—все же никакъ нельзя отрицать, что было и есть лотціанское направленіе въ философіи. Къ этому направленію принадлежатъ всѣ указываемые историками философіи „сродные“ Лотце и „примыкающіе“ къ нему мыслители. Такихъ мыслителей—довольно значительное число; почти всѣ они современны намъ, нѣкоторые здравствуютъ доселѣ. Можно, пожалуй, спорить о степени ихъ близости къ Лотце (вышеуказанные историки философіи въ этомъ случаѣ дѣйствительно расходятся), но нельзя не видѣть изъ самаго содержанія ихъ системъ, что на всѣхъ нихъ наложилъ явственную печать этико-телеологическій идеализмъ Лотце: изъ его принциповъ они исходятъ, его настроеніемъ они проникнуты, его основные тезисы они усваиваютъ и развиваютъ въ своихъ концепціяхъ. Все это—мыслители, главнымъ образомъ, религіозно-философскаго типа (нѣкоторые изъ нихъ—профессора богословія въ нѣмецкихъ университе-

тетахъ), мысль которыхъ устремлена къ идеальнымъ—нравственнымъ, эстетическимъ и религіознымъ цѣнностямъ; изъ числа ихъ назовемъ: G. Thiele, G. Class'a, L. Busse, E. Pfleiderer'a, I. Baumann'a, G. Glogau, H. Siebeck'a, R. Falckenberg'a, M. Wentscher'a, W. Windelband'a и ученика послѣдняго G. Rickert'a. Чрезъ этихъ профессоровъ лотціанскій образъ мыслей, безъ сомнѣнія, распространялся и распространяется на широкіе круги ихъ слушателей, и здѣсь, прежде всего, мы должны искать подпочву для современнаго „возрожденія Лотце“ [1]).

Однако, справедливо указываютъ, что, благодаря разбросаннымъ его щедрою рукою идейнымъ сѣменамъ, вліяніе Лотце простирается не только на мыслителей, привлеченныхъ его идеализмомъ, но и на все движеніе философіи по разнымъ отдѣламъ послѣдней. Въ частности, имѣютъ здѣсь въ виду логическія проблемы истины и предметности, которыя въ наше время, благодаря Гуссерлю, выдвинулись на первый планъ. Какъ справедливо отмѣчаетъ Фалькенбергъ, всѣмъ философскимъ ученіямъ въ данномъ случаѣ (школамъ марбургской и баденской и ученикамъ Брентано) „Лотце сдѣлалъ драгоцѣнный подарокъ“ различными положеніями своей гносеологіи, особенно же выдвинутымъ имъ понятіемъ „значимости“ (Geltung). Самъ Гуссерль, корень воззрѣній котораго возводится къ Брентано и Больцано, замѣчаетъ и о Лотце, что онъ послѣднему „многимъ обязанъ“, но что, къ сожалѣнію, „великое логическое сочиненіе Лотце, столь богатое въ высшей степени замѣчательными и достойными этого глубокаго мыслителя идеями“, смѣшиваетъ „платоновскую и нормативную идеальность“, а вслѣдствіе этого, и само оно является „дисгармоническою помѣсью психологической и чистой логики“ [2]). Подобный же упрекъ обращаетъ къ Лотце и одинъ изъ русскихъ изслѣдователей, г. Райновъ. Отмѣчая, что „логическій идеализмъ Лотце мощно отозвался въ

[1]) Были и среди русскихъ философовъ ученики Лотце: „къ нимъ, напр., какъ сообщаетъ Э. Л. Радловъ, причислялъ себя покойный проф. Владиславлевъ“. (Ж. М. Н. П. CCCVII, 410).

[2]) Husserl. Logische Untersuchungen. Bd. I, 219 (Halle, 1900).

современныхъ гносеологическихъ ученіяхъ“, именно, у „авторитетнѣйшаго гносеолога современности“ Гуссерля, г. Райновъ также видитъ недостатокъ теоріи Лотце, а вмѣстѣ и отличіе ея отъ Гуссерля, въ томъ, что Лотце смѣшиваетъ объективно-логическую и нормативную значимость [1]). Фалькенбергъ, находя отзывъ Гуссерля о Лотце одностороннимъ, замѣчаетъ, что Гуссерль „видитъ въ несовершенномъ началѣ только несовершенное“ [2]). Однако можно поставить еще вопросъ: дѣйствительно ли это „начало“ было такъ несовершенно? Можетъ быть, правильный путь въ данномъ случаѣ и былъ тотъ, на которомъ стоялъ Лотце. Вліяніе Лотце очень замѣтно отразилось и на воззрѣніяхъ другого современнаго виднѣйшаго гносеолога Т. Липпса,—впрочемъ не на логическомъ только его ученіи, но еще въ большей степени на его метафизикѣ и психологіи, ученіи о цѣнностяхъ и эстетикѣ. Наконецъ, указываютъ вліяніе философіи Лотце на позднѣйшую философію цѣнностей и на то теченіе современной мысли, которое извѣстно подъ именемъ прагматизма: Лотце соприкасается съ прагматизмомъ въ признаніи не теоретическаго только, но и жизненнаго значенія за истиною, представляющею собою достояніе живого и цѣльнаго знанія. Но, ударяя на нормативности и общеобязательности истины, философія Лотце, далекая отъ прагматическаго релятивизма, можетъ дать отправныя точки для критики послѣдняго. Если прагматизмъ, утверждая жизненный характеръ истины, утверждаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ ея относительность, то Лотце стремится показать, какъ и почему, при своей жизненной значимости, истина носитъ абсолютный характеръ. Соприкосновеніе прагматизма съ ученіемъ Лотце указываютъ и въ проблемѣ объ отношеніи цѣнностей къ міру дѣйствительности [3]).

Общее значеніе философіи Лотце въ исторіи научно-философской мысли до настоящаго времени, особенный инте-

[1]) Райновъ, 99. [2]) Falckenberg, Lotze, s. Verhältniss, 51.
[3]) Misch, LXI, LXVIII.

ресъ, пробудившійся къ ней въ наши дни, достаточно, мнѣ кажется, оправдываютъ и появленіе настоящаго изслѣдованія. Русская философская литература о Лотце слишкомъ не богата, а психологія его въ полномъ видѣ и съ идеально-телеологической точки зрѣнія не обслѣдована и въ заграничной литературѣ. Это можно видѣть отчасти уже изъ самаго заглавія относящихся сюда сочиненій 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, Stratilescu. Если въ числѣ этихъ сочиненій есть и такія (напр. Nath'a, Prosenc'a, Владиславлева), заглавіе которыхъ имѣетъ отношеніе ко всей психологіи Лотце, то все же содержаніе ихъ ограничивается общимъ и краткимъ обзоромъ, притомъ не съ намѣченной нами точки зрѣнія. Не требуетъ, думается, особыхъ оправдывающихъ разъясненій и то обстоятельство, что изъ философіи автора „Микрокосма" предметомъ изслѣдованія избирается въ настоящемъ случаѣ именно его ученіе о духѣ человѣческомъ и Духѣ Абсолютномъ: духъ человѣческій стоитъ въ центрѣ философскихъ размышленій Лотце, но полное представленіе о существѣ духа человѣческаго, съ точки зрѣнія нашего философа, можно получить только чрезъ выясненіе отношеній его къ Духу Абсолютному, который вообще образуетъ первое и послѣднее звено въ этико-телеологическомъ міровоззрѣніи Лотце и въ которомъ основа и специфической природы духа человѣческаго, и его предназначенія, и высокихъ его потенцій и самаго ихъ осуществленія; кромѣ того, ученіе Лотце о Духѣ Абсолютномъ содержитъ само по себѣ мысли, цѣнныя и съ философской и съ богословской точки зрѣнія.

б) *Значеніе философіи Лотце съ христіански-богословской точки зрѣнія.* Система Лотце вообще имѣетъ не одно философское только значеніе. Уже то обстоятельство, что мыслители, которыхъ можно причислить къ школѣ Лотце, относятся главнымъ образомъ къ типу религіозно-философскому, показываетъ, что философія Лотце имѣетъ большое значеніе и для

области религіознаго вѣдѣнія или *для богословія*. Дѣйствительно, уже при жизни Лотце шли споры „О примѣнимости Лотцевой философіи къ теологіи" [1]), съ философіей Лотце думаетъ связать себя, хотя и не правомѣрно [2]), ричліанское богословіе, въ философіи этой, наконецъ, есть пункты, которые дѣйствительно представляютъ собою цѣнный вкладъ въ апологетическій арсеналъ тѣхъ основныхъ истинъ христіанскаго вѣросознанія, которыя стоятъ внѣ вѣроисповѣдныхъ различій и въ апологіи, а также разъясненіи, которыхъ обычно и полагается содѣйствіе философіи богословію. Мы, конечно, далеки отъ того, чтобы подписаться подъ *всѣми* религіозно-философскими утвержденіями Лотце,—плодъ свободной философской спекуляціи, хотя и проникнутой христіанскими идеями, его религіозное ученіе, которое, впрочемъ, дошло до насъ не въ окончательномъ видѣ, не во всемъ соотвѣтствуетъ христіанской истинѣ,—но вѣдь цѣнность философскихъ изысканій для догматовъ вѣры всегда опредѣлялась,—разумѣется не въ идеѣ, а фактически,—не сплошнымъ совпаденіемъ первыхъ съ послѣдними, а раціональнымъ обоснованіемъ и уясненіемъ того, что является общимъ для откровенія естественнаго и сверхъестественнаго. Разсматриваемая съ этой именно точки зрѣнія философія Лотце во многихъ отношеніяхъ оказываетъ и отрицательныя и положительныя услуги христіанскому богословію. Отрицательныя заключаются въ опроверженіи мнѣній, противныхъ христіанскому міросозерцанію, именно, прежде всего и главнымъ образомъ—матеріалистическихъ, затѣмъ пантеистическихъ, детерминистическихъ и релятивистическихъ какъ въ области познанія, такъ и въ области морали. Положительныя заслуги Лотце состоятъ въ обоснованіи и уясненіи такихъ кардинальныхъ тезисовъ, какъ: а) душа есть независимое отъ тѣла начало особыхъ имматеріальныхъ

[1]) Fauth, Ueb. die Verwendbarkeit..., ср. его Ueb. die Frommigkeit и Meuss.

[2]) Какъ это правильно выясняется, у Stählin'a, 128—30 136—41; ср. проф. Вл. Керенскій. „Школа ричліанскаго богословія въ лютерантвѣ" (Казань 1903), 86, 165, 171.

явленій; б) душа человѣческая имѣетъ, по специфической природѣ своей, моральное предназначеніе и обладаетъ свободою воли: в) основною способностью души является разумъ—способность познавать Безконечное и направлять, соотвѣтственно этому познанію, всю душевную жизнь; г) Богъ по существу своему есть Духъ личный, благій и блаженный („Живая Любовь"): самосознаніе и личность столь же характерны для природы Божества, какъ благость и блаженство; д) все въ мірѣ основу свою имѣетъ въ живой любви Божіей, которая дала бытіе отдѣльнымъ конечнымъ существамъ, установила необходимые законы ихъ существованія и направляетъ все міротеченіе къ достиженію высшей цѣли—блага; е) механизмъ и цѣлесообразность не противорѣчатъ другъ другу, но гармонически примиряются въ міровой жизни, поскольку механическіе законы являются только средствами осуществленія высшихъ цѣнностей святого, прекраснаго и благого, каковыя служатъ ихъ цѣлью; ж) также не противорѣчатъ другъ другу, но согласимы наука, имѣющая своею задачею выясненіе механическихъ законовъ явленій, и вѣра, объектомъ которой служатъ высшія цѣнности, и, какъ телеологія господствуетъ надъ механизмомъ, такъ и вѣрѣ принадлежитъ главенство надъ наукою.—Въ виду того, что и положительная аргументація таковыхъ тезисовъ, и полемическія выступленія противъ тѣхъ, кто ихъ отвергаетъ, принадлежатъ перу не только глубокомысленнаго философа, но и компетентнаго въ естественно-научной сферѣ мыслителя, доводы его, устанавливаемые, притомъ, съ чрезвычайной осторожностью и безпристрастіемъ, являются особенно убѣдительными и имѣютъ не временную только цѣнность, почему Лотце съ благопріятной стороны всегда отмѣчался и въ нашей богословско-философской литературѣ [1]).

[1]) „Въ его ученіи о бытіи Божіемъ, о Промыслѣ и т. д., замѣчаетъ, напр., † проф. А. И. Введенскій, много цѣнныхъ мыслей и возбуждающихъ намековъ" (Современное состояніе, 77; ср. Вѣра въ Бога, 352—8).

Апологія высшихъ запросовъ человѣческаго духа и идеальныхъ цѣнностей, проникающая все философствованіе Лотце, заявляетъ себя, въ частности, и въ его психологіи. Здѣсь мы хотѣли бы отмѣтить въ ней три собственно пункта: во первыхъ, опроверженіе матеріалистическихъ возэрѣній на душу; во вторыхъ, удареніе на специфически высокомъ достоинствѣ человѣческаго духа, заключающемся въ его этическомъ предназначеніи, и въ третьихъ, доминирующую роль въ душевной жизни той способности, которая въ изслѣдованіяхъ психологическихъ обычно отстраняется на задній планъ,—способности чувствованій. Что касается перваго пункта, то справедливо указываютъ, что полемикѣ Лотце и его образцовой критикѣ мы обязаны сравнительною краткостью господства матеріализма [1]). Когда матеріалистическій образъ мыслей распространился среди умовъ, когда „его приверженцы (гордясь и хвастаясь тѣмъ, что возвѣщаемое ими ученіе покоится на гранитномъ фундаментѣ естествознанія, вмѣстѣ съ нимъ стоитъ и падаетъ) терроризовали во всѣхъ областяхъ науки умы, Лотце, замѣчаетъ одинъ изъ его біографовъ, способомъ, классическимъ какъ по содержанію, такъ и по словесной формѣ (именно въ своемъ „Микрокосмѣ") выяснилъ предъ глазами не только спеціалистовъ, но и всего образованнаго міра, что матеріализмъ—не философія естествоиспытанія, а только личный образъ мыслей небольшого числа естествоиспытателей; что всѣ предметы, которые суть conditio sine qua non всякаго достойнаго человѣка образа жизни, безъ которыхъ всякое религіозное, этическое, правовое обсужденіе человѣческой дѣятельности и существованія теряетъ почву подъ собою,—существованіе души, бытіе Бога, свобода воли—все это отнюдь не можетъ быть почитаемо ни бабьими сказками и химерами, ни продуктами народной простоты и поповской хитрости. Лотце былъ противникъ—не обычный для апостоловъ матеріализма. Его они не могли по своей излюбленной манерѣ пытаться дискредитировать отрицаніемъ его компетентности: они сами

[1]) Krebs, 4.

съ теченіемъ времени, довольно недальновидно, слишкомъ часто ссылались на него, какъ на компетентнаго судью“ [1]). И это вполнѣ понятно, потому что, замѣчаетъ другой изслѣдователь, Лотце въ атмосферѣ своихъ медицинскихъ занятій пережилъ новѣйшій матеріализмъ, какъ немногіе, и, скоро распознавъ и побѣдоносно преодолѣвъ слабости матеріалистическаго ученія, могъ сильнѣе, чѣмъ кто-либо другой, поразить его въ Ахиллесову пяту и сбить съ позиціи. Всѣ эти Бюхнеры, Молешотты и др., поэтому, никѣмъ другимъ острѣе и убійственнѣе не были опровергнуты, какъ Лотце. И „кто хочетъ исторически описать войну, которую въ серединѣ прошлаго столѣтія различныя идеалистическія направленія вели съ матеріалистами, тотъ не можетъ обойти Лотце, такъ какъ то обстоятельство, что послѣ великаго пораженія шеллинго-гегелевской философіи и идеалистической школы, выдающіеся естествоиспытатели и эмпирики не примкнули къ вакхическому тріумфальному шествію матеріалистовъ, и такіе люди, какъ Іоганнъ Мюллеръ, Гельмгольтцъ и другіе великіе изслѣдователи въ области физіологіи, подчинились вліянію Канта и Гербарта, мы должны въ извѣстной степени объяснить вліяніемъ Лотцевыхъ сочиненій и доказательствъ“ [2]). Дѣйствительно,—какъ мы можемъ убѣдиться и ниже изъ соотвѣтствующаго отдѣла психологіи Лотце [3]), послѣдній даетъ исчерпывающее опроверженіе современнаго ему матеріализма, причемъ доводы его,—что мы считаемъ необходимымъ здѣсь подчеркнуть,—настолько принципіальны, основательны, существенны и мѣтки, что въ борьбѣ съ матеріалистическими теоріями они никогда не утратятъ своей силы.

Что касается второго пункта, то характерная особенность точки зрѣнія Лотце—въ томъ, что душа человѣческая по своему существу признается у него за нѣчто специфически отличное отъ душъ другихъ существъ. Есть взглядъ, что сущность душевная однородна во всѣхъ душахъ и что ея различное развитіе зависитъ только отъ различія получаемыхъ

[1]) Rehnisch, 97—8. [2]) Caspari, 3. [3]) Ниже, стр. 56—69 и др.

ею внѣшнихъ и внутреннихъ возбужденій. Есть, затѣмъ, взглядъ, что душа человѣческая отличается отъ души животныхъ собственно только тѣмъ, что къ способностямъ характеризующимъ первую, у человѣка привходитъ еще особая, высшая сила—разумъ или разумный духъ, почему и разсужденіе о существенныхъ свойствахъ человѣка предваряется иногда, въ видахъ якобы лучшаго выясненія, далекимъ окольнымъ путемъ естественно-историческаго обзора царства животныхъ. Ни съ тѣмъ, ни съ другимъ взглядомъ Лотце не согласенъ. Души по своей природѣ или по содержанію идеи своей разнородны, а то, въ чемъ онѣ сходствуютъ, представляетъ собою только общія формы проявленія специфически разнородныхъ сущностей. Всякая вещь, затѣмъ, не терпитъ инородныхъ прибавокъ къ своей сущности, и если поэтому, кажется, будто къ ней привходитъ новая способность, совершенно отсутствующая у другихъ ей подобныхъ, то это значитъ только, что таинственный стволъ ея природы, къ которому должна привиться эта способность, совершенно иной, чѣмъ въ тѣхъ сродныхъ ей вещахъ: такъ и душа человѣка не могла бы отличаться отъ душъ животныхъ особою способностью, если бы не было къ тому основанія въ ея специфической природѣ или въ присущемъ идеѣ ея специфическомъ содержаніи. Отсюда, вмѣсто того, чтобы искать въ человѣкѣ животную душу, къ которой, какъ къ низшаго рода дичку, прививается высшая отличающая человѣка способность, слѣдуетъ съ самаго начала видѣть въ душѣ человѣка именно разумный духъ, какъ своеобразное существо, характерная природа котораго дѣйственна во всей душевной жизни, даже въ простѣйшихъ и низшихъ ея обнаруженіяхъ. Отсюда же и познаніе человѣческой души вовсе нѣтъ надобности предварять изученіемъ психики низшихъ его существъ: познаніе человѣческой души есть познаніе ея идеальнаго предназначенія, средствъ, которыя ей даны для достиженія послѣдняго, и препятствій, стоящихъ на пути къ этому достиженію; вся „статика и механика“ душевной жизни должна быть выводима изъ идеи души, какъ существа нравственнаго. Ко-

нечно, Лотце не считаетъ возможнымъ сдѣлать такое выведеніе апріорно-синтетическимъ путемъ: для человѣческаго познанія болѣе доступенъ путь аналитико-эмпирическаго наблюденія душевныхъ явленій и обратнаго заключенія отъ нихъ къ существу души, однако апріорная предпосылка о душѣ человѣка, какъ живодѣйственной этической идеѣ, должна, по мысли нашего философа, всегда предноситься умственному взору эмпирика — наблюдателя душевныхъ явленій, освѣщать ихъ высшимъ смысломъ и, въ свою очередь, самой для себя находить въ нихъ проясняющую иллюстрацію.

Мнѣ кажется, что подобная постановка изученія душевной жизни, свидѣтельствуя о высокомъ взглядѣ Лотце на душу человѣческую, имѣетъ и по существу своему полное право на вниманіе тамъ, гдѣ на душу и ея жизнь смотрятъ прежде всего какъ на образъ и подобіе Божіе, т. е. въ школѣ христіанской.

Третій пунктъ въ психологіи Лотце, обращающій на себя вниманіе,—признаніе доминирующаго значенія въ душевной жизни за способностью чувствованія. То, что дѣлаетъ душу живымъ самостоятельнымъ и личнымъ существомъ, полагается у Лотце не въ мысли, не въ волѣ, а въ *чувствѣ*—той способности, которая въ состояніяхъ удовольствія и неудовольствія даетъ оцѣнку всѣмъ испытываемымъ душею внѣшнимъ и внутреннимъ возбужденіямъ съ точки зрѣнія ихъ соотвѣтствія нормальному ходу духовно-тѣлесной жизни человѣка. Чувствованія—не случайное и вторичное явленіе душевной жизни: они всецѣло проникаютъ собою послѣднюю; въ чувствованіи имѣетъ свою основу высшая способность человѣка—разумъ; чувствованіе лежитъ въ основѣ и такихъ высшихъ проявленій человѣческой психики, какъ самосознаніе и нравственная дѣятельность. Философъ, который и всю міровую жизнь и, въ частности, жизнь человѣческую считаетъ предназначенною къ осуществленію высшихъ цѣнностей—благого, прекраснаго и святого, вполнѣ послѣдовательно, конечно, придаетъ такое важное значеніе чувствованію, какъ способности опредѣленія цѣнностей. Но вопросъ въ томъ, какова значимость этого опредѣленія? Чувствованія, повидимому,—самый субъективный элементъ въ психикѣ человѣка, и потому всякая даваемая ими оцѣнка также, повидимому, должна имѣть только субъективную значимость. Однако такой взглядъ на чувствованія не всѣми раздѣляется. Съ Канта уже чувство вообще начинаетъ занимать въ психологіи равноправное мѣсто, наряду съ умомъ и волей, и вмѣстѣ съ тѣмъ начинаетъ колебаться убѣжденіе въ его субъективности и относительности. Въ ряду психологовъ, утверждающихъ объективную значимость чувствованій, здѣсь долженъ быть отмѣченъ нашъ отечественный мыслитель—покойный профессоръ Московскаго университета Н. Я. Гротъ. Въ своей рѣчи о „Значеніи чувства въ познаніи и дѣятельности человѣка“ Н. Я Гротъ вопросъ объ объективной значимости чувствованій, вопросъ о томъ, что именно и какъ мы познаемъ посредствомъ чувства,—„познаемъ ли нѣчто совершенно относительное, характеризующее только нашу личность, или также нѣчто независимое отъ личности—внутреннія совершенства и несовершенства вещей“ признаетъ вопросомъ весьма важнымъ и въ теоретическомъ и въ практическимъ отношеніяхъ. „Въ теоретическомъ онъ важенъ потому, что отъ рѣшенія его зависитъ признаніе или непризнаніе новой обширной области объективныхъ знаній, знаній истинной внутренней цѣны и значенія вещей и всего міра. Въ практическомъ отношеніи онъ еще важнѣе, ибо въ связи съ нимъ находится вопросъ о возможности установленія твердыхъ объективныхъ началъ дѣятельности человѣка, непоколебимыхъ принциповъ и всеобщихъ идеаловъ ея, которыхъ мы всѣ жаждемъ хотя иногда и не знаемъ, какъ и гдѣ ихъ найти“ [1]). Въ своей рѣчи проф. Гротъ и доказываетъ, что „ученіе о полной относительности чувства есть печальный предразсудокъ, странное недоразумѣніе“, что „для насъ, людей, вообще возможны *чувства объективныя, достовѣрныя*, имѣющія такую же степень *необходимости* и *всеобщности*, какими обла-

[1]) Гротъ. Значеніе..., 4.

дают понятія ума", что „чувство, при извѣстной переработкѣ его нашимъ сознаніемъ, пріобрѣтаетъ значеніе не только важнаго, но и вполнѣ необходимаго, достовѣрнаго и всеобщаго критерія познанія внутренней стороны вещей, а именно степени гармоніи и дисгармоніи въ ихъ природѣ и развитіи" и что, благодаря чувствованіямъ эстетическимъ, интеллектуальнымъ, нравственнымъ и религіознымъ, мы „познаемъ различные общіе роды объективной гармоніи, объективной цѣны вещей, а именно: 1) степень и законы гармоніи во внутреннемъ существѣ вещей, въ ихъ волѣ или субъектѣ—въ чувствахъ *нравственныхъ*, въ чувствахъ добра и зла, 2) степень гармоніи между этимъ внутреннимъ существомъ или субъектомъ вещей и его воплощеніемъ, его формой—въ чувствахъ *эстетическихъ*, въ чувствахъ красоты и безобразія; 3) степень и законы гармоніи между формами или феноменальными воплощеніями субъектовъ—въ чувствахъ *интеллектуальныхъ*, въ формальныхъ чувствахъ истины и лжи, согласія и противорѣчія, и, наконецъ, 4) общую гармонію объекта и субъекта, природы и ея воли въ мірѣ—въ чувствахъ *религіозныхъ*". На почвѣ „объективной переработки чувства человѣческій родъ творитъ искусство, построяетъ общіе принципы нравственной дѣятельности и объективные идеалы личной и общественной жизни". „Поэтому логика есть проявленіе объективнаго чувства и принципа истины, этика—объективнаго чувства и принципа добра, эстетика—объективнаго чувства и принципа красоты" [1]).

Тезисы своей рѣчи проф. Гротъ обосновываетъ аргументами, къ которымъ только можно присоединиться,—тѣмъ болѣе, что выраженное имъ убѣжденіе есть плодъ того обстоятельнаго разсмотрѣнія психологическихъ теорій, какое имъ дано въ его обширномъ трудѣ „Психологія чувствованій". Но для насъ важнѣе отмѣтить, что указанныя положенія Н. Я. Грота построяются именно на почвѣ психологіи Лотце. Самъ Гротъ, впрочемъ, объ этомъ не говоритъ ни въ своей

[1]) Гротъ. Значеніе..., 13, 2, 1, 11, 12.

рѣчи, ни въ „Психологіи чувствованій". Въ послѣдней Лотце поставленъ только наряду съ прочими психологами; хотя относительно его и замѣчается, что „на какихъ-нибудь пятидесяти страничкахъ (разумѣется отдѣлъ о чувствованіяхъ въ Ps. 233—87) Лотце высказываетъ столько здравыхъ и глубокихъ мыслей, сколько у другого писателя не найдешь въ цѣломъ томѣ" [1]), но не видно, чтобы авторъ вообще выдѣлялъ его теорію, какъ наиболѣе правильную. Равнымъ образомъ не упоминается о Лотце и въ рѣчи. Между тѣмъ, содержаніе послѣдней носитъ въ себѣ слѣды несомнѣннаго вліянія Лотце: и общее понятіе о чувствованіяхъ, и отношеніе ихъ къ различнымъ классамъ ощущеній и ихъ объективная значимость—все это изъясняется совершенно въ духѣ Лотцевой философіи и психологіи. Конечно, указывая это, мы не думаемъ предъявлять какія-либо обвиненія автору: и въ деталяхъ своего пониманія объективности чувствованій различныхъ категорій, и въ самомъ обоснованіи мысли объ ихъ объективности и въ общей планомѣрной структурѣ своей опредѣленно и ясно развитой теоріи Гротъ самостоятеленъ, почему, можетъ быть, и не находилъ нужнымъ дѣлать ссылки на другихъ, но все же мы должны подчеркнуть, что основы этой теоріи даны у Лотце. И признавая вмѣстѣ съ русскимъ психологомъ всю важность вопроса объ объективной значимости чувствованій, соглашаясь съ нимъ въ положительномъ его разрѣшеніи, мы вмѣстѣ съ тѣмъ должны признать все великое значеніе и за плодотворными мыслями о томъ же предметѣ, высказанными Лотце.

Въ ученіи Лотце о чувствованіи есть одна деталь, на которую самъ философъ обращаетъ особенное вниманіе, но которая не подчеркнута Гротомъ: это—мысль о специфическомъ содержаніи каждаго чувствованія. По ученію Лотце нѣтъ чувствованія вообще, т. е. удовольствія вообще или неудовольствія вообще, а есть опредѣленныя отдѣльныя чувствованія, опредѣленныя по содержанію своему удовольствія

[1]) Гротъ, Психологія, 325.

и неудовольствія, возникающія по поводу опредѣленныхъ внѣшнихъ или внутреннихъ возбужденій. По Лотце, какъ невозможно ощущать вообще, не ощущая чего нибудь или, правильнѣе, какъ-нибудь, т. е. краснаго или сладкаго, твердаго или теплаго, какъ невозможно это ощущеніе мыслить слабѣйшимъ или сильнѣйшимъ только по степени, точно также нельзя говорить объ удовольствіи, которое было бы наслажденіемъ *вообще*, а не наслажденіемъ *чьмъ-либо*,— было бы наслажденіемъ только большимъ или меньшимъ, мимолетнымъ или продолжительнымъ, но качественно безсодержательнымъ. Каждое удовольствіе и неудовольствіе, какъ специфическое чувство, является непосредственнымъ и нераздѣльнымъ переводомъ той цѣнности, какую содержитъ вотъ этотъ именно опредѣленный случай его возбужденія на языкъ воспріимчивости къ удовольствію. Отсюда Лотце дѣлаетъ два вывода: во первыхъ тотъ, что чувствованія имѣютъ объективную значимость: давая чему-либо оцѣнку, чрезъ удовольствіе или неудовольствіе мы не произвольно дѣлаемъ эту оцѣнку, но вынуждаемся къ тому цѣнностью самихъ вещей; во вторыхъ, тотъ, что есть соотвѣтствіе между градаціей цѣнностей и градаціей чувствованій: есть и высшія и низшія цѣнности, есть высшія и низшія чувствованія. Важное значеніе перваго вывода примѣнительно къ областямъ научной, эстетической, нравственной и религіозной хорошо выяснено проф. Гротомъ въ своей рѣчи. Но не менѣе важенъ для всѣхъ этихъ областей и второй выводъ. Мы отмѣтимъ здѣсь его значеніе для области нравственной. Издавна существуютъ въ этикѣ споры между эвдемонистическими теоріями и теоріями чистаго долга. Исполнять-ли велѣнія нравственнаго закона побуждаясь мотивомъ удовольствія или же только повинуясь долгу, безъ всякой мысли о какомъ-либо удовольствіи, сопровождающемъ это исполненіе, пусть даже это удовольствіе будетъ имѣть видъ высшаго духовнаго удовлетворенія? Эвдемонисты стоятъ за первую половину этой дилеммы, Кантъ—за вторую. Съ точки зрѣнія Лотце, такой дилеммы не существуетъ: „или“ должно быть замѣнено „и“. Подобная дилемма, разъ-

ясняетъ намъ философъ, можетъ имѣть мѣсто только тогда, когда подъ удовольствіемъ понимаютъ удовольствіе вообще, нѣкоторое неопредѣленное по своему содержанію состояніе, одинаково возникающее при самыхъ различныхъ пріятныхъ для субъекта возбужденіяхъ; но она не имѣетъ мѣста, если обратить вниманіе на то, что удовольствія вообще нѣтъ, а есть отдѣльныя опредѣленныя удовольствія, специфически различныя по своему качественному содержанію. На вопросъ, исполнять-ли нравственную заповѣдь только по чувству долга или же изъ-за сопровождающихъ исполненіе пріятныхъ результатовъ,—съ точки зрѣнія Лотце долженъ быть данъ такой отвѣтъ: и потому и по другому побужденію вмѣстѣ, и не только въ силу того, что оба побужденія въ живомъ человѣкѣ нераздѣльны, но и въ силу того, что удовольствіе, испытываемое отъ исполненія нравственнаго долга, есть удовольствіе высшаго порядка, свидѣтельствующее намъ о высшей духовной цѣнности и по своему качеству или содержанію совершенно отличное отъ удовольствій порядка низшаго. Иллюстрируя это примѣромъ, можно сказать: и исполнитель нравственнаго закона и его нарушитель могутъ испытывать отъ дѣлъ своихъ удовольствіе, но, очевидно, удовольствіе это не одного и того же рода: иная сладость грѣха и иная сладость добродѣтели, и совершающій первый, конечно, не будетъ наслаждаться тѣмъ, т. е. такимъ же по качественному содержанію удовольствіемъ, какое сопровождаетъ осуществленіе второй. Естественно, если такой взглядъ на дѣло даетъ Лотце право выступить краснорѣчивымъ и горячимъ апологетомъ христіанскаго ученія о загробномъ блаженствѣ. Онъ иронизируетъ надъ тѣмъ „героизмомъ чистаго разума, который считаетъ свое стремленіе чуть не опозореннымъ, если ему въ качествѣ награды предлагается царство небесное и вѣчное блаженство“. Онъ указываетъ, во первыхъ, на то, что и христіанство требуетъ для достиженія блаженства не меньшихъ жертвъ отъ человѣческаго сердца, чѣмъ какія возлагаются на послѣднее и этимъ самодовольнымъ героизмомъ, и, во вторыхъ, на то, что и автономная ревность къ добродѣтели въ сущности

стремится также къ своему высшему благу, которое оно видитъ въ самоуваженіи или въ удовольствіи отъ благородной гордости: разница только въ томъ, что здѣсь „чопорный и гордый эвдемонизмъ самоуваженія, которое довольствуется само собою“, а тамъ „эвдемонизмъ смиренія, которое, не удовлетворяясь собою, ищетъ своего высшаго блага въ томъ, чтобы оказаться состоятельнымъ не предъ самимъ собою, а предъ Богомъ и снискать Его благоволеніе“ [1]). Разумѣется, было бы заблужденіемъ считать удовольствіе само по себѣ высшею цѣлью человѣческихъ стремленій и основою нравственной дѣятельности, а моральнымъ законамъ приписывать только производную цѣнность, какъ условіямъ удовольствія: напротивъ, стремленіе къ удовольствію само по себѣ лишено моральной цѣнности и если получаетъ таковую, то только по суду совѣсти [2]). Но если и такъ, если, съ другой стороны, нельзя отрицать, что человѣческое сердце, даже и не питая надеждъ на блаженство, способно къ величайшему самопожертвованію, то все же міровоззрѣніе, допускающее, чтобы добродѣтель изчезла безъ возмездія, оказывается, какъ невольно соглашаются и сами автономисты, неполнымъ. И дѣйствительно, безъ высшаго блага нравственное дѣяніе, направленное только къ созданію опредѣленнаго внѣшняго положенія или опредѣленнаго внутренняго состоянія, ничѣмъ не отличалось бы отъ всякаго слѣпого дѣйствія силы природы, кромѣ сопровождающаго его чувства долга: для кого и для чего производится эта работа на безличные законы, это голое производство фактовъ, остается непонятнымъ, а чрезъ это подрывается всякая энергія. Если основою христіанской нравственности служитъ „любовь къ живому Богу, жажда получить одобреніе не отъ себя самихъ, а отъ Него“, то слѣдуетъ сказать что „никогда наука не найдетъ основы болѣе ясной, а жизнь болѣе прочной“. Конечно, у тѣхъ, кто ратуетъ противъ всякаго эвдемонизма, нельзя оспаривать формальнаго права подвести подъ упрекъ въ эвдемонизмѣ также и христіанское ученіе, но, разъясняетъ Лотце, есть эвдемонизмъ и эвдемонизмъ, какъ есть удовольствіе и удовольствіе. Ригористы автономной морали въ томъ и погрѣшаютъ, по убѣжденію нашего философа, что не различаютъ удовольствія по ихъ качественному содержанію, говоря только объ удовольствіи вообще [1]).

[1]) M. III, 358—9. [2]) M. II, 320; pr. 9.

Нельзя отрицать, что въ изложенномъ пунктѣ ученія Лотце о чувствованіи дѣйствительно, если не дается полнаго разрѣшенія проблемы соединимости безкорыстнаго осуществленія добродѣтели по сознанію долга съ надеждою на блаженную награду за ея осуществленіе, то указывается путь къ ея разрѣшенію.

Не будемъ касаться другихъ пунктовъ ученія Лотце, благопріятствующихъ христіанскому вѣросознанію (разсмотрѣніе ихъ войдетъ въ предполагаемое изложеніе ученія нашего философа объ Абсолютномъ и его этики): полагаемъ, что и сказаннаго достаточно, чтобы видѣть не философское только, но и богословское значеніе системы этого мыслителя, и, въ частности, тѣхъ отдѣловъ ея, которые подлежатъ разсмотрѣнію въ предлагаемомъ сочиненіи.

III.

Краткія свѣдѣнія о жизни и дѣятельности Лотце.

Рудольфъ Германъ Лотце, сынъ военнаго врача, родился въ 1817 г. въ Баутценѣ. Среднее образованіе онъ получилъ въ гимназіи г. Циттау, а высшее въ Лейпцигскомъ университетѣ, куда поступилъ въ 1834 г. съ намѣреніемъ посвятить себя, подобно отцу, медицинѣ. Занятія медициной стояли въ необходимой связи съ изученіемъ естественныхъ наукъ. Лотце не только пріобрѣлъ основательныя познанія и въ первой и въ послѣднихъ, но, имѣя среди профессоровъ такихъ выдающихся ученыхъ своего времени, какъ Веберъ, Фолькманъ и Фехнеръ, онъ настолько вообще ориентировался въ установленномъ ими но-

[1]) M. III, 358—9; II, 320—21.

вомъ курсѣ научнаго движенія, что и самъ впослѣдствіи успѣшно выступаетъ новаторомъ по различнымъ вопросамъ; въ частности же теперь именно въ немъ возникаетъ и крѣпнетъ убѣжденіе, что истинный прогрессъ въ этихъ наукахъ возможенъ на почвѣ только точнаго метода, а не натурфилософскихъ спекуляцій. Наряду съ этимъ, въ немъ заявляетъ себя столь же интенсивный интересъ къ философіи. По собственному признанію Лотце [1]), первое, что̀ влекло его къ философіи, это—присущая ему живая склонность къ поэзіи и искусству, фактическимъ выраженіемъ которой служитъ изданный имъ (въ 1840 г.) сборникъ стихотвореній. Отсюда, прежде всего, его особенная любовь къ той области философскаго вѣдѣнія, которая называется эстетикой или философіей прекраснаго и которая не только служитъ предметомъ спеціальныхъ изслѣдованій нашего философа, но и кладетъ сильный специфическій отпечатокъ на все его міросозерцаніе. Новѣйшій біографъ Лотце подчеркиваетъ еще другую личную черту будущаго философа, несомнѣнно также отразившуюся на направленіи его мысли, это—„религіозное самоуглубленіе“, которое проявилось и въ содержаніи его поэзіи и въ самомъ взглядѣ на поэтическое творчество: „всякое поэтическое искусство, говоритъ онъ устами одного героя своей поэмы, приходитъ отъ Бога, имъ живетъ и движется; поэтому не только неправильно изгонять изъ него направленіе къ сверхчувственному, но и невозможно“ [2]). Все это дѣлаетъ понятнымъ, почему и изъ направленій философіи для него наиболѣе симпатичнымъ оказалось идеалистическое, представленное въ великихъ системахъ Фихте, Шеллинга и Гегеля,—впрочемъ, не со всѣми его крайностями (несостоятельность которыхъ обнаруживалась для Лотце уже по несоотвѣтствію ихъ съ данными естественныхъ наукъ), а въ его общихъ тенденціяхъ. Профессоромъ философіи въ Лейпцигѣ въ то время былъ Г. Вейссе. Преподаванію этого „превосходнаго друга и учителя“ Лотце

[1]) Str. 6.

[2]) Wentscher M., Lotze 9, 353.

приписываетъ „рѣшительное и въ своихъ результатахъ навсегда оставшееся для него дорогимъ вліяніе“ на свое философское развитіе [1]). По окончаніи университетскаго курса, въ 1838 г. Лотце получаетъ степень доктора сначала философіи, а потомъ — медицины, съ осени же слѣдующаго 1839 г., въ званіи приватъ-доцента, преподаетъ медицинскія и философскія науки въ Лейпцигскомъ университетѣ. Въ 1842 г. Лотце—уже экстраординарный профессоръ философіи, а въ 1844 году приглашается на философскую каѳедру въ Гёттингенъ, на мѣсто умершаго (въ 1841 г.) Гербарта, каковую занимаетъ до апрѣля 1881 года, когда переходитъ въ Берлинскій университетъ. Въ Берлинѣ, впрочемъ, Лотце прожилъ только около трехъ мѣсяцевъ: 1 іюля 1881 г. онъ скончался отъ болѣзни сердца.

Сорокъ лѣтъ профессорской дѣятельности Лотце посвящено было не только преподаванію, но и неустанному литературному труду. Въ теченіе этого времени почти ежегодно (съ перерывами отъ 2 до 6 лѣтъ, когда подготовлялись Mikrokosmus, Geschichte d. Aesthetik in Deutschland и System d. Philosophie) философъ или издаетъ цѣлое изслѣдованіе, или пишетъ статью для журнала или словаря [2]).

Можно, вмѣстѣ съ проф. Pfleiderer'омъ [3]), различать три фазы въ писательской дѣятельности Лотце, которая, какъ и естественно ожидать, шла по двумъ направленіямъ: естественно-научному, частнѣе, медицинскому и философскому. Первая фаза относится къ сороковымъ и началу пятидесятыхъ годовъ прошлаго столѣтія. Въ это время появились (мы отмѣчаемъ здѣсь только главнѣйшія произведенія): „Metaphysik“ въ 1841, „Allgemeine Pathologie u. Therapie als mechanichen Wissenschaften“, въ 1842 г., „Logik“ въ 1843 г., „Allgemeine Physiologie d. körperlichen Lebens“ въ 1851 г., „Medizinische Psychologie oder Physiologie d. Seele“ въ 1852 г. Къ этому же періоду времени относятся статьи, помѣщенныя

[1]) Str. 6.

[2]) См. хронологическій указатель всего написаннаго Лотце у Rehnisch'a, 109—119.

[3]) Pfleiderer, 7.

въ Handwörterbuch d. Physiologie, изд. R. Wagner'омъ („Leben, Lebenskraft", „Instinkt" „Seele и Seelenleben") и въ нѣкоторыхъ журналахъ: „Bemerkungen über Begriff d. Raumes" (Zeitschrift f. Philosophie u. spekulative Theologie, 1841 г.), „Herbarts Ontologie" (ibid. 1843), „Psychologische Untersuchungen. Ueber d. Stärke d. Vorstellungen (Ztschr. f. Philos. u. ph. Krit. 1853)" „Ueber d. Begriff d. Schönheit" (въ Göttinger Studien. 1845 г.), „Ueber Bedingungen d. Kunstschönheit" (ibid. 1847 г.).

Въ этихъ уже работахъ, которыя въ извѣстномъ смыслѣ могутъ быть названы предуготовительными, ясно выражена главная тенденція философіи Лотце: опредѣлить и въ равной мѣрѣ охранить надлежащія права какъ этико-религіознаго идеализма, такъ и естественно-научнаго реализма. Изъ этихъ работъ наибольшее значеніе имѣетъ „Medizinische Psychologie", по справедливому замѣчанію того же Pfleiderer'а [1]), еще доселѣ „въ высшей степени достойная вниманія книга, въ которой нѣкоторые главные вопросы психологіи обстоятельнѣе и, можетъ быть, яснѣе разработаны, чѣмъ въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ".

Если въ произведеніяхъ перваго періода естественно-научныя и философскія (этико-религіознаго характера) тенденціи выступаютъ параллельно, какъ одинаково сильныя и правомѣрныя, то въ произведеніяхъ второго періода, относящихся къ половинѣ пятидесятыхъ и шестидесятымъ годамъ XIX ст., Лотце стремится связать ихъ въ одно цѣлое, подвести подъ одинъ высшій принципъ. Въ это время имъ написанъ знаменитый „Mikrokosmus... Versuch einer Antropologie", въ 3-хъ томахъ, 1856—1864 г., полемическое (прот. Фихте-Мл.) „Streitschriften", 1857, и „Geschichte d. Aesthetik in Deutschland", 1868 г. Послѣднее сочиненіе, представляющее собою обширный и основательный историко-критическій трудъ, написано по порученію Мюнхенской академіи наукъ для предпринятаго ею большого изданія—„Исторія наукъ въ Германіи", и для характеристики основныхъ воззрѣній Лотце, имѣетъ,хотя и немаловажное, однако все же,по особенностямъ

[1]) Pfleiderer, 8.

своей задачи, меньшее значеніе, чѣмъ первый трудъ, въ полнотѣ излагающій въ его существенныхъ положеніяхъ все міровоззрѣніе Лотце. По своимъ внутреннимъ и внѣшнимъ достоинствамъ—по глубинѣ и возвышенности мыслей, по основательности трактаціи, по всюду проникающему его благородному одушевленію къ защитѣ идеальныхъ цѣнностей и, наконецъ, по изяществу изложенія, „Микрокосмъ" Лотце представляетъ образцовое произведеніе, составляющее, по отзыву Rehnisch'а, украшеніе не только въ спеціально-философской, но и во всей нѣмецко-національной литературѣ: оно можетъ быть поставлено наравнѣ съ „Космосомъ" Гумбольдта и съ „Идеями къ философіи исторіи человѣчества" Гердера [1]). „Ни въ какомъ другомъ его сочиненіи всѣ стороны таланта Лотце не проявились столь полно и цѣлостно, какъ въ этомъ" [2]). Внѣшнимъ поводомъ къ появленію Mikrokosmus'а было предложеніе, сдѣланное нашему философу со стороны книгопродавца Hirzel'а—написать „антропологію и естественную исторію человѣческаго рода"; однако къ этому присоединились и особыя внутреннія побужденія самого Лотце, которыми собственно и обусловлены были планъ и содержаніе новаго труда, можно думать, не вполнѣ совпадавшіе съ намѣреніями книгопродавца - издателя. Лотце озабоченъ былъ, говоритъ M. Wentcher въ своемъ обстоятельномъ обзорѣ исторіи появленія и содержанія трудовъ Лотце, тѣмъ, чтобы „своимъ изслѣдованіямъ, которыя доселѣ почти исключительно были посвящены естественно-научнымъ основамъ жизни, дать нѣкоторое восполненіе, въ которомъ должно быть обращено вниманіе на нравственно-религіозную сторону человѣческой жизни и ея проявленіе въ исторіи. Такое восполненіе должно было представляться тѣмъ необходимѣе, что собственная позиція Лотце въ его прежнихъ сочиненіяхъ, именно его выступленія противъ жизненной силы и за „механическое природопониманіе", существеннымъ образомъ (хотя и вопреки намѣреніямъ автора) содѣйствали тому, чтобы усилить ма-

[1]) Rehnisch, 103. [2]) Rehnisch, 98.

теріалистическія наклонности и предразсудки вѣка. Теперь матеріализмъ необычайно распространился и прямо сдѣлался силою“ [1]). Дѣйствительно, какъ констатируетъ самъ Лотце, теперь „большую часть нашихъ современниковъ одушевляетъ глубокая ненависть ко всему, что называется духомъ, и даже тамъ, гдѣ ссылка на какой нибудь принципъ, который ему (духу) подобенъ, не противорѣчитъ никакому ихъ научному постуляту, они, тѣмъ не менѣе, съ негодованіемъ отвращаются отъ него, чтобы съ удовольствіемъ пожирать пыль и съ восторгомъ считать себя произведеніемъ слѣпѣйшей и неразумнѣйшей необходимости“ [2]). Если это замѣчаніе высказано было Лотце въ 2 Mt., т. е. 23 года спустя по выходѣ въ свѣтъ I т. „Микрокосма“, то не менѣе, конечно, оно было приложимо и ко времени появленія этого труда, когда, какъ отмѣчается въ предисловіи къ послѣднему, дальнѣйшіе успѣхи механической науки грозили „микрокосму человѣческаго существа“, вслѣдствіе „широкаго распространенія матеріалистическихъ взглядовъ, которымъ хотѣлось бы свести всю духовную жизнь къ слѣпому дѣйствію тѣлеснаго механизма“ [3]). Лотце и ранѣе выступалъ противъ матеріализма и противъ крайностей примѣненія механической точки зрѣнія ко всей области дѣйствительнаго міра, тогда какъ она примѣнима только къ *одной* сторонѣ послѣдняго, каковая, притомъ, не заключаетъ еще въ себѣ истинной дѣйствительности; и ранѣе Лотце указывалъ, что только въ идеалистическомъ міровоззрѣніи дается истинный образъ міра; но всѣ такія его выступленія и указанія носили характеръ частныхъ, попутно брошенныхъ мнѣній, внутренняя связь которыхъ съ проводимымъ тѣмъ же Лотце „механическимъ природопониманіемъ“, еще оставалась не выясненною, и которыя, поэтому, могли казаться безпочвенными. Самъ философъ признаетъ, что его средняя между двумя противоположными взглядами позиція казалась столь неопредѣленною, что мнѣнія его каждою изъ крайнихъ сторонъ истолковывались въ свою пользу.

[1]) Wentcher M. Lotze, 216—7. [2]) 2 Mt. 448. [3]) M. I, XIV.

Теперь, издавая свой „Mikrokosmus“, онъ ясно и опредѣленно заявляетъ, что вовсе не хотѣлъ своимъ посредничествомъ дѣлать уступки то тому, то другому изъ крайнихъ взглядовъ, почему задачею своего новаго труда ставитъ выяснить, что, хотя механизмъ безъизъятно распространенъ во вселенной, однако роль, какую онъ долженъ выполнить въ мірозданіи, имѣетъ подчиненное значеніе. Но выясняя это подчиненное значеніе, Лотце, конечно, долженъ былъ выяснить и тѣ начала, которымъ подчиненъ механизмъ, т. е. высшія идеальныя цѣнности, объединяемыя въ Богѣ. Поэтому полная задача Mikrokosmus'а состояла въ раскрытіи и обоснованіи идеалистическаго міровоззрѣнія этико-религіознаго характера: излюбленнымъ отъ юности мыслямъ и убѣжденіямъ, ранѣе только фрагментарно и перспективно высказываемымъ, философъ, имѣя въ виду и данныя новѣйшаго естествознанія, хочетъ дать систематическое выраженіе и завершеніе. Задача же эта осуществляется Лотце не съ теоретическою цѣлью, а съ жизненною—съ тѣмъ, чтобы дать отвѣтъ на вопросы: какое значеніе имѣетъ человѣкъ и человѣческая жизнь, какъ съ постоянными ея явленіями, такъ и съ измѣнчивымъ ходомъ ея исторіи, въ великомъ цѣломъ природы, постоянныя вліянія которой мы, благодаря результатамъ новѣйшей науки, чувствуемъ на себѣ теперь болѣе, чѣмъ когда-либо [1]),—что, конечно, стоитъ въ соотвѣтствіи съ заглавіемъ сочиненія.

Къ послѣднему—третьему періоду литературной дѣятельности Лотце принадлежитъ его „System d. Philosophie“, первая часть которой—Logik (въ трехъ книгахъ) вышла въ свѣтъ въ 1874 г., а вторая—Metaphysik (тоже въ трехъ книгахъ)—въ 1879 г. Въ этомъ трудѣ Лотце имѣлъ въ виду представить въ надлежащей полнотѣ, научной обоснованности и стройной системѣ мысли, составляющія итогъ его научно-философской дѣятельности, и тѣмъ дать своему міровоззрѣнію окончательный видъ. Но, къ сожалѣнію, за смертью философа, трудъ этотъ остался незаконченнымъ, именно,

[1]) M. I, XV—XVI.

какъ уже отмѣчалось выше, мы не имѣемъ отъ Лотце третьей части его „Системы философіи“, части самой интересной и самой важной, которую онъ, какъ видно изъ предисловія ко 2-й части — Метафизикѣ, намѣренъ былъ посвятить вопросамъ этики, эстетики и философіи религіи, т. е. тѣмъ именно вопросамъ, которые имѣютъ кардинальное значеніе въ его философіи.

Своею профессорскою и литературною дѣятельностью Лотце выполнилъ миссію, за которой справедливо признается историческое значеніе. Начало этой дѣятельности падаетъ на тѣ годы прошлаго столѣтія, когда въ направленіи умовъ произошла реакція. Звѣзда идеализма, нашедшаго свое блестящее и завершительное выраженіе въ системѣ Гегеля, начала меркнуть, и на смѣну ему смѣло поднялъ свою голову матеріализмъ, подъ водительствомъ Бюхнера разрѣшавшій всѣ міровыя загадки ученіемъ о силѣ и матеріи и выступавшій подъ знаменемъ импонирующаго всѣмъ своими успѣхами естествознанія, которое противопоставляло себя философіи. Естественно, если, вмѣстѣ съ отвращеніемъ къ идеализму, начало распространяться отвращеніе къ философіи вообще, и не только въ обществѣ, но и въ университетахъ [1]). Такое антифилософское настроеніе было сильно еще въ 70-хъ годахъ прошлаго вѣка, какъ о томъ свидѣтельствуетъ Фалькенбергъ. Свою послѣднюю статью о Лотце онъ начинаетъ личнымъ воспоминаніемъ о годахъ своего студенчества. Когда Фалькенбергъ, прослушавъ въ теченіе лѣтняго семестра 1874 г. курсы философіи у профессоровъ университета въ Галле, въ октябрѣ пріѣхалъ въ Эрлангенъ и тамъ записался также какъ „studiosus philosophiae“, то вносившему его въ списокъ проректору, химику по спеціальности, было совершенно непонятно, чтобы кто-нибудь могъ посвятить себя философіи. „Что я вижу? Философіи?“ вскричалъ онъ съ ужасомъ и негодованіемъ. „Спекулятивной философіи? Да это невозможно: вѣдь она уже давно умерла“.

[1]) Подробнѣе объ этомъ у Kronenberg'a, № 79, 1—3 ср. Pfleiderer, 4; Caspari, 2.

Дѣйствительно, замѣчаетъ Фалькенбергъ, и тогда еще господствовалъ матеріализмъ, которому „новая вѣра“ Штрауса прибавляла новыхъ вѣрующихъ [1]). Тѣмъ болѣе преобладало такое антифилософское и матеріалистическое направленіе въ началѣ ученой дѣятельности Лотце. Поэтому ему справедливо и ставится въ заслугу, что, когда съ паденіемъ престижа гегелевской системы пошатнулся престижъ и философіи, а вокругъ бушевалъ приливъ матеріалистическихъ волнъ,—въ это-то „худшее время упадка и робкаго отступленія“ Лотце явился вождемъ въ борьбѣ за права и честь философіи среди своихъ современниковъ: онъ „мужественно и рѣшительно поднялъ валявшееся, можно сказать, въ пыли знамя царицы наукъ“, бодро понесъ его и столь высоко его поставилъ, что за нимъ также и другіе философы „снова почувствовали мужество и довѣріе къ себѣ“ [2]). Едва ли кто другой, кромѣ Лотце, и могъ съ такимъ успѣхомъ возстановить престижъ философіи и въ академическихъ кругахъ и въ обществѣ. Для выполненія такой задачи требовалась не только философская, но и естественно-научная компетентность: нужно было не только положительно выяснить значеніе философіи и ея права, но и опровергнуть нападки на нее со стороны представителей естественно-научнаго матеріализма, а съ послѣднимъ борьба тогда только могла быть успѣшна, если борющійся былъ въ курсѣ дѣла и въ области естественно-научной, могъ располагать тѣмъ же оружіемъ и тѣми же методами, какіе были въ рукахъ противниковъ. Этимъ условіямъ борьбы за философію противъ матеріализма и могъ болѣе, чѣмъ кто-либо другой, удовлетворять Лотце, равномѣрно получившій философское и естественно-научное образованіе и въ своей научно-философской дѣятельности заявившій одинаковую компетентность въ той и другой области вѣдѣнія. Неудивительно, если, при такой компетентности, а вмѣстѣ при силѣ его ума и таланта, Лотце, по заявленію одного ученика его, въ теченіе многихъ годовъ, „и устно и особенно письменно—да-

[1]) Falckenberg, H. Lotze, s. Verhältnis, 37. [2]) Pfleiderer, 4.

леко за предѣлами тѣснаго круга учениковъ и знакомыхъ—былъ для весьма многихъ превосходнѣйшимъ учителемъ и вождемъ въ философской области", „для насъ и между нами современниками былъ великимъ въ философіи" [1]). И если философія болѣе, чѣмъ какая другая наука, нуждается въ авторитетныхъ вождяхъ, въ которыхъ концентрируется широкій потокъ мыслей, принадлежащій философствующимъ умамъ, причемъ партійная борьба, благодаря такимъ людямъ, проходитъ болѣе мирно, такъ какъ разныя стороны сходятся въ общемъ признаніи ихъ трудовъ и заслугъ и болѣе правильно происходитъ обмѣнъ противоположныхъ взглядовъ, благодаря которому совершается развитіе науки,—то такимъ философскимъ вождемъ въ теченіе многихъ лѣтъ, говоритъ другой ученикъ, былъ Германъ Лотце, который, вмѣстѣ съ тѣмъ, послѣ Гегеля, Шеллинга, Гербарта и Шопенгауэра, былъ единственнымъ выдающимся профессоромъ, сумѣвшимъ собрать около себя большой кругъ воодушевленныхъ и горячихъ приверженцевъ и почитателей [2]).

О достоинствахъ и успѣхѣ его устнаго преподаванія намъ свидѣтельствуютъ его бывшіе и доселѣ еще здравствующіе слушатели. Слушавшій его въ 1871 г. нашъ отечественный философъ проф. М. И. Каринскій отмѣчаетъ въ своемъ „Критическомъ обзорѣ и послѣдняго періода германской философіи", что „Лотце всѣми признается однимъ изъ самыхъ замѣчательныхъ (если не самымъ замѣчательнымъ) мыслителей нашего времени въ Германіи; онъ и понынѣ состоитъ профессоромъ Гёттингенскаго университета и собираетъ въ своей аудиторіи едва-ли не столько-же слушателей, сколько имѣетъ въ Іенѣ Куно-Фишеръ, хотя Лотце и не отличается тѣми особенностями таланта преподаванія, которыя производятъ такой сильный эффектъ при чтеніяхъ Куно-Фишера" [3]). Равнымъ образомъ и слушавшій его двумя годами позже извѣстный историкъ философіи проф. Фалькенбергъ свидѣтельствуетъ о томъ „искреннемъ по-

[1]) Pfleiderer, 3—4.
[2]) Caspari, 2—3. [3]) Проф. М. И. Каринскій, 194.

чтеніи, какое оказывали Лотце и многочисленные слушатели и весь Гёттингенъ". Самъ онъ считаетъ за „высокое счастіе", что ему пришлось прослушать два семестра этого „выдающагося систематика", который „умѣлъ насъ приковывать къ себѣ тихимъ теченіемъ рѣчи, наполнять уваженіемъ къ точности изслѣдованія и доводить до высшаго пониманія" [1]). „Мягкими, но строго-научно, даже до педантизма обстоятельно взвѣшенными и со всѣхъ сторонъ критически проясненными были его сужденія", свидѣтельствуетъ о Лотце третій слушатель—проф. Каспари: „рельефное выраженіе этого благороднаго и честнаго образа мыслей мы находимъ въ композиціи и изложеніи его сочиненій",—изложеніи, которое обычно умѣютъ достаточно цѣнить только знатоки и спеціалисты. Познанія Лотце, соотвѣтственно ходу его занятій, были чрезвычайно обширны. Онъ былъ всюду „дома", а въ своемъ тѣсномъ кругу одинаково интересно и поучительно бесѣдовалъ и по вопросамъ филологіи и искусства, и по вопросамъ преподаванія и воспитанія и о трудныхъ проблемахъ философіи. „Его благородная, возбуждающая, скромная и располагающая къ себѣ личность останется незабвенною для всѣхъ, кто входилъ въ какія-либо сношенія съ этимъ превосходнымъ мужемъ. Лотце не хотѣлъ блестѣть внѣшностью и выступать съ важностью; никогда не ставилъ онъ своей личности выше дѣла; ничто не было такъ далеко отъ него, какъ честолюбіе и ученое высокомѣріе" [2]).

Таковъ онъ былъ какъ профессоръ и въ личныхъ отношеніяхъ съ учениками. Но вліяніе Лотце, какъ уже было сказано, распространялось и за предѣлы круга его непосредственныхъ слушателей и собесѣдниковъ, именно благодаря его писательской дѣятельности. Фалькенбергъ заявляетъ, что во время его студенчества Лотце „былъ одинъ изъ немногихъ философовъ, которые читались и читались съ жаромъ и радостнымъ сочувствіемъ. Хотя у кого была жажда до трагическихъ потрясеній, тотъ хватался за Шопенгауэра,

[1]) Falckenberg, ibid. 37. [2]) Caspari, 3—4.

однако въ широкихъ кругахъ какъ образованнаго, такъ и ученаго міра привѣтствовалось какъ спасеніе, что Лотце, въ естественныхъ наукахъ изслѣдователь-спеціалистъ, а не случайный только любитель, воздвигъ, не вопреки результатамъ точной науки, но восходя отъ нихъ, идеалистическое міровоззрѣніе, которое приводило новыхъ друзей долгое время пренебрегаемой философіи. Онъ завоевалъ сердца современниковъ своимъ трехтомнымъ „Микрокосмомъ“, этимъ странствованіемъ чрезъ область антропологіи (въ самомъ широкомъ смыслѣ), начинающимся съ души и тѣла и ихъ взаимоотношенія, продолжающимся глубокомысленной философіей исторіи и заканчивающимся высотами метафизики и философіи религіи“. Немногія сочиненія нашли такое широкое распространеніе, какъ эта прекрасная книга“ [1]). Другихъ изслѣдователей привлекаетъ къ сочиненіямъ Лотце не только изумительная полнота знаній въ разнообразнѣйшихъ областяхъ науки, находчивость въ доказательствахъ и прямо классическій стиль его рѣчи, по которому онъ стоитъ „въ ряду корифеевъ нашей умственной аристократіи“, но и „спокойная, чисто фактическая метода его полемики, его тонкочувствующая, привлекающая личность, которая всегда заботится только о разъясненіи спорныхъ точекъ зрѣнія“ [2]). Сопоставляя Лотце съ Гердеромъ, находятъ, что, если первый не ставитъ, на мѣсто спокойно идущихъ, связныхъ разсужденій, полныхъ чувства восклицаній, какъ это часто случается у второго, то, тѣмъ не менѣе, онъ стремится къ тому, чтобы выяснить, защитить и часто даже съ помощью тонкихъ метафизическихъ дедукцій оправдать точку зрѣнія чувствующаго сердца, которая вмѣстѣ съ тѣмъ есть большею частію и точка зрѣнія безпристрастнаго наблюдателя. Отсюда Лотце далекъ отъ того, чтобы всюду съ чисто логическою остротою отграничивать мысли, по возможности антитетически противопоставлять ихъ, располагать ихъ въ правильные, слѣдующіе только одному направленію ряды, но, подобно поэту, даетъ имъ мягкія очертанія и старается прежде всего о томъ, чтобы

[1]) Falckenberg, ibid. 37—8. [2]) Achelis, Lotze's Ph., 1.

измѣненія во взглядѣ на предметы обозначить посредствомъ тѣхъ нѣжныхъ измѣненій чувства, какія отсюда вытекаютъ [1]). Въ своемъ „Микрокосмѣ“ онъ прямо заявляетъ, что болѣе всего озабоченъ тѣмъ, чтобы установить личное отношеніе къ сердцу читателя и „чрезъ разъясненіе какой-нибудь темноты, рѣшеніе какого-нибудь сомнѣнія, открытіе какого-нибудь новаго горизонта, успокоить, облегчить и утѣшить чье-либо удрученное сердце“ [2]). Отсюда, именно въ „Микрокосмѣ“ изложеніе у Лотце, по общему признанію, получаетъ особенную прелесть, почему это образцовое произведеніе читается съ постояннымъ интересомъ и наслажденіемъ. Но съ этою привлекательною стороною въ изложеніи Лотце неизбѣжно связана и сторона невыгодная—съ точки зрѣнія логической точности, систематичности, разчлененности и планомѣрности. Какъ вообще у философовъ идеалистически-созерцательнаго типа, съ поэтическимъ складомъ, у Лотце въ его изложеніи—и это нужно сказать не объ одномъ только „Микрокосмѣ“—синтезъ преобладаетъ надъ анализомъ, полные идеальнаго смысла и проникнутые чувствомъ образы не легко укладываются въ сухія рамки логическихъ опредѣленій, расположенныхъ по строгому плану. Полносодержательность идей и трудность представить ее въ логически расчлененномъ видѣ имѣютъ своимъ послѣдствіемъ то, что, во первыхъ, мысли свои Лотце излагаетъ обычно въ періодической рѣчи, въ которой старается охватить по возможности полнѣе всѣ признаки и всѣ отношенія трактуемаго предмета и въ которой, кстати сказать, онъ является образцовымъ стилистомъ, и, во вторыхъ, такъ какъ охватить таковые ему не всегда удается, онъ объ одномъ и томъ же предметѣ говоритъ неоднократно, раскрывая послѣдній, при этомъ, почти всякій разъ съ новой стороны; и это мы видимъ не только въ его различныхъ сочиненіяхъ, но и въ одномъ и томъ же, иногда даже на одной страницѣ. На ясности и послѣдовательности трактаціи такія свойства изложенія отражаются столь невыгодно, что

[1]) Kronenberg, № 83, 5. [2]) M. III, 459.

иногда требуется особенная сосредоточенность и освѣдомленность въ основахъ міросозерцанія Лотце для того, чтобы установить нить, связующую ходъ мыслей философа.

Отмѣтить особенности Лотцева изложенія мы считаемъ необходимымъ потому, что онѣ неизбѣжно отражаются и на излагателяхъ его ученія. Конечно, излагающій ученіе Лотце ставитъ себѣ задачею воспроизвести въ связномъ видѣ всѣ мысли философа, касающіяся извѣстнаго предмета, а для этого онъ долженъ имѣть въ виду всѣ варіаціи его разсужденій объ этомъ предметѣ. Но такъ какъ оригинальная, одушевленная рѣчь и классическій стиль автора не можетъ не затронуть въ положительную сторону читателя и излагателя его ученія и такъ какъ, съ другой стороны, фразеологіи Лотце, по справедливому замѣчанію Рибо [1]), нельзя измѣнить, не искажая смысла его доктрины, то естественно, если излагающіе ученіе Лотце не ограничиваются сухимъ перечнемъ его научно-философскихъ положеній, а желаютъ воспроизвести послѣднія по возможности ближе къ указаннымъ особенностямъ трактаціи Лотце; тѣмъ болѣе, что не всякому нравится,—да это и довольно трудно,—вкладывать живую, проникнутую чувствомъ и ярко отражающую личность писателя, рѣчь въ Прокрустово ложе сухихъ, безцвѣтныхъ и безличныхъ тезисовъ. Авторъ настоящей книги, заботясь о полнотѣ изложенія ученія Лотце по существу его содержанія, также позволилъ себѣ сохранить по возможности и форму, въ какой это содержаніе представлено у Лотце и которая столь характерна для философско-литературной физіогноміи послѣдняго.

IV.

Отношеніе Лотце къ предшествующимъ философамъ.

а) *Лотце о своемъ отношеніи къ предшественникамъ.* О своемъ отношеніи къ предшествующимъ философамъ самъ

[1]) Рибо. Современная германская психологія (перев. со 2-го франц. изд. Л. Ройзмана, СПБ. 1895), 64.

Лотце, какъ уже отмѣчено, говоритъ, что первое побужденіе къ философіи дала ему отличавшая его живая склонность къ поэзіи и искусству, причемъ влеченіе это нашло свое удовлетвореніе не въ системѣ Гербарта, въ зависимость отъ котораго нерѣдко ставили нашего философа, но въ великомъ кругу тѣхъ воззрѣній, которыя, благодаря Фихте, Шелленгу и Гегелю, въ развитіи своемъ представляли собою скорѣе характерный родъ умонастроенія образованныхъ классовъ, чѣмъ одну систематически завершенную дисциплину, почему и давали Лотце необходимую свободу для сомнѣнія. Если чье-либо вліяніе въ данномъ отношеніи было для него рѣшительнымъ и навсегда оставившимъ свои слѣды, то, какъ также уже было упомянуто выше,—вліяніе его учителя Вейссе: ему, говоритъ онъ, я обязанъ многимъ,—„какъ бы мало замѣтно ни было это отношеніе изъ моей позднѣйшей дѣятельности“,—обязанъ не только возбужденіями къ болѣе широкимъ сферамъ изслѣдованія,но и положительнымъ пріобрѣтеніемъ—въ видѣ опредѣленнаго „круга мыслей“ которому Лотце остался вѣренъ во всю послѣдующую жизнь. Занятія медициною ставили Лотце въ необходимость изучать и естественныя науки, а это, съ одной стороны, дало ему возможность проникнуть въ несостоятельность философскихъ взглядовъ Гегеля, а съ другой, придти къ тѣмъ мыслямъ, которыя и дали поводъ ставить его философію въ особенную зависимость отъ Гербарта. Такую зависимость самъ Лотце рѣшительно отвергаетъ. Тѣ мысли, говоритъ онъ, которыя считаются гербартовскими, на самомъ дѣлѣ получили свой генезисъ не столько отъ Гербарта, сколько изъ физики [1]).

Приведенное собственное заявленіе Лотце, соотвѣтствуя дѣйствительному положенію вещей, какъ оно представляется изъ самаго содержанія его сочиненій, даетъ и прямой ключъ къ уясненію генезиса его философіи. Философія его—плодъ вполнѣ оригинальнаго творчества, изнесенный изъ глубинъ духа этого выдающагося мысли-

[1]) Str. 6—7.

теля. Подобно тому, какъ душевная жизнь во всѣхъ ея проявленіяхъ представляетъ собою, по ученію нашего философа, только многообразную и специфическую реакцію *самой* души, взятой въ цѣломъ, на многочисленныя внѣшнія и внутреннія воздѣйствія, при чемъ воздѣйствія эти не только не входятъ въ готовомъ видѣ въ душу, но по природѣ своей диспаратны съ реакціей, такъ и философское міросозерцаніе Лотце является только оригинальной реакціей его проникнутаго благороднымъ идеализмомъ духа, всегда не съ одною только проницательностью мысли, но и со всею глубиною чувства и съ неослабѣвающею интенсивностью нравственной тенденціи, реагирующаго на тѣ воздѣйствія, какія онъ встрѣчалъ въ окружающей его научно-философской атмосферѣ и изъ которыхъ ни одно, можно сказать, не входило неизмѣненнымъ, какъ готовый вкладъ, въ его философское міросозерцаніе. Трудно, поэтому, генезисъ его философіи выяснять чрезъ историческое предпоставленіе ей предшествующихъ мыслителей, оказавшихъ вліяніе на Лотце. Даже и признаваемое самимъ Лотце вліяніе учителя его Вейссе выступаетъ, по собственнымъ словамъ Лотце, слишкомъ мало замѣтно въ позднѣйшей дѣятельности послѣдняго; тѣмъ болѣе это нужно сказать о другихъ философахъ. Внѣшнимъ показателемъ этихъ внутреннихъ отношеній можетъ служить то обстоятельство, что Лотце при систематическомъ изложеніи своихъ взглядовъ рѣдко дѣлаетъ прямыя и точныя ссылки на своихъ предшественниковъ: онъ имѣетъ дѣло со взглядами, а не съ лицами,—притомъ, болѣе со взглядами, характерными для *цѣлаго круга* лицъ извѣстнаго направленія, чѣмъ принадлежащими *одному* лицу; да и самые взгляды эти интересны для него лишь въ видахъ выясненія собственныхъ мыслей, а не въ качествѣ готоваго матеріала для построенія своей системы. Естественно, если изслѣдователи разныхъ отдѣловъ философіи Лотце, когда хотятъ выяснить его отношеніе къ другимъ мыслителямъ вынуждаются дѣлать только сопоставленіе его съ послѣдними, констатируя, притомъ несогласно, сходство или различіе его по

отношенію къ нимъ, но не отваживаясь утверждать зависимость. Естественно также, что при установкѣ этой связи Лотце съ предшествующими ему философами прежде всего должны быть приняты во вниманіе тѣ мѣста изъ его сочиненій, гдѣ онъ самъ ставитъ себя въ положительное или отрицательное отношеніе къ своимъ предшественникамъ.

б) *Отношеніе Лотце къ Канту.* Трудно съ полною опредѣленностью установить зависимость Лотце отъ Канта, въ ученіи котораго имѣютъ свой корень системы Фихте, Шеллинга и Гегеля и къ которому, поэтому, и нашъ философъ долженъ былъ стать въ то или иное отношеніе. Одни утверждаютъ, что Лотце „никогда въ познавательно-критическомъ методѣ не удалялся очень отъ Канта“ [1]), что „въ вопросѣ о самомъ происхожденіи метафизическаго знанія Лотце ближе, чѣмъ кто-либо другой изъ наиболѣе замѣчательныхъ мыслителей послѣ-кантовскаго періода, стоитъ къ Канту“ [2]). Другіе, напротивъ, считаютъ его „предкантіанцемъ послѣ Канта“ и „архидогматикомъ“ [3]). Нужно сказать, что и для того и для другого взгляда есть основанія. Если взять отдѣльные пункты философіи Канта, то у Лотце можно найти достаточно соприкосновенія съ послѣднимъ. Такъ, подобно Канту, Лотце необходимымъ условіемъ истиннаго знанія считаетъ раскрытіе необходимыхъ предположеній о бытіи, заложенныхъ въ самой природѣ нашей мысли и признаваемыхъ апріорными, утверждаетъ примать практическаго разума предъ теоретическимъ; раздѣляетъ онъ также и нѣкоторыя другія мысли Канта изъ его „Критики чистаго разума“, „Критики силы сужденія“ и „Религіи въ границахъ одного только разума“. Однако, за всѣмъ этимъ согласіемъ въ однихъ частныхъ пунктахъ, не менѣе явственно выступаетъ разногласіе въ другихъ, детально и указываемыхъ изслѣдователями [4]). Не входя въ подробности, мы въ настоящемъ случаѣ отмѣтимъ

[1]) Caspari, 34. [2]) Проф. М. И. Каринскій, 167.
[3]) Ср. Falckenberg, H. Lotze, sein Verhältniss —, 46,
[4]) Ср. Hartmann, 17—8; Falckenberg, 46—9; М. И. Каринскій, 173 и особенно статью Koppelmann'a.

только *принципіальное* расхожденіе Лотце съ Кантомъ въ двухъ основныхъ пунктахъ. Во первыхъ, если Кантъ считаетъ безусловно необходимымъ предварять всякое метафизическое изслѣдованіе гносеологіей или, точнѣе, критикой разума, то Лотце, какъ мы будемъ имѣть случай говорить подробнѣе ниже, держится совершенно противоположнаго взгляда. Во вторыхъ, Лотце не раздѣляетъ взгляда Канта на невозможность метафизики: подобно великимъ представителямъ послѣкантовскаго идеализма, и онъ создаетъ цѣлую метафизическую систему. При этомъ, среди другихъ метафизическихъ опытовъ послѣ Канта, его система характерно отличается тѣмъ, что онъ, построяя ее, хочетъ дать завершеніе „коперниковской" точкѣ зрѣнія Канта. Такъ какъ при обычномъ предположеніи, что наши познанія должны сообразоваться съ предметами, задача метафизики не разрѣшается, то Кантъ пробуетъ разрѣшить ее при допущеніи обратнаго предположенія, что предметы должны сообразоваться со свойствами нашей способности познанія. Это приводитъ его къ ученію объ апріорныхъ формахъ чувственнаго и разсудочнаго познанія, о познаваемости для насъ и во внѣшнемъ и во внутреннемъ мірѣ только явленій, а не вещей въ себѣ, и о всеобщности и необходимости какъ синонимахъ объективности нашихъ познаній: все, что за предѣлами міра явленій, недоступно нашему познанію, какъ напр., даже наша душа сама по себѣ, и все, что въ области познаваемаго не носитъ черты всеобщности и необходимости—субъективно, какъ напр., содержаніе нашихъ ощущеній. Раздѣляя этотъ взглядъ въ нѣкоторой его части, Лотце несогласенъ, однако, признавать непознаваемость нашей души по ея существу, невозможность вообще метафизическаго знанія и субъективность чувственныхъ представленій. Въ этомъ случаѣ онъ основывается на такихъ положеніяхъ, которыя представляютъ собою вышеупомянутое завершеніе „коперниковской" точки зрѣнія Канта. Проблема метафизическаго познанія не потому только не поддается рѣшенію, что, какъ говоритъ Кантъ, ставится требованіе согласовать наши познанія съ предметами, а не

наоборотъ, но и потому, что держатся ложнаго предубѣжденія, будто бы наше познаніе существуетъ только для того, чтобы отражать въ нашемъ сознаніи вещи, такъ, какъ онѣ существуютъ въ дѣйствительности. Почему не перевернуть этого отношенія между познаніемъ и внѣшнимъ бытіемъ? Не познаніе наше есть средство—отображать съ возможною точностью міръ внѣшнихъ объектовъ, а послѣдній является средствомъ путемъ разнообразныхъ воздѣйствій вызывать въ насъ самоцѣнный міръ представленій и связанныхъ съ ними внутреннихъ состояній. Этотъ внутренній міръ не только представляетъ собою часть истинной дѣйствительности, но по нему мы можемъ судить о свойствахъ истинной дѣйствительности вообще. Истинное бытіе и есть міръ субъективности, бытіе внутри духа, и реальны только духовныя существа; что же касается міра объективнаго, то его назначеніе—возбуждать только въ духовныхъ существахъ означенные субъективные процессы. Если Кантъ, отнеся на долю субъекта всѣ квалификаціи объективнаго, видѣлъ, однако, въ такихъ квалификаціяхъ только средство доступнаго человѣку постиженія объекта, то авторъ „Микрокосма" идетъ далѣе: онъ видитъ въ нихъ уже не средства, а цѣль, къ которой направлено воздѣйствіе объектовъ, только въ мірѣ субъективныхъ процессовъ превращающееся изъ простого бываніе „въ явленіе истинно сущаго".

Но характернѣе всего различіе между Кантомъ и Лотце въ вопросахъ гносеологіи. Здѣсь мы должны войти въ нѣкоторыя подробности гносеологіи послѣдняго, именно выяснить его ученіе **объ основныхъ предположеніяхъ разума.**

Кантъ въ основу философскаго изслѣдованія ставитъ гносеологію—„Критику чистаго разума". Предвареніе гносеологическими изысканіями метафизическихъ, логическихъ, этическихъ и проч. разсужденій стало послѣ Канта обычнымъ, можно сказать, даже обязательнымъ, дѣломъ въ области философіи. Лотце уже въ первомъ своемъ философскомъ трудѣ—Метафизикѣ 1841 года становится на совершенно противоположную точку зрѣнія. „Можетъ казаться, говоритъ онъ, будто бы всякому примѣненію познанія въ отношеніи

къ вещамъ должно предшествовать знаніе цѣнности такого познанія и способности къ нему, будто бы требуется критика разума, которая чрезъ простое наблюденіе того, что въ насъ происходитъ, обнаруживала бы дѣйствительныя движенія мысли и указывала бы имъ границы ихъ значимости... Но въ дѣйствительности весь вопросъ объ истинѣ вещей, или критика разума, есть вопросъ, не предшествующій метафизикѣ, а имманентный ей: нельзя сперва говорить объ отношеніи духа къ вещамъ, чтобы потомъ сказать о вещахъ то, что имъ, соотвѣтственно этому отношенію, можетъ быть приложено; но должно сначала говорить объ отношеніи объективнаго другъ къ другу такъ, какъ опредѣляется это чрезъ закономѣрность познанія, и этому положенію подчинить отношеніе между нами и вещами уже какъ спеціальный случай“ [1]). Этому же взгляду Лотце остается вѣренъ и въ своихъ позднѣйшихъ трудахъ, именно въ своей „Системѣ философіи“. И здѣсь онъ отказывается отъ предварительныхъ изысканій по теоріи познанія, потому, что, какъ говоритъ онъ, „слишкомъ много, по моему убѣжденію, теперь въ этомъ направленіи столь же безплодно, сколь съ неосновательными претензіями, наработано... Полное претензій занятіе теоріями познанія, напротивъ, очень рѣдко приводило къ дѣйствительному пріобрѣтенію, и даже не само изобрѣтало методы, съ какими поддерживала себя безпредметная спекуляція; напротивъ, именно задачи вынуждали находить методы рѣшенія ихъ: вѣдь скучно постоянно точить ножъ, если имъ ничего не думаютъ рѣзать... Каждый долженъ допустить въ концѣ концовъ, что объ истинѣ и способности къ истинѣ нашего познанія мы не можемъ достигнуть никакого независимаго отъ самого нашего же познанія приговора: само оно должно опредѣлить границы своей компетенціи... Чтобы рѣшить, какъ далеко оно можетъ довѣрять себѣ въ своемъ сужденіи о природѣ дѣйствительнаго, оно должно выяснить себѣ, что собственно оно должно утверждать, въ постоянномъ согласіи съ самимъ собою, объ этой дѣйствительности. Только содержаніе этихъ необходимыхъ предположеній, которыми опредѣляется понятіе дѣйствительнаго, служащее проблемою, можетъ уполномочить насъ судить о дальнѣйшемъ отношеніи разума къ этому его предмету, т. е. или утверждать непознаваемость конкретной природы предмета, или также, по связи всѣхъ мыслей, показать полную безпредметность произведеннаго разумомъ понятія вещи, или, наконецъ, съ вѣрою, не требующею дальнѣйшаго доказательства, утвердиться на этомъ понятіи въ опредѣленномъ самимъ разумомъ смыслѣ“ [1]). Вотъ почему Лотце и находитъ въ дѣйствительности совершенно невыполнимою задачу „Критики чистаго разума“ Канта: „совершенно невозможно, говоритъ нашъ философъ, опредѣлить границы, внутри которыхъ разумъ можетъ имѣть знаніе о вещахъ, если для рѣшенія этого вопроса не предположить заранѣе какъ уже готовыхъ: извѣстнаго представленія о природѣ познающей души, извѣстнаго представленія о природѣ представляемой вещи и, наконецъ, извѣстнаго представленія объ отношеніи, въ которомъ вещь стоитъ къ душѣ, т. е. если не видѣть уже осуществленною, по крайней мѣрѣ, часть дѣйствительной метафизики, чтобы на ней основать ту критику разума. Мы должны идти обратнымъ путемъ: прежде всего, мы должны разсудить, что мы должны думать о вещахъ и связи между ними, и найденный результатъ мы должны потомъ примѣнить къ взаимоотношенію между вещами и нами и опредѣлить, какъ далеко можетъ простираться наше познаніе,—потому что взаимодѣйствіе между нами и представляемыми объектами есть только единичный случай тѣхъ отношеній, которыя мы признали бы существующими въ дѣйствительности вообще между двумя элементами или вещами“ [2]).

Изъ всего этого, Лотце устанавливаетъ два главныхъ вывода: 1) „Происхожденіе нашего познанія и его отношенія къ объектамъ мы должны,—хотимъ это или нѣтъ,—подчи-

[1]) 1 Mt. 279—280.

[1]) 2 Mt. 15—16 и весь § IX ея „Введенія“; ср. 2 Lg. 479.
[2]) mt. 7—8; ср. 2 Lg. 513, 518—9.

нить тѣмъ утвержденіямъ, которыя нашъ разумъ въ силу необходимости своей природы ставитъ о каждомъ дѣйствительномъ происхожденіи и о дѣйствіи каждаго элемента дѣйствительности на другой“ [1]).

2) „Каждый волею-неволею долженъ въ послѣдней инстанціи всякое предлежащее ему утвержденіе и всякій представляемый опытомъ фактъ обсудить по основаніямъ, принудительная сила которыхъ навязывается его мысли съ непосредственной очевидностью;—говоримъ: въ послѣдней инстанціи; ибо даже тогда, когда онъ предпринялъ бы право этой очевидности подвергнуть испытанію, онъ долженъ бы все-таки свое окончательное утвержденіе или отрицаніе этого права всегда опять основывать на такой же очевидности приведенныхъ для этого рѣшающихъ основаній“ [2]).

Въ виду этого, при изложеніи гносеологическихъ разсужденій Лотце удобнѣе всего распредѣлить излагаемый матеріалъ по двумъ рубрикамъ: А) основныя предположенія разума и Б) основы достовѣрности этихъ предположеній.

А) Основныя предположенія разума.

а) *Виды основныхъ предположеній.* Лотце различаетъ нѣсколько видовъ такихъ предположеній: прежде всего метафизическія, затѣмъ логическія и, наконецъ, связываемыя имъ въ одну группу: этическія, эстетическія и религіозныя.

Подъ метафизическими разумѣются тѣ всеобщія и необходимыя „предположенія, которыя, не мы одни только, по нашему индивидуальному образу мыслей, но общій духъ вынужденъ дѣлать о природѣ сущаго, какъ такового“ [3]). Главное изъ такихъ предположеній состоитъ въ томъ, что въ связи вещей существуетъ закономѣрный порядокъ [4]).

[1]) 2 Mt. 17; ср. lg. 94—5; 2 Lg. 486, 492.
[2]) 2 Mt. 16; ср. 2 Lg. 513.
[3]) 1 Mt. 19; 15; 2 Lg. 478.
[4]) 1 Lg. 231; 177; 2 Lg. 568; ср. M.II, 15, 294. KS. III, 418. lg. 94 mt. 48.

Соотвѣтственно этому основному метафизическому предположенію, основное логическое предположеніе состоитъ въ „общей тенденціи логическаго духа—показывать сосуществующее какъ сопринадлежное“, иначе говоря, въ независимой отъ опыта тенденціи—предполагать „связь основаній и слѣдствій“ [1]). Это непосредственно достовѣрное положеніе Лотце называетъ „душею мысли“ [2]). Тоже нужно сказать о принципѣ тожества: „духъ такъ устроенъ, что въ томъ случаѣ, если на него дѣйствуютъ разнообразныя впечатлѣнія, природа его необходимо реагируетъ на эти впечатлѣнія такъ, что онъ съ каждымъ такимъ впечатлѣніемъ оперируетъ какъ съ саморавнымъ“ [3]).

Къ предположеніямъ религіозно-нравственно-эстетическимъ принадлежитъ предположеніе, что міръ имѣетъ полноцѣнное содержаніе [4]) и смыслъ [5]), представляя собою осуществленіе полноцѣнной идеи [6]). Это содержаніе и смыслъ—въ идеѣ добраго, прекраснаго и святого: въ нашемъ духѣ заложена вѣра, побуждающая насъ видѣть въ идеѣ добраго, прекраснаго и святого единственную непреходящую цѣль, которая только и даетъ цѣнность каждой дѣйствительности [7]). По этой вѣрѣ, „безусловно полноцѣнное, долженствующее быть, одно только и должно быть дѣйствительнымъ, если какая либо дѣйствительность имѣетъ смыслъ“ [8]). Для осуществленія этой высшей цѣли, обычно сводимой у Лотце къ одной идеѣ—идеѣ блага, вся природа служитъ лишь средствомъ, подготовительнымъ условіемъ [9]).

Какое взаимоотношеніе между этими троякаго рода предположеніями? Уже изъ того, что въ основѣ гносеологіи у Лотце лежитъ метафизика, можно ожидать, что логическія предположенія должны стоять въ зависимости отъ метафизическихъ. Дѣйствительно, по Лотце, логическія предположенія суть отобразы метафизическихъ: „тотъ порядокъ, который между объективными вещами поддерживаютъ мета-

[1]) 2 Lg. 90. [2]) 2 Lg. 86. [3]) KS. III. 523.
[4]) 1 Mt. 14. [5]) M. III, 229. [6]) Phys. 12.
[7]) M. II, 15. [8]) M. III, 229. [9]) M. I, 447.

физическіе законы, чрезъ отображеніе послѣднихъ, т. е. чрезъ—логическія формы, представляется также и въ мысли—этомъ отображеніи вещей“ [1]), Лотце сравниваетъ отношеніе между этими двоякаго рода предположеніями съ отношеніемъ между категоріями и схемами у Канта [2]), причемъ, метафизическія категоріи дѣлаются логическими формами, поскольку онѣ относятся къ только мыслимому, какъ таковому [3]).

„Какъ начало метафизики, такъ и начало логики лежитъ въ этикѣ, и именно—чрезъ посредство метафизики“ [4]). Отсюда логическія предположенія стоятъ въ зависимости отъ религіозно-этически-эстетическихъ [5]). Эстетическія и нравственныя движенія нашего духа побуждаютъ насъ считать тѣ отношенія, которыя соотвѣтствуютъ нашему идеалу совершеннаго міра, за необходимо мыслимые законы всякаго дѣйствительнаго міра. Таковыя отношенія раздѣляются на три группы, и во всѣхъ нихъ непререкаемыя предположенія почти нигдѣ не диктуются чистою интеллигенціею, называть ли ее разсудкомъ или разумомъ, но „всюду цѣлый, одновременно мыслящій, эстетически чувствующій и нравственно судящій духъ изъ совокупности полной своей природы“ выноситъ эти высшія положенія [6]). Этотъ молчаливо дѣйствующій цѣлый духъ „всегда имѣетъ предъ глазами то, что должно быть“... Въ существѣ духа дѣятельно проявляетъ себя субстанція блага, и эта этическая природа его „не только повелѣваетъ ему вообще совершать процессъ познанія, но предписываетъ и то, подъ какими формами онъ долженъ познавать и постигать истинную дѣйствительность“ въ воспринимаемомъ. Въ метафизикѣ духъ развиваетъ для себя „общія основы связи, обособленія и отношенія“... Логическая дедукція категорій показываетъ при этомъ, что метафизика не есть обособленно стоящая и независимая „группа фатальныхъ понятій“,

[1]) 1 Lg. 47—48; 25.
[2]) 1 Lg. 27; 47, 88 (ср. Krebs., 75). [3]) 1 Lg. 48.
[4]) 1 Lg. 9 ср. KS. I, 242; 1 Mt. 327—8. [5]) 1 Lg. 7.
[6]) M. II, 297.

но что свое существованіе и содержаніе она выводитъ изъ того, чему можетъ быть приписана „аподиктичность бытія“. Истина не есть нѣчто первоначальное, но и въ своемъ бытіи и въ своей качественной опредѣленности зависитъ отъ царства блага, какъ своего необходимаго предположенія [1]).

б) *Врожденность основныхъ предположеній.* Всѣ эти основныя предположенія науки Лотце называетъ предположеніями апріорными, потому что они „не возникаютъ чрезъ индукцію или суммацію изъ отдѣльныхъ примѣровъ, но искони мыслятся общезначущими и въ такомъ видѣ предшествуютъ этимъ примѣрамъ, какъ опредѣляющія правила“ [2]). На этомъ основаніи Лотце называетъ ихъ также „общими истинами“, „общими основными положеніями“, которыми мы руководимся въ познаніи существующаго міра [3]). Какъ же мыслить эту апріорность? Лотце прямо и опредѣленно понимаетъ ее въ смыслѣ врожденности этихъ истинъ нашему духу [4]) и выступаетъ рѣшительнымъ защитникомъ теоріи врожденности [5]). Также какъ допускаемъ мы, что „рядъ представленій, привсозданныхъ или прирожденныхъ, наполняетъ души животныхъ безъ всякой ихъ заслуги и что только подъ вліяніемъ этихъ господствующихъ идей животныя пользуются своими душевными способностями для выполненія извѣстныхъ дѣйствій, такъ есть также и въ нашей душѣ нѣчто, что вовсе не мы сами и что подобнымъ же образомъ, какъ данное и привсозданное, оказываетъ могущественное вліяніе на все наше развитіе. Только, вмѣсто опредѣленныхъ отдѣльныхъ представленій, выступаютъ въ насъ формы познанія, привычки—отыскивать ко всему происходящему причины, въ случайности явленій предполагать цѣли,—вообще вводить данное въ высшую идеальную связь, подобно тому, какъ у нѣкоторыхъ животныхъ влеченіе къ искусству побуждаетъ ихъ связывать физическій матеріалъ въ опредѣ-

[1]) 1 Mt. 327—8. [2]) 2 Lg. 582—3. [3]) Phys. 9.
[4]) 2 Lg. 582; ср. g. 21. [5]) KS. III, 523, 529.

ленныя формы". Такимъ образомъ, инстинкто-образное есть въ человѣческой душѣ [1]).

Защищая теорію прирожденныхъ идей, Лотце такъ выясняетъ смыслъ прирожденности. „Когда говорятъ о прирожденныхъ истинахъ, на которыхъ покоится наше теоретическое знаніе, то высказываютъ убѣжденіе, которое всегда лучше, чѣмъ само это неподходящее выраженіе. Не ту мысль выражаютъ этимъ, будто бы столь абстрактныя истины, какъ та, что все равно себѣ самому или что каждое измѣненіе нуждается въ обусловливающей причинѣ,— что эти истины отъ начала жизни и прежде всякаго опыта непрестанно предстоятъ нашему сознанію какъ ясныя представленія. Нѣтъ, этимъ выражаютъ только ту мысль, что духъ нашъ такъ устроенъ, что когда на него дѣйствуютъ разнообразныя впечатлѣнія, то необходимыя реакціи его особенной природы выражаются въ томъ, что надъ каждымъ содержаніемъ такого впечатлѣнія онъ оперируетъ какъ надъ саморавнымъ и къ каждому измѣненію наблюдаемаго отыскиваетъ обусловливающую причину. Различные пункты этого положенія долженъ я разъяснить въ отдѣльности. Не безъ намѣренія сказалъ я сперва о томъ, какъ духъ *оперируетъ* надъ своими собственными впечатлѣніями и какое дополненіе онъ будетъ *искать* къ нимъ, ибо дѣйствительно эта реакція духа выступаетъ сначала какъ дѣйствіе, которое совершается инстинктивно, еще безъ сознанія своихъ основаній. Не въ моментъ перваго впечатлѣнія выскакиваетъ въ духѣ, въ готовомъ вполнѣ видѣ, сознательное представленіе принципа тожества, не въ моментъ перваго наблюдаемаго измѣненія является также общее основоположеніе, которое повелѣваетъ всюду предполагать причину; лишь тогда, когда многія операціи продѣланы по такимъ основоположеніямъ, позднѣйшая рефлексія, обращаемая на эти различные акты, можетъ уже, сравнивая ихъ, открыть въ нихъ также и правила, по которымъ доселѣ они совершались; уже тогда то, что ранѣе было только необходимымъ образомъ дѣйствія духа, дѣлается сознательнымъ основоположеніемъ, которому отселѣ онъ и слѣдуетъ, какъ таковому. Локкъ безплодно тратилъ, поэтому, свои усилія, когда онъ ученіе о врожденныхъ идеяхъ старался опровергнуть указаніемъ на то, что ни въ душѣ дитяти, ни въ душѣ дикаря нѣтъ сознанія положенія тожества или тѣхъ элементарныхъ математическихъ истинъ, которыя считаются достояніемъ первопачальнаго созерцанія. Конечно, дитя не занимается спокойнымъ повтореніемъ положенія a=a, но точно также навѣрно не считаетъ оно сладкое не сладкимъ, а дѣлаетъ практически различеніе между тѣмъ и другимъ; навѣрно и индѣецъ скажетъ, что онъ никогда не думалъ о положеніи: „двѣ стороны треугольника, взятыя вмѣстѣ, длиннѣе, чѣмъ третье"; но точно также навѣрно и Локкъ не убѣдитъ насъ, что когда-нибудь проворный индѣецъ поступитъ на практикѣ иначе, чѣмъ это должно случиться при знаніи этого положенія: никогда онъ не сдѣлаетъ безполезнаго крюка, если для него свободенъ путь по діагонали. Нельзя, поэтому, отрицать права за тѣми, кто такія идеи, которыя практически въ насъ дѣйственны, хотя и не образуютъ предметовъ нашего сознанія, обозначаетъ какъ скрытыя въ духѣ; возраженіе же, что не находящееся въ сознаніи не существуетъ и въ духѣ, во всякомъ случаѣ не состоятельно" [1]). По аналогіи съ прирожденностью теоретическихъ идей, Лотце выясняетъ и прирожденность нравственныхъ [2]).

Итакъ, въ душѣ есть прирожденныя идеи, и нельзя, вмѣстѣ съ эмпириками, все содержаніе душевной жизни, въ частности, все знаніе сводить къ опыту, понимая духъ какъ tabula rasa. „Гдѣ, спрашиваетъ Лотце, наблюденіе показывало бы намъ нѣчто такое, что, какъ простая воспріимчивость, исключительно получало бы впечатлѣнія извнѣ, не опредѣляя вмѣстѣ съ тѣмъ и ихъ самихъ и ихъ результатовъ собственною своею природою?... Не всюду ли формы результата, который производитъ дѣйствующая причина, зависятъ во многомъ, даже въ весьма многомъ, отъ обрат-

[1]) KS. I, 238—9.

[1]) KS. III, 523—4; ср. 2 Lg. 517. [2]) KS. III, 528; 531.

наго дѣйствія объекта, который только казался страдательнымъ? И это отношеніе, которое намъ опытъ всюду ставитъ предъ глазами, не должны-ли мы также предположить, и для того, чтобы только понять тѣ сравненія, которыми хотятъ сдѣлать наглядною пресловутую голую воспріимчивость духа? Можно-ли было бы что написать на листѣ бумаги, если бы ея плотность и особое физическое свойство ея мельчайшихъ волоконъ не дѣлали для нея возможнымъ— съ одной стороны, всасывать чернила, а съ другой, удерживать ихъ въ пунктахъ, на которыя они попали, и препятствовать имъ равномѣрно разойтись на всѣ части листа... Нигдѣ впечатлѣніе въ мірѣ не можетъ просто восприниматься, но тѣмъ, что̀ оно̀ есть, оно всегда дѣлается чрезъ воздѣйствующую реакцію того существа, на которое это впечатлѣніе произведено. Отсюда нѣтъ основанія предпочитать ученію о врожденныхъ идеяхъ теорію, выводящую происхожденіе всѣхъ нашихъ познаній изъ впечатлѣній опыта; напротивъ, кто такъ думаетъ, тотъ долженъ сказать себѣ, что онъ отрекается отъ всякихъ аналогій опыта“ [1]).

в) *Значеніе опыта для сознанія основныхъ предположеній.* Но съ другой стороны, подчеркиваетъ Лотце, нельзя отрицать и значенія опыта. Опытъ необходимъ даже для познанія самихъ прирожденныхъ идей: нашъ „всецѣлый духъ, вмѣстѣ и мыслящій и эстетически-чувствующій и нравственно-судящій“, который изъ своей природы выноситъ высшія предпосылки, дѣлаетъ это „не какъ чистый духъ, не затронутый опытомъ, такъ чтобы мы обязаны были ему этими предположеніями въ нашемъ сужденіи о вещахъ какъ въ готовомъ видѣ данными орудіями, будто бы установленными имъ какъ результатъ нѣкотораго конкордата между всѣми требованіями своей интеллектуальной, эстетической и нравственной природы: напротивъ, дѣйствительные то опыты и возбуждаютъ духъ постепенно раскрывать свое существо и въ борьбѣ съ вещами выработывать необходимые пріемы борьбы. Всѣ системы, которыя были увѣрены, будто бы содержаніе мысленно необходимой истины можно представить какъ завершенный и полный рядъ равно первоначальныхъ познаній, въ дѣйствительности собрали скорѣе рефлексіи объ очень разнообразныхъ данныхъ, рефлексіи, которыя человѣческій духъ въ историческомъ ходѣ своего образованія научился присоединять къ матеріалу внѣшняго воспріятія и къ житейскимъ судьбамъ и между которыми находятся только немногія основоположенія, которыя могутъ быть обозначены какъ изначала присущія духу истины, т. е. какъ такія, которыя, независимо отъ опредѣленнаго содержанія опыта, согласно и столь рано развиваются въ каждой душѣ, что пріобрѣтеніе всѣхъ другихъ знаній совершается подъ ихъ вліяніемъ и съ ихъ помощью“ [1]). Впрочемъ, и эти послѣднія основоположенія дѣлаются достояніемъ сознанія тоже только при содѣйствіи опыта. Благодаря опытамъ только сознаются нами и „тѣ самыя общія истины, которыя служатъ намъ какъ высшія основоположенія всякаго познанія“ [2]),—и вообще всѣ принципы и мысли, и дѣятельности, коимъ духъ сначала слѣдуетъ безсознательно [3]). Лотце такъ выясняетъ эту мысль примѣнительно къ врожденности нравственныхъ идей: „само собою понятно, что никто многоразличныхъ спеціальныхъ заповѣдей, которыя должны управлять нашими поступками въ различныхъ положеніяхъ жизни, не представляетъ въ видѣ знанія, которое искони было предметомъ нашего сознанія. Можно полагать только, что природа духа такъ устроена, что, когда обстоятельства жизни вызываютъ его къ поступкамъ, тогда прежде всего, въ качествѣ реакціи его существа, слѣдуетъ извѣстный образъ его дѣйствія, а тогда, когда рефлексія направляется на эти происшедшіе акты, въ сознаніе уже входятъ правила, по которымъ доселѣ поступокъ совершался безсознательно... Слѣдовательно, нужно признать, что нравственные законы, которые относятся къ опредѣленнымъ положеніямъ, въ какія ставитъ насъ жизнь, могутъ въ нашемъ сознаніи обнаружиться не прежде, чѣмъ путемъ опыта возникнетъ знаніе таковыхъ

[1]) KS. III, 525—6.

[1]) M. II, 297—8. [2]) KS. III 527. [3]) 2 Lg. 473; 481; 530.

положеній, требующее примѣненія этихъ законовъ“ [1]). Такимъ образомъ „имя прирожденныхъ идей можетъ обозначать собою только привычки дѣйствія, которыя развиваются изъ природы духа необходимо, хотя и безъ сознанія своей цѣли и своего собственнаго значенія, и уже позднѣйшая рефлексія надъ своею собственною дѣятельностью даетъ разсудку знаніе объ этихъ побужденіяхъ, которымъ онъ въ безчисленныхъ случаяхъ уже подчинялся“ [2]).

Но „если никакое познаніе дѣйствительно не происходитъ безъ опытовъ, которые тѣмъ основоположеніямъ доставляютъ содержаніе ихъ сужденій“, то, съ другой стороны, „никогда одинъ только опытъ не можетъ произвести высшихъ основоположеній, по которымъ онъ долженъ быть обсуждаемъ“ [3]). „Я никогда не могъ убѣдить себя, говоритъ Лотце, чтобы наши логическія и метафизическія мысленно необходимыя основоположенія о природѣ вещей, чтобы наши эстетическія чувства и сознаніе этическихъ обязанностей покоились на чемъ-либо другомъ, а не на этой непосредственной глубинѣ нашей духовной природы, откуда они, возбужденныя опытами, вступаютъ въ наше сознаніе какъ изначальныя принадлежности ея; если они не прирождены намъ какъ готовыя, какъ искони сознательно представляемые образы, то все же такъ въ насъ заложены, что, хотя и нуждаются въ возбужденіи со стороны опыта, однако никогда намъ не даются послѣднимъ“ [4]). И содержаніе этихъ истинъ и убѣжденіе въ ихъ достовѣрности независимо отъ опыта, которымъ обусловливается ихъ сознаніе [5]).

Противъ устанавливаемаго взгляда возражаютъ: „если мы предполагаемъ истины, которыя въ ранѣе указанномъ смыслѣ прирождены нашему духу, то откуда получаемъ мы знаніе ихъ, какъ не тѣмъ же путемъ, что мы ихъ *находимъ* въ насъ, т. е. чрезъ внутренній же опытъ? Но если такъ, то въ концѣ-концовъ *опытъ*—единственный источникъ всякаго

[1]) KS. III. 527—8; ср. 455—471; 2 Lg. 523.
[2]) M. II. 294—5. [3]) KS. III. 541; 2 Lg. 527—530.
[4]) Str. 13. [5]) KS. III. 528.

нашего знанія“. Лотце считаетъ это возраженіе столь же неопровержимымъ, сколь безплоднымъ. „Это вѣрно: если мы должны знать истину, то должны и сознавать ее, и если мы ранѣе ее не сознавали, то переходъ къ знанію ея есть событіе, которое мы можемъ только опытно переживать или испытывать: въ этомъ смыслѣ и все наше существованіе—фактъ, который мы находимъ какъ уже данный. Но въ такомъ случаѣ противъ апріоризма прирожденныхъ идей это возраженіе уже не будетъ имѣть значенія; болѣе того: даже если бы эти прирожденныя идеи прирождены были въ томъ смыслѣ, что образовали бы постоянное содержаніе нашего сознанія, даже и тогда направленная на нихъ рефлексія испытывала бы и переживала бы ихъ наличность ближе всего всегда только какъ данный фактъ. Въ этомъ широкомъ смыслѣ взятое, понятіе опыта уже не можетъ больше служить поводомъ къ различію мнѣній; но здѣсь важно то, *въ качествѣ чего* мы тѣ мысли опытно познаемъ, въ качествѣ ли прирожденныхъ истинъ или же въ качествѣ опытовъ въ болѣе ограниченномъ смыслѣ, въ которомъ онѣ, въ противоположность первымъ, указываютъ на внѣшнее для самого духа происхожденіе“. Вѣдь не въ этомъ ихъ свойствѣ—быть прирожденными духу опытно познаются разсматриваемыя истины, но намъ бросается въ глаза прежде всего фактическая самопонятность ихъ содержанія и дѣлаетъ ихъ, послѣ того, какъ какой-нибудь примѣръ побудилъ насъ ихъ мыслить, независимыми отъ всякаго подтвержденія дальнѣйшими примѣрами, а вмѣстѣ съ тѣмъ и отъ опыта, который могъ бы доставить такіе примѣры. Общезначимость и необходимость, отсюда, всегда суть тѣ два свойства, которыя приписываются апріорнымъ познаніямъ [1]).

г) *Содержаніе основныхъ предположеній и ихъ логическая формулировка.* Основныя предположенія являются, по Лотце, независимыми отъ опыта и по содержанію и по основамъ своей достовѣрности.

[1]) 2 Lg. 525—6; ср. 578 и KS. III. 526—7.

Въ чемъ же, прежде всего, выражается содержаніе ихъ? Уже изъ предыдущаго ясно, что вопросъ этотъ распадается на два, потому что прирожденныя основоположенія проявляются предъ нами съ двухъ сторонъ: въ своей безсознательной основѣ и въ своемъ разсудочно раскрытомъ выраженіи. Что касается послѣдней стороны, то, какъ выше было выяснено [1]), существуетъ, по Лотце, цѣлый рядъ метафизическихъ, логическихъ и этико-эстетически-религіозныхъ основныхъ предположеній, предваряющихъ всякое наше знаніе и всю нашу дѣятельность [2]). Что же касается первой, то она, по Лотце, представляетъ нѣчто привсозданное въ нашу природу, оказывающее могущественное вліяніе на все наше развитіе, нѣчто инстинкто-образное, выражающееся въ извѣстныхъ формахъ и навыкахъ мысли и дѣятельности. Если, напр., имѣть въ виду наше познаніе поскольку оно выражается въ философскихъ спекуляціяхъ, то основа послѣднихъ лежитъ въ „непосредственной жизни духа“ [3]), именно „въ тѣхъ побужденіяхъ, которыя нудятъ его выдти за предѣлы обычнаго теченія своихъ мыслей“, признавая его недостаточность [4]). „Но, говоритъ Лотце, что мы вообще когда-нибудь сознаемъ недостаточность содержанія нашихъ мыслей, это возможно только потому, что мы имѣемъ внутри себя самихъ мѣру, именно истину, съ которою сравниваемъ неудовлетворительность нашихъ воспріятій“. Однако, эта служащая масштабомъ, истина „содержится въ духѣ не предметно, подобно остальному данному содержанію его познаній, но какъ *естественная дѣятельность*, которая доводитъ до сознанія не себя самое въ своей собственной опредѣленности, а только соотвѣтствующее ей единичное. Дѣлать *законы этой дѣятельности изъ средства познанія его предметомъ, изъ естественной дѣятельности духа содержаніемъ его сознанія—вотъ что можно назвать задачею философіи*“ [5]). Познаніе истины состоитъ только въ отыскиваніи законовъ, по которымъ всегда и безъ исклю-

[1]) выше, стр. LIV—V. [2]) Ср. KS. III, 471. ff. Phys. 44.
[3]) 1 Mt. 2. [4]) 1 Mt. 4. [5]) 1 Mt. 5.

ченія направляется внутренняя связь нашего міра представленій, какъ бы безконечно ни продолжалось его измѣнчивое теченіе [1]), и сама истина состоитъ въ этихъ общихъ законахъ связи представленій [2]). Тоже примѣнимо и ко всѣмъ другимъ основоположеніямъ.

Какимъ же средствомъ пользуется духъ для того, чтобы сдѣлать свои законы и принципы достояніемъ сознанія и формулировать ихъ? Тѣмъ средствомъ, какимъ вообще достигается научное знаніе, выражающееся въ понятіяхъ, т. е. логическою мыслью. Значеніе мысли чисто посредствующее и формальное. Мысль всюду—посредствующая дѣятельность, которая первоначальныя созерцанія внѣшняго и внутренняго воспріятія ставитъ въ отношенія, предопредѣляемыя основными представленіями и законами недоказуемаго происхожденія [3]). Ея дѣйствія выражаются „только въ отношеніяхъ, сравненіяхъ, раздѣленіяхъ и соединеніяхъ содержанія, которое, однако, она не можетъ сама себѣ дать, и если его не даютъ другія дѣятельности духа, то собственныя старанія мысли безпредметны и невозможны“ [4]). Такое чисто формальное значеніе логическаго или посредственнаго знанія объясняется взглядомъ Лотце на знаніе вообще. По его ученію наше знаніе о вещахъ бываетъ вообще двоякаго рода: оно отчасти касается существенной природы самого предмета, отчасти же разнообразія внѣшнихъ отношеній, съ которыми ему приходится встрѣчаться. О томъ первомъ знаніи, о cognitio rei можетъ быть рѣчь только тамъ, гдѣ нашему воспріятію объектъ противостоитъ не только въ своихъ внѣшнихъ отношеніяхъ, но данъ въ столь непосредственномъ созерцаніи, что мы средоточный пунктъ его собственной природы можемъ воспринимать въ нашемъ чувствѣ также, какъ и въ нашихъ представленіяхъ, и находимъ возможнымъ помѣстить себя внутрь этой природы и проникнуться тѣми состояніями, которыя онъ долженъ переживать въ силу внутреннихъ специфическихъ особенностей

[1]) 2 Lg. 484. [2]) 2 Lg. 486.
[3]) M. III. 238; ср. 1 Mt. 31—2. [4]) G. Ae. 11.

его природы. Другое—внѣшнее знаніе о вещахъ, cognitio circa rem, напротивъ, состоитъ преимущественно въ ясномъ и отчетливомъ знаніи тѣхъ условій, подъ которыми вообще доступно намъ явленіе предмета и подъ которыми оно измѣняется закономѣрно въ своемъ взаимодѣйствіи съ другими. Оба рода познанія не всюду бываютъ соединены; между прочимъ, раздѣляются они и примѣнительно къ предметамъ: духъ познается первымъ родомъ знанія, матерія—вторымъ [1]). Одно знаніе, поясняетъ также Лотце, желаетъ постигнуть исключительно предполагаемое содержаніе предмета, другое же ищетъ опредѣлить форму существованія его и его отношенія къ другимъ элементамъ. Какъ мало совпадаютъ они, показываетъ сравненіе поэтическаго и научнаго пониманія вещей. Такъ, напр., „ту творческую, движущую и содержащую міръ силу, которая лежитъ въ основѣ всѣхъ явленій и одухотворяетъ ихъ, поэзія, равно какъ и религіозная вѣра, думаютъ постигнуть во всей глубинѣ ея священнаго значенія, и обѣ не ожидаютъ отъ науки никакого обогащенія въ томъ, чѣмъ онѣ въ интеллектуальномъ созерцаніи владѣютъ со всею интенсивностью; но обѣ, напротивъ, тотчасъ же видятъ себя запутавшимися въ трудности, какъ скоро станутъ пытаться прінскивать этому содержанію соотвѣтствующую форму и рѣшать, понимать ли это божественное какъ субстанцію, какъ личность, какъ единое и т. д., и еще болѣе, когда они стремятся опредѣлить форму разнообразнаго взаимодѣйствія, которое должно быть предполагаемо между всеобъемлющей основою міра и отдѣльными, изъ нея происходящими, явленіями“ [2]).

д) *Идеи и основоположенія*. При всемъ его формальномъ значеніи, разсудочному знанію принадлежитъ въ исторіи развитія человѣческаго духа весьма видное мѣсто каковы бы ни были своеобразные корни, изъ которыхъ выходятъ творческіе порывы искусства, нравственныя убѣжденія, религіозная вѣра,—всѣ они въ богатствѣ и прочности своего развитія зависятъ частью отъ объема, въ

[1]) Ps. 57. [2]) Ps. 66—7.

какомъ знаніе подчиняетъ дѣйствительность своему господственному вліянію, частью же отъ ясности, съ какою оно понимаетъ себя само, свои задачи и свои средства; въ знаніи, какъ въ общей формѣ, всѣ дѣятельности духа взаимно провѣряютъ и осмысливаютъ себя и сводятъ воедино свои результаты для дальнѣйшей передачи [1]). Необходима разсудочная мысль и въ дѣлѣ приведенія въ ясный и отчетливый видъ основныхъ предположеній знанія и дѣятельности: она придаетъ предметность и твердость вообще содержанію нашего предчувствія высшей дѣйствительности [2]). Достигается это, по Лотце, тѣмъ, что все переживаемое въ духѣ содержаніе выступаетъ предъ нашею мыслью въ видѣ *идей*. Платоновское выраженіе „идея“ переводится чрезъ „общее понятіе“: переводъ правильный постольку, поскольку идеи по Платону могутъ быть обо всемъ, что, будучи отрѣшено отъ отдѣльныхъ воспріятій, въ которыхъ оно дѣлается предметомъ чувственнаго познанія, можетъ быть мыслимо въ общемъ образѣ. Но существенное значеніе здѣсь имѣетъ не столько отрѣшенность этого общаго отъ отдѣльныхъ примѣровъ, въ которыхъ оно содержится, сколько „различеніе его какъ въ себѣ нѣчто означающаго *содержанія*, которое мы *представляемъ*, отъ простой *аффекціи*, которую мы *испытываемъ*“. Въ этомъ случаѣ „наша аффекція объективируется въ самостоятельное содержаніе, которое всегда означаетъ то, что́ оно означаетъ, и котораго отношенія къ другимъ даже и тогда обладаютъ вѣчною всегда самой себѣ равною значимостью, если ни оно само, ни другія содержанія не должны будутъ возобновиться въ нашемъ дѣйствительномъ воспріятіи“ [3]). Объективность въ данномъ случаѣ не совпадаетъ съ дѣйствительностью, какая присуща вещамъ. Чрезъ логическое объективированіе, котораго выраженіемъ служитъ созданіе имени предмета, указанное содержаніе не поставляется въ сферу внѣшней дѣйствительности: общій здѣсь для насъ и для другихъ міръ есть вообще только міръ мыслимаго; ему приписывается здѣсь и свое собствен-

[1]) M. III, 186. [2]) 1 Mt. 6—8, 10. [3]) 2 Lg. 495.

ное существованіе и внутренняя законность, одинаковая для всѣхъ мыслящихъ существъ и отъ нихъ независимая, причемъ въ данномъ случаѣ совершенно безразлично, обозначаютъ ли отдѣльныя части этого мыслимаго міра нѣчто такое, что, сверхъ того, обладаетъ самостоятельною дѣйствительностью внѣ мыслящихъ духовъ, или же все содержаніе ихъ существуетъ только въ мысли мыслящихъ, съ одинаковою значимостью для всѣхъ [1]). Логическая объективность равносильна дѣйствительности, но понимаемой только въ особомъ смыслѣ. Есть дѣйствительность бытія, присущая вещамъ, дѣйствительность бываніе, присущая явленіямъ, дѣйствительность состоянія, присущая отношеніямъ, и дѣйствительность значимости, присущая логическимъ положеніямъ: „дѣйствительно истиннымъ мы называемъ положеніе, которое имѣетъ значеніе, въ противоположность тому, котораго значеніе еще спорно". Такая дѣйствительность и присуща идеямъ [2]). Ученіе Платона объ идеяхъ представляетъ первый и очень своеобразный опытъ указать цѣнность той истины, которая принадлежитъ нашему міру представленій внутри него самого и независимо отъ его согласія съ предполагаемымъ потустороннимъ существомъ вещей [3]). Этой Платоновой теоріи, въ толкованіи которой онъ, однако, не чуждъ односторонностей [4]), Лотце держится и въ своей философіи: мы, говоритъ онъ, въ началѣ послѣдней главы своей „Логики" 1874 г., видимъ себя возвращенными къ Платонову царству идей: въ твердыхъ и неизмѣнныхъ отношеніяхъ стоятъ всѣ представляемыя содержанія и съ какими бы произвольными или случайными движеніями наше вниманіе ни переходило отъ одного къ другому, или въ какомъ бы порядкѣ неизвѣстныя намъ побужденія ни вызывали ихъ одно за другимъ въ наше сознаніе,—всегда мы будемъ находить между ними тѣ же отношенія, какія разъ навсегда даны въ этомъ многостороннемъ разчлененіи міра идей [5]).

Необходимо здѣсь прибавить еще и другія разъясненія

[1]) 2 Lg. 16—17. [2]) 2 Lg. 499. [3]) 2 Lg. 494—5.
[4]) Ср. 2 Lg., 501—511. [5]) 2 Lg. 561—2.

понятія идеи, какія дѣлаются у Лотце. Слово „идея", говоритъ онъ въ „Микрокосмѣ", имѣетъ двоякое значеніе, именно оно, во-первыхъ, означаетъ „содержаніе вещей", а во-вторыхъ, форму мысленнаго образа, въ которомъ „мы это содержаніе снова воспроизводимъ для нашего пониманія" [1]), причемъ между различными формами пониманія предметовъ этимъ именемъ мы означаемъ ту, которая характеризуетъ свой предметъ не опредѣленною наличностью постоянныхъ признаковъ и не какою либо опредѣленною формою соединенія между измѣнчивыми признаками, но единственно тѣмъ всегда себѣ равнымъ смысломъ, который можетъ выражаться какъ въ неизмѣримомъ разнообразіи признаковъ, такъ и въ способахъ ихъ сочетанія. Непосредственное созерцаніе человѣка даетъ пространственный образъ; представленіе о немъ прибавляетъ къ этому образу и связанному съ нимъ воспоминанію о его остальныхъ признакахъ побочную мысль, что все это разнообразіе образуетъ цѣлое; понятіе человѣка мы получаемъ тогда, когда во множество его особенныхъ признаковъ мы внесемъ, какъ объясняющее ихъ средоточіе, болѣе общую и главенствующую формулу рода; но идею человѣка мы имѣемъ уже тогда, когда постигнемъ мысль (Gedanke), къ реализаціи которой онъ призванъ, мысль, которая не привязана ни къ какому опредѣленному ряду признаковъ, но содержитъ основу, почему человѣкъ долженъ быть пространственнымъ явленіемъ, связнымъ въ себѣ организмомъ, вершиною животнаго царства. Это значеніе, какое идея имѣетъ для насъ какъ форма мысли, мы чрезъ употребленіе того же самаго имени переносимъ на ея предметъ: дѣло въ томъ, что сущность вещи нельзя понимать какъ исчерпывающуюся покоящимся качествомъ, или опредѣленнымъ дѣйствіемъ и опредѣленнымъ рядомъ многихъ дѣйствій, но ея полное содержаніе нужно видѣть только въ смыслѣ, который она осуществляетъ самымъ различнымъ образомъ и въ разнообразнѣйшихъ формахъ развитія [2]).

[1]) M. II, 167. [2]) M. II, 167—8; ср. ae, 18—19; KS. I, 309—10

Элементы открытаго имъ умопостигаемаго міра Платонъ понималъ въ формѣ только изолированнаго понятія или идеи; общія положенія, хотя и не отсутствуютъ въ его разсужденіяхъ, однако Платонъ не проникся мыслью, что они, именно какъ *положенія*, должны быть существенными составными частями идеальнаго міра. Между тѣмъ, истина можетъ находить свое полнозначное выраженіе только въ положеніяхъ, а не въ отдѣльныхъ понятіяхъ, изъ которыхъ ни одно само по себѣ не содержитъ никакого утвержденія. Такое утвержденіе предполагаетъ связь двухъ понятій, выражающихъ извѣстное содержаніе. Но „основы для необходимой связи двухъ содержаній всегда должны имѣть логическую форму сужденія“. Законы, отсюда, т. е. положенія, которыя выражаютъ отношеніе различныхъ элементовъ, употребляются, поэтому, въ качествѣ примѣровъ, на которыхъ можно выяснить, что такое „имѣть значеніе“ и что такое „имѣть бытіе“; только на половину такую роль могутъ сыграть понятія: о нихъ мы можемъ только сказать, что они что-то означаютъ, но означаютъ это только благодаря тому, что о нихъ существуютъ имѣющія значеніе положенія, напр., что каждое содержаніе понятія само себѣ равно и находится въ неизмѣнномъ сродствѣ или противоположности съ другими. Впрочемъ, склонность представлять въ недостаточной формѣ понятій истину, полнозначнымъ выраженіемъ которой можетъ быть только положеніе, кажется естественна всякому человѣческому воображенію, а не только пластически настроенному воображенію древняго грека. Даже Кантъ, когда онъ отыскивалъ апріорныя формы, которыя должны дать единство внутренней связи эмпирическому содержанію нашихъ воспріятій, сперва напалъ на мысль—развить ихъ въ видѣ отдѣльныхъ понятій или категорій и именно изъ формъ сужденій; но когда онъ установилъ уже ихъ, ему тѣмъ болѣе стало ясно, что съ ними ничего нельзя начать, и тогда послѣдовалъ новый трудъ—изъ нихъ снова получить сужденія, т. е. осново-положенія разсудка, изъ которыхъ, какъ высшихъ положеній, могло быть сдѣлано дѣйствительное примѣненіе ко вторичнымъ предпосылкамъ, которыя доставляются опытомъ [1]). Что касается самого Лотце, то, по его взгляду, „истина и ея познаніе состоитъ только въ общихъ законахъ связи, которые на опредѣленномъ множествѣ представленій столь же часто безъ всякихъ исключеній подтверждаются, сколько разъ повторяется появленіе этихъ представленій въ нашемъ сознаніи“ [2]), иначе говоря, она состоитъ въ основныхъ предположеніяхъ знанія и дѣятельности.

Б) Основы достовѣрности предположеній разума.

1) *Достовѣрность эта не основывается на опытѣ.* Много есть побужденій сдѣлать *предметомъ изслѣдованія* то, что и въ живой мысли и въ отдѣльныхъ наукахъ имѣетъ значеніе *принципа изслѣдованія*. Философія всѣхъ временъ имѣла въ виду эту великую задачу, но не достигла окончательныхъ результатовъ въ ея разрѣшеніи. Лотце беретъ данную задачу не во всемъ ея объемѣ, т. е. чтобы представить связный кругъ высшихъ и вмѣстѣ полносодержательныхъ истинъ, изъ которыхъ могли бы быть выведены всѣ основоположенія нашего изслѣдованія съ точнымъ изъясненіемъ ихъ истиннаго смысла и съ опредѣленнымъ указаніемъ границъ ихъ значимости, а ограничивается только изслѣдованіемъ основъ, на которыхъ покоится для насъ субъективная достовѣрность этихъ принципіальныхъ положеній. Такъ онъ опредѣляетъ самъ свое отношеніе къ данному вопросу въ „Логикѣ“, 1874 г. [3]); въ такомъ же видѣ выступаетъ его отношеніе къ послѣднему и въ другихъ сочиненіяхъ.

На чемъ же покоится субъективная достовѣрность основныхъ предположеній? Есть взглядъ, что она основывается на опытѣ. Но этотъ взглядъ не объясняетъ характерныхъ свойствъ этихъ основоположеній—всеобщности и необходимости. Первую мы понимаемъ въ томъ смыслѣ, что всюду, какъ скоро мыслится субъектъ такого положенія, является

[1]) 2 Lg. 509—10. [2]) 2 Lg. 486. [3]) 2 Lg. 471.

и принадлежащій ему предикатъ какъ самопонятно съ нимъ связанный; и ни въ чемъ другомъ, какъ въ самопонятности, состоитъ, съ другой стороны, также и необходимость значенія, которая всеобщимъ истинамъ принадлежитъ, очевидно, совсѣмъ въ другомъ смыслѣ, чѣмъ сочетаніямъ тѣхъ различныхъ содержаній, которыя намъ доставляются измѣнчивымъ опытомъ: въ послѣднихъ нѣтъ той самопонятности внутренняго соединенія, которая намъ не позволяетъ мыслить одну изъ составныхъ частей содержанія безъ другой [1]). Указываютъ на то, что эту общезначимость положеній я научаюсь узнавать только чрезъ опытъ: съ каждымъ новымъ опытомъ увеличивается вѣроятность ихъ общезначимости,—и такою возрастающею эмпирическою вѣроятностью собственно и должно ограничиваться наше познаніе и вездѣ и въ данномъ случаѣ. Но и съ этимъ мнѣніемъ нельзя согласиться: „въ то мгновеніе, въ которое мы сознаемъ въ первый разъ положеніе тожества „*a* равно *a*“, въ то же самое мгновеніе оно познается нами какъ вѣчная, общезначущая и необходимая истина; для признанія его истинности мы не ожидаемъ того времени, пока оно подтвердится множествомъ спеціальныхъ наблюденій: напротивъ, по нему мы судимъ и исправляемъ всѣ будущія наблюденія и считаемъ за ложное каждое, которое кажется ему противорѣчащимъ. Какъ это происходитъ, что мы становимся причастны этой непосредственной увѣренности, которая возникаетъ въ насъ вродѣ откровенія, по поводу единственнаго какого-либо опыта, мы этого не знаемъ, но мы знаемъ, что посредственно—изъ какого-либо суммированія многихъ опытовъ познаніе истины не можетъ такъ возникнуть, какъ утверждаетъ приведенное мнѣніе. Вѣдь даже и въ томъ случаѣ, если будетъ признано, что это основанное на опытѣ познаніе можетъ достигнуть только высшей вѣроятности, а не достовѣрности и необходимости, и въ этомъ случаѣ тѣ основоположенія, чрезъ примѣненіе которыхъ мы думаемъ опредѣлить большую или меньшую вѣроятность поставленнаго въ данномъ вопросѣ отношенія, мы все же должны всегда считать за непосредственно достовѣрныя [1]). Тоже примѣнимо и къ основоположеніямъ изъ области нравственной: какъ въ познаніи нашемъ простѣйшія мысли сопровождаются непосредственною увѣренностью въ ихъ правильности или ложности, точно также непосредственная увѣренность въ похвальности или предосудительности сопровождаетъ и наши представленія объ общихъ образахъ дѣятельности, о которыхъ нашъ внутренній опытъ даетъ намъ знать какъ о фактическихъ послѣдствіяхъ правилъ нашего поведенія [2]). Притомъ, положеніе, что каждая истина нуждается для своей общезначимости въ подтвержденіи изъ опыта, противорѣчитъ само себѣ; такъ какъ, съ одной стороны, оно должно бы подчиниться само своему собственному приговору и, слѣдовательно, не могло бы имѣть значенія общаго основоположенія, а съ другой, мы уже ранѣе видѣли, что безъ предположенія безусловной значимости нѣкоторыхъ независимыхъ отъ опыта основоположеній, ни одно и изъ опыта получаемыхъ познаній не могло бы быть болѣе вѣроятнымъ, чѣмъ другое“ [3]).

2) *Непосредственная очевидность общезначущихъ истинъ.* Общезначущія истины познаются непосредственно, и нѣтъ другого средства для того, чтобы утвердить ихъ общезначимость, кромѣ *очевидности*, съ которою содержаніе ихъ, разъ оно сдѣлалось предметомъ мысли, приписываетъ себѣ самому, предваряя опытъ, вѣчную значимость [4]) и съ которою онѣ необходимо навязываются сознанію,—требуютъ признанія, не нуждаясь послѣдняго особымъ доказательствомъ своей правильности [5]). Какъ не можетъ быть установлена достовѣрность этихъ основоположеній путемъ эмпирическимъ, такъ не могутъ быть здѣсь примѣнимы и раціональныя доказательства. Напр., основное предположеніе о внутренней сопринадлежности нашихъ мыслей по содержанію не можетъ быть дока-

[1]) 2 Lg. 526.

[1]) KS. III, 527; подробнѣе 2 Lg. 525—30.
[2]) KS. III, 528. [3]) 2 Lg. 580.
[4]) 2 Lg. 526, ср. 469; 1 Lg. 114. [5]) 2 Lg. 580, Phys. 9.

казываемо, какъ допустимое и основательное, потому, что каждый опытъ такого доказательства, очевидно, долженъ бы, съ своей стороны, предполагать само доказываемое: вѣдь нельзя и показать, что дозволительно и необходимо понимать данное какъ связь основаній и слѣдствій, если не выводить опять этого утвержденія какъ слѣдствія изъ основанія. Остается, отсюда, указанную мысль о внутренней сопринадлежности мыслимаго или, какъ душу всякаго мышленія, усвоить съ непосредственною увѣренностью, или же отказаться вмѣстѣ съ нею и отъ всего, что на ней покоится [1]).

Итакъ, имѣющія общую значимость истины принадлежатъ къ тѣмъ положеніямъ, которыхъ значеніе утверждается для насъ непосредственно, которыя, поэтому, и не нуждаются въ доказательствѣ и не способны къ нему, а, напротивъ, сами служатъ тѣми послѣдними основами рѣшенія, по которымъ можетъ быть обсуждаема основательность или неосновательность каждаго отдѣльнаго вывода изъ его посылокъ [2]).

Какимъ же способомъ постигаются эти очевидныя истины? Не будучи доступны познанію демонстративному или посредственному, онѣ составляютъ предметъ познанія интуитивнаго или непосредственнаго,—иначе предметъ *созерцанія,* которое понимается у Лотце въ видѣ единичнаго внутренняго факта, „единичнаго внезапнаго откровенія“ необходимой истины, недоступнаго дальнѣйшему психологическому анализу: созерцаніе противостоитъ своему предмету какъ пассивная воспріимчивость и происходитъ сразу, такъ что нельзя различить никакихъ шаговъ, которые давали бы почву для его описанія. Если геометрическое созерцаніе учитъ насъ, что двѣ непараллельныхъ прямыхъ могутъ имѣть только одну общую точку пересѣченія, то при этомъ, безъ сомнѣнія, имѣетъ мѣсто и теченіе представленій какъ психическій фактъ, который мы могли бы описать, разъ онъ намъ точно извѣстенъ въ деталяхъ: мы могли бы

[1]) 2 Lg. 86. [2]) 2 Lg. 258; Phys. 44.

показать, какъ мы прежде всего мыслимъ для себя каждую изъ этихъ прямыхъ линій, какъ представляемъ ихъ въ плоскости, ставимъ въ непараллельное отношеніе другъ къ другу, продолжаемъ каждую изъ нихъ до пункта пересѣченія и далѣе,—но все же это, однако, не само геометрическое созерцаніе: доселѣ входили въ сознаніе только всѣ сопринадлежащіе пункты отношеній; тоже, что утверждается созерцаніемъ, т. е. что *только одна* точка пересѣченія можетъ быть общею для обѣихъ линій, является уже послѣ и сверхъ этихъ пунктовъ какъ единичное внезапное откровеніе. Какимъ образомъ совершился этотъ послѣдній актъ — непосредственное познаніе необходимой истины, которая лежитъ въ наличныхъ членахъ, входящихъ въ отношеніе, касательно этого, „несомнѣнно теперь, а для меня несомнѣнно и никогда въ будущемъ, никакой дальнѣйшій психологическій анализъ невозможенъ“. Только въ этомъ смыслѣ „совершенно непосредственнаго познанія“ Лотце употребляетъ терминъ „созерцаніе“ [1]).

Однако, какъ это ни кажется парадоксальнымъ, говоритъ Лотце, міръ самопонятнаго не лежитъ самопонятно предъ нами, какъ легко овладѣваемая истина: даже то, что имѣетъ общую значимость и къ уразумѣнію чего духъ нуждается только въ себѣ самомъ, должно сначала быть отыскано въ неизмѣримомъ морѣ представленій, которыя фактически пополняютъ сознаніе, и обособлено. И вовсе нельзя ожидать, что въ этомъ случаѣ до сознанія прежде всего дойдутъ простѣйшія изъ всѣхъ прирожденныхъ истинъ высшія основоположенія. Напротивъ, здѣсь возникаетъ трудная задача познанія—чрезъ устраненіе всѣхъ препятствій, которыя идутъ со стороны навязывающагося эмпирическаго сочетанія нашихъ представленій, дойти до прозрѣнія въ самопонятное [2]). Это съ одной стороны. А съ другой, каждый свободенъ вѣрить или не вѣрить той очевидности, съ какою опредѣленное содержаніе познанія представляется его сознанію. Каждый можетъ даже софистически настаи-

[1]) 2 Lg. 581—2. [2]) 2 Lg. 584.

вать на томъ, что никакая очевидность въ мірѣ не даетъ доказательства для истины очевиднаго,—только въ этомъ послѣднемъ случаѣ онъ долженъ допустить, что значеніе очевидности также и его собственнаго утвержденія должно быть на этомъ же придирчивомъ основаніи оспариваемо. Что же касается честнаго недовѣрія къ очевидности, то оно, конечно, имѣетъ для себя основаніе: вѣдь спокойствіе и безмятежное равновѣсіе души, въ которомъ въ концѣ концовъ состоитъ очевидность познанія, какъ психическій фактъ, конечно, можетъ быть вызвано и сочетаніями представленій вовсе не общаго значенія. Подобныя ложныя очевидности, конечно, существуютъ, но есть, говоритъ Лотце, и логическіе способы освободиться отъ нихъ, и всѣ они сводятся къ тому, что мы различными путями въ процессѣ нашего разсужденія о субъектѣ S, которому желаемъ приписать предикатъ P, выдѣляемъ всѣ, не содержащіяся въ немъ самомъ, но внутри насъ скрытыя содѣйствующія побочныя представленія X, благодаря которымъ намъ можетъ показаться, будто этому S единственно и вообще принадлежитъ то P, которое является собственно предикатомъ, $S+X$. Опредѣленной формы доказательства эти разсужденія достигаютъ не всегда: что прямая линія можетъ быть продолжена въ безконечность, это слишкомъ просто, чтобы объ этомъ могло быть разъясненіе, не сводящееся тавтологически къ непосредственному созерцанію; для другихъ основоположеній доказательства принимаютъ апагогическую форму сведенія къ абсурду,—причемъ они не выводятъ истины изъ предшествующаго другого положенія, но подтверждаютъ только невозможность ея непризнанія. Гдѣ это удается, тамъ мы смотримъ на спорное положеніе, какъ на имѣющее общую значимость и не только не нуждающееся въ эмпирическомъ подтвержденіи примѣрами, а, наоборотъ, твердо противостоящее имъ a priori. Мы не отрицаемъ возможности, что это довѣріе разума въ отдѣльныхъ случаяхъ можетъ, тѣмъ не менѣе, обманывать, но въ благосклонномъ признаніи права на истину мы не можемъ отказать такъ найденному положенію только потому, что недовѣріе возможно. Тогда только отказываемъ

мы въ такомъ правѣ, когда или выводы изъ его предположенной правильности запутываютъ насъ въ противорѣчія, или же когда положительно можно доказать истину другого положенія, изъ которой, вмѣстѣ съ тѣмъ, дѣлается понятнымъ возникновеніе мнимой очевидности положенія ложнаго [1]).

3) *Самодовѣріе разума.* Итакъ, существуютъ мысли, содержаніе которыхъ, разъ оно вошло въ наше сознаніе, вызываетъ у насъ непосредственное довѣріе къ ихъ притязанію на всеобщую значимость [2]), причемъ основа этого довѣрія заключается въ очевидности, съ какою онѣ предстоятъ нашему сознанію. Повидимому, въ этомъ случаѣ Лотце воспроизводитъ ученіе Декарта о непосредственной очевидности (ясности и раздѣльности), какъ критеріи истинности. Дѣйствительно, онъ соглашается съ Декартомъ, что неотразимо очевидное слѣдуетъ признать, причемъ находитъ, что въ Декартовомъ положеніи выражается только самодовѣріе разума къ своей способности вообще постигать истину [3]). Это самодовѣріе разума несомнѣнно весьма важно, потому что безъ него не имѣла бы значенія и очевидность основоположеній. Поэтому, возражая противъ скептицизма въ различныхъ его формахъ, и самъ Лотце всегда выдвигаетъ этотъ принципъ самодовѣрія, безъ котораго въ жизни не могутъ обойтись и которому не стыдятся слѣдовать и сами скептики [4]). Фактически въ каждомъ случаѣ мы ограничены мысленно-необходимымъ: самодовѣріе разума, его убѣжденіе, что истина вообще можетъ быть найдена при посредствѣ мысли, есть неизбѣжное предположеніе всякаго изслѣдованія; въ чемъ состоитъ содержаніе истины, всегда можетъ быть найдено только чрезъ самосредоточеніе мысли, которая свои собственныя порожденія постоянно измѣряетъ и оцѣниваетъ по масштабу общихъ законовъ своей дѣятельности [5]). Общія положенія, что каждая мысль равна себѣ самой, что всякому измѣненію предшествуетъ причина и др., безусловно

[1]) 2 Lg. 580–81; ср. 587–9; 258 и слѣд.; Krebs. 16–18.
[2]) 2 Lg. 528. [3]) KS. I. 262. [4]) 2 Lg. 477. [5]) 2 Lg. 480.

покоятся на вѣрѣ, какую имъ даритъ научное сознаніе, но эта вѣра есть не что иное, какъ самодовѣріе разума: положенія эти въ основѣ своей суть только выражающаяся въ формѣ принциповъ своей дѣятельности собственная природа познающаго разума, и понятно, что разумъ, безсильный убѣжать отъ своего собственнаго существа, побѣждается очевидностью этихъ неизбѣжныхъ для него правилъ своего мышленія. Здѣсь пунктъ соприкосновенія и вмѣстѣ пунктъ различія вѣры научной и вѣры религіозной. Если указываютъ, что всякая наука въ концѣ своихъ изслѣдованій приходитъ къ тому, чтобы высшія истины, составляющія основу доказательствъ другихъ нашихъ познаній, постигать вѣрою, достовѣрность которой и не доказуема, но и не опровержима, и видятъ въ этомъ совпаденіе вѣры научной съ религіозною, то справедливости этой мысли отрицать нельзя. Однако все же есть существенное различіе между тою и другою вѣрою. Общія положенія, которыя предуказываютъ въ безчисленныхъ мыслимыхъ случаяхъ наступающія при опредѣленныхъ условіяхъ соотношенія многоразличнаго,— вотъ единственный предметъ научной вѣры; причемъ всѣ эти положенія суть такія *общія* истины, которыя, хотя и говорятъ о томъ, что должно необходимо произойти или имѣть мѣсто, если будетъ случай ихъ примѣненія, но ничего не говорятъ о томъ дѣйствительномъ, которое фактически существуетъ. Существенныя же истины религіи, наоборотъ, удостовѣряютъ дѣйствительность существа, или событія или ряда событій, содержаніе которой, послѣ того, какъ оно признано, можетъ, конечно, посредственнымъ образомъ сдѣлаться также источникомъ общихъ законовъ, но само по себѣ не законъ, а *фактъ*. Моментъ, сближающій, по Лотце, болѣе всего вѣру научную и религіозную, есть, по теоретической сторонѣ, вышеуказанный моментъ научнаго созерцанія [1]). а по сторонѣ практической—нравственно-эмоціональныя основы той и другой вѣры. Въ чемъ же состоятъ эти основы для вѣры научной?

[1]) M. III, 551; ср. 2 Lg. 568–9.

Самодовѣріе разума въ томъ видѣ, какъ оно представлено въ ученіи Декарта, по Лотце, не можетъ еще быть основою для критерія истины и для научныхъ изслѣдованій. Дѣло въ томъ, что „наряду съ прямой положительной очевидностью, чрезъ которую извѣстное положеніе съ большею силою убѣдительности навязывается намъ въ качествѣ истины, всегда должна стоять косвенная отрицательная очевидность, которая показываетъ намъ невозможность или абсурдность противоположнаго. Декартъ, не выражая этого, хорошо, однако, это чувствовалъ, чѣмъ и объясняется то его, съ теоретической стороны, конечно, представляющее кругъ, доказательство истины нашего познанія, которое состоитъ въ абсурдности съ этической точки зрѣнія мысли о Богѣ, желающемъ насъ обманывать. Такъ какъ простая положительная очевидность состоитъ въ фактической достовѣрности сужденія, которая можетъ удовлетворить только разсудокъ, но не цѣлый духъ, то, какъ мы видимъ, Декартъ свою искреннюю вѣру въ истину разума усиливаетъ тѣмъ, что это, прежде всего теоретическое предположеніе, связываетъ съ этическою достовѣрностью истины вообще“ [1]). Выражая въ данномъ случаѣ свой взглядъ на теорію Декарта, Лотце вмѣстѣ съ тѣмъ указываетъ и на то восполненіе критерія очевидности, какое дается въ его собственномъ ученіи. Это восполненіе заключается въ двухъ мысляхъ: 1) очевидность положительная должна быть дополнена отрицательною, показывающею невозможность или абсурдность противоположнаго утвержденія, и 2) положительная очевидность должна удовлетворять не одинъ только разсудокъ, но цѣлый духъ человѣка. Какъ увидимъ, эти двѣ мысли представляютъ собою собственно отрицательную и положительную сторону одной.

Прежде всего, что такое абсурдность? Абсурдное нельзя смѣшивать съ логически себѣ противорѣчащимъ или невозможнымъ для мысли. „Абсурдно или нелѣпо собственно не то, что извѣстно какъ невозможное для мысли, но то,

[1]) KS. I, 262; ср. 2 Lg. 476; 516., KS. II, 379.

что противорѣчитъ всѣмъ вѣроятнымъ предположеніямъ, общему чувству истины и множеству содержащихся въ послѣднемъ, хотя, можетъ быть, доказуемыхъ, но въ дѣйствительности еще не доказанныхъ истинъ. Что 2=3, это болѣе чѣмъ абсурдно: это невозможно; но что весь міръ--безсмысленная шутка, что родители должны повиноваться дѣтямъ, что преступниковъ должно награждать, а грѣхи щадить,— это абсурдныя утвержденія. Deductio ad absurdum можно бы, поэтому, назвать только косвенное прогрессивное доказательство, развивающее изъ посылокъ не невозможныя для мысли, но такія слѣдствія, которыя противорѣчатъ безчисленнымъ почитаемымъ за истины и достаточно обоснованнымъ убѣжденіямъ“ [1]. „Не все возможное для мысли, раскрываетъ еще яснѣе приведенныя соображенія Лотце, требуетъ за свою очевидность отъ нашего духа вѣры, что таковое существуетъ и въ дѣйствительности: для духа, взятаго въ цѣломъ, кромѣ противорѣчащаго, т. е. мысленно невозможнаго, невозможно также и *абсурдное*, т. е. то, что, не заключая въ себѣ логическихъ противорѣчій, однако не можетъ быть согласовано съ эстетическими и этическими предположеніями. Для мысли возможно, что не Богъ, но дьяволъ создалъ міръ, возможно, что міръ—вообще только глупая шутка, въ которой нѣтъ никакихъ абсолютныхъ опредѣленій цѣнности, возможно, наконецъ, что наши представленія не стоятъ ни въ какомъ разумномъ отношеніи къ сущему... Но всѣ эти взгляды вмѣстѣ съ тѣмъ абсурдны, и потому цѣлымъ духомъ они всегда отвергаются,—хотя познаніе, отрѣшенное отъ связи съ остальнымъ существомъ духа, можетъ находить удовольствіе въ послѣдовательномъ раскрытіи этихъ абсурдныхъ мысленныхъ возможностей“ [2]. Философія должна избѣгать не только противорѣчащаго въ логическомъ смыслѣ, но также и абсурднаго, и потому положенія ея представляютъ собою не логическія въ строгомъ смыслѣ, т. е. основывающіяся всецѣло только на соотвѣтствіи логическимъ законамъ, но такъ называемыя у Лотце эстетическія сужденія. Какая бы система ни связывала навсегда метафизику и этику, говоритъ онъ, основою ея убѣжденія безъ сомнѣнія, будетъ вовсе не силлогизмъ логическаго типа, но непосредственное эстетическое сужденіе, которое отвергаетъ извѣстную мысль потому, что она кажется абсурдною,— напр. гербартіанскую мысль о такомъ реалистическомъ основоположеніи, которое само въ себѣ ограничивается только формальными понятіями, безъ участія эстетическихъ и нравственныхъ [1]. Такимъ образомъ, абсурдное характеризуется еще какъ то, что должно быть отвергнуто положеніями эстетическаго рода. Эти положенія, разъясняются во 2 Lg., суть, по способу своего образованія, положенія синтетическія: есть простѣйшія синтетическія истины, которыя имѣютъ не только фактическое значеніе, но и самопонятность, но которыхъ очевидность, если основывать все логическое на законѣ тожества, уже можно назвать не логическою, а эстетическою, потому что она имѣетъ свой пробный камень, не въ возможности для мысли, а въ очевидной абсурдности противоположнаго утвержденія [2]).

Такъ характеризуется у Лотце абсурдность, т. е. то средство, которымъ восполняется съ отрицательной стороны декартовская теоретическая очевидность. Но въ этой характеристикѣ уже намѣчено и положительное восполненіе таковой очевидности. Не чистая интеллигенція, называть ли ее разсудкомъ или разумомъ, признаетъ высшія предположенія за непреложныя, но всюду цѣлый, вмѣстѣ и мыслящій, и эстетически-чувствующій и нравственно-судящій духъ выноситъ ихъ изъ глубины своей природы [3]). И если эти очевидныя истины или необходимыя предположенія вызываютъ въ насъ къ себѣ вѣру, то мы должны прежде всего спросить себя, весь ли нашъ духъ можетъ имѣть вѣру и довѣріе къ тому, что признается нашей интеллигенціей [4]). Итакъ, теоретическая очевидность извѣстнаго положенія должна

[1]) 2 Lg. 274. [2]) KS. III, 63.

[1]) KS. I, 272; ср. II, 322, 333; 2 Lg. 597. [2]) 2 Lg. 596.
[3]) M. II, 296—7; ср. KS. II, 17, I, 380. I Lg. 6 и слѣд. 1 Mt. 33, M. III 244; 334; Phys. 6; Str. 15. [4]) Ps. 61.

быть дополнена его согласіемъ съ эстетическими и нравственными убѣжденіями, иначе говоря, очевидность вообще должна гармонировать со всѣми высшими запросами духа человѣческаго въ его цѣломъ.

Но гдѣ же и какъ находятъ свое выраженіе эти высшіе запросы? Органомъ ихъ служитъ высшая специфическая способность человѣческаго духа---разумъ [1]). Природа этой высшей способности, по Лотце, многогранна. По теоретической сторонѣ разумъ представляетъ высшую функцію мысли, направленную къ тому, чтобы дать единство нашему міропониманію, охватить міръ какъ единое и связное цѣлое путемъ установки его общихъ основъ, вытекающихъ изъ одного начала [2]). Но въ разумѣ есть и элементъ нравственно-практическій, по скольку его теоретическая дѣятельность вытекаетъ изъ убѣжденія, что „міръ имѣетъ смыслъ и разумъ и по существу предназначенъ къ достиженію высшаго нравственнаго блага“ [3]). Есть въ немъ, наконецъ, и элементъ эмоціональный, поскольку способность чувствованія, проникающая собою всю душевную жизнь, служитъ основою и разума, который, поэтому, и характеризуется у Лотце какъ воспринимающій и опредѣляющій цѣнность [4]). Такъ какъ разумъ, по Лотце, служитъ регулирующимъ началомъ всей жизни духа, то естественно, что соотвѣтствіе со всѣми потребностями духа, признаваемое за основу достовѣрности послѣднихъ основоположеній, является ничѣмъ инымъ, какъ соотвѣтствіемъ со всѣми функціями высшей его способности—разума: теоретической, нравственной и эмоціональной. Если же поставить вопросъ, какая же изъ этихъ функцій является въ данномъ случаѣ основной, то должно отвѣтить, по Лотце, что послѣдняя или, точнѣе, нужно отвѣтить такъ, что теоретическая функція основывается на моральной, а эта послѣдняя, въ свою очередь, на эмоціональной.

[1]) Подробнѣе о немъ-ниже, стр. 134—42.
[2]) M. II, 266—7; ср. ниже, стр. 137—45.
[3]) g. 36. [4]) M. I, 273—8.

Что касается послѣднихъ основоположеній, которымъ мы слѣдуемъ въ критикѣ нашихъ мыслей, говоритъ Лотце въ 2 Mt., то окончательною основою ихъ очевидности остается только довѣріе разума къ себѣ самому, или непоколебимость вѣры, что „въ мірѣ вообще есть смыслъ и что природа той дѣйствительности, которая также и насъ самихъ въ себя включаетъ, даровала нашему духу только такія мысленныя необходимости, которыя съ нею согласны“ [1]). Но это довѣріе—не теоретическаго рода: это—увѣренность моральная. Что міръ не можетъ быть нелѣпостью безъ смысла, это убѣжденіе—нравственной вѣры, и оно то собственно и служитъ послѣднимъ основаніемъ нашей увѣренности въ способности нашего познанія къ истинѣ и въ возможности знанія вообще [2]), въ томъ, что мы не заблуждаемся постоянно и что все не иначе существуетъ, чѣмъ это необходимо должно казаться для нашей внимательной и осторожной мысли [3]). Вотъ почему Лотце согласенъ съ Кантомъ въ признаніи примата за практическимъ разумомъ [4]). Вотъ почему также, кромѣ вышеуказанной причины, онъ сочувственно относится и къ декартовскимъ мыслямъ о критеріи истины. Отвѣчая на вопросъ о послѣднихъ основахъ довѣрія къ истинѣ того, что для насъ очевидно, Декартъ указывалъ на то, что съ мыслью о Богѣ, въ понятіи котораго заключается признакъ святости, не соединимо предположеніе, будто бы онъ создалъ духовъ такъ, что имъ кажется очевиднымъ неистинное. Въ этомъ доводѣ Лотце находитъ ту мысль достойною общаго признанія, что довѣріе къ способности нашего духа познавать истину основывается на вѣрѣ въ разумный смыслъ міра и въ его нравственныя цѣли [5]). Особенно Лотце подчеркиваетъ примѣнительно къ Декарту послѣднее, т. е. что въ непосредственномъ довѣріи къ значенію нравственной идеи лежитъ въ концѣ концовъ ручательство за истину нашего познанія [6]). Противъ сомнѣнія Декартъ, такимъ образомъ,

[1]) 2 Mt. 183. [2]) M. III, 230. [3]) KS. III, 530.
[4]) g 36. [5]) g. 1—2. [6]) 2 Lg. 476.

уже не нашелъ никакой теоретической помощи. Прибѣгнувъ къ вѣрѣ въ благость Бога, который не можетъ создать неистиннаго, онъ, можетъ быть, ошибался въ своихъ выводахъ, но если „онъ всю свою вѣру въ истину знанія вообще основывалъ на непоколебимомъ довѣріи къ реальности блага въ мірѣ, это—мысль, заявляетъ Лотце, которую я съ нимъ раздѣляю и теперь, хотя она звучитъ для нашего времени слишкомъ просто, слишкомъ наивно и слишкомъ неспекулятивно“ [1]. И дѣйствительно въ данномъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ основнымъ взглядомъ Лотце, который и первую свою „Метафизику“ заканчиваетъ выраженіемъ „что начало метафизики лежитъ въ этикѣ“ [2], и въ концѣ второй говоритъ, что хотя онъ и сознаетъ недостаточность этого выраженія, однако „всегда былъ въ убѣжденіи, что стоитъ на правильномъ пути, если въ томъ, что должно быть, онъ ищетъ основу того, что есть“ [3]. Если поставить дальнѣйшій вопросъ, почему же благу или тому, что должно быть, слѣдуетъ приписать реальность, то въ отвѣтъ на это слѣдуетъ сказать: потому, что благо есть нѣчто полноцѣнное, а о таковомъ мы непосредственно увѣрены, что оно „должно быть не мыслью только, но и дѣйствительностью“ [4]: „достовѣрность полноцѣннаго является для насъ большею, чѣмъ достовѣрность безразличнаго, только фактическаго“ [5]. И Лотце вполнѣ соглашается съ идеалистическимъ воззрѣніемъ, ставящимъ себѣ задачею выяснить во всемъ его богатствѣ истино-полноцѣнное содержаніе или ту идею, которая за свою безусловную цѣнность должна быть положена въ основу міра и которая придаетъ смыслъ послѣднему, и выводящимъ изъ нея разнообразіе первоначальныхъ отношеній и законовъ въ ходѣ жизни природы [6]. Насъ охватываетъ справедливый ужасъ при мысли, что не полноцѣнное, а какое либо безразличное бытіе, какой-либо законъ, какая либо холодная мысль—одно только есть первое и послѣднее,

[1] KS. II, 379; ср. III, 60. [2] 1 Mt. 329. [3] 2 Mt. 604.
[4] M. III. 561. [5] KS. III, 63.
[6] KS. II, 23; ср. 175; M. II, 6.

что лежитъ въ основѣ міра и осуществляется въ немъ [1]. Вотъ почему, съ другой стороны, разумъ требуетъ для дѣйствительности, взятой въ цѣломъ, только такихъ формъ существованія, въ которыхъ онъ находитъ гарантію для цѣнности дѣйствительнаго [2]. Такимъ образомъ, теоретическое міровоззрѣніе не можетъ быть, по Лотце, отрѣшено отъ нравственной области, и истина мысленно необходимаго является для насъ болѣе всего понятною, если ее предположить основою такого міра, который долженъ служить осуществленію блага и полноцѣннаго [3]. Если спросить, наконецъ, объ основахъ вѣры въ реальность этого этическаго идеала, то, прежде всего, нужно опять сказать, что она отнюдь не покоится на мысленной необходимости: „этическое сужденіе явно говоритъ о томъ, что для мысли только возможно, но не необходимо. Поэтому мы должны совершенно отвергнуть требованіе оправдать эту вѣру какимъ-нибудь доказательствомъ: она точно также основной фактъ нашей духовной жизни, какъ и сама мысленная необходимость“ [4]. Какъ сущность вещей не состоитъ въ мысли, и мысль не въ состояніи ея понять, но цѣлый духъ, можетъ быть, въ другихъ формахъ своей дѣятельности и возбудимости, переживаетъ существенный смыслъ всякаго бытія и дѣйствія, мысль же служитъ ему только въ качествѣ средства—привести пережитое въ связь, требуемую его природой [5],—такъ и увѣренность въ правѣ полноцѣннаго на дѣйствительность не теоретически можетъ быть обоснована, но принадлежитъ скорѣе къ внутреннимъ переживаніямъ, къ которымъ посредствующая, дѣлающая выводы и опредѣляющая дѣятельность нашего познанія относится потомъ уже какъ къ данному предмету своей работы [6]. Полноцѣнное потому и имѣетъ право на реальное бытіе, что оно полноцѣнно; въ спорѣ же о цѣнности и нецѣнности, никакое рѣшеніе путемъ теоретическаго доказательства невозможно. Кто непосредственно не *чувствуетъ* достоинства и собственнаго ве-

[1] KS. I, 330—31. [2] M. I, 273. [3] KS. III. 423.
[4] KS. III. 63—4. [5] M. III, 241. [6] M. III, 561—2.

личія нравственной идеи, того естественно не можетъ научить никакое доказательство, что онъ ихъ собственно долженъ *чувствовать* [1]). Такимъ образомъ, основа всякой достовѣрности сводится въ концѣ концовъ къ чувству, какъ способности, воспринимающей и опредѣляющей цѣнность, или, говоря иначе, послѣдняя основа самодовѣрія разума— въ его эмоціональной сторонѣ.

4) *Ученіе о цѣнности.* Здѣсь заявляетъ себя ученіе Лотце о цѣнности, имѣющее въ его философіи существенное значеніе [2]). Выраженіе „цѣнность" (Wert), эстетическая, моральная, религіозная цѣнность, какъ справедливо отмѣчается въ литературѣ, принадлежитъ къ наиболѣе часто встрѣчающимся въ сочиненіяхъ Лотце, и отъ него главнымъ образомъ этотъ терминъ получилъ право гражданства, каковымъ пользуется и доселѣ въ научномъ словоупотребленіи [3]). Главнымъ органомъ для воспріятія цѣнности служитъ чувство. Всюду, гдѣ требуется установить эстетическое или моральное опредѣленіе цѣнности извѣстнаго содержанія, тамъ не только должно заявлять себя абстрактное сознаніе, раскрывающееся въ равнодушномъ знаніи этой цѣнности,— „но вмѣстѣ съ тѣмъ и отзывчивое чувство должно воспринять это опредѣленіе, какъ затрогивающее собственное я субъекта и имѣющее для него полную значимость" [4]). Именемъ чувствованій обозначаются состоянія удовольствія и неудовольствія [5]), и къ первоначальнымъ особенностямъ духа принадлежитъ—не только представлять происходящія въ немъ измѣненія, но и постигать въ чувствѣ удовольствія или неудовольствія ту цѣнность, какую они для него имѣютъ, поскольку производятъ въ немъ возбужденіе то соотвѣтствующее его природѣ, то противорѣчащее ей [6]). И цѣнности и чувства, ими вызываемыя, бываютъ различны по

[1]) KS. III, 535—6.

[2]) Ср. Chelius, (1—2), дѣльная диссертація котораго, къ сожалѣнію, не всѣ сочиненія Лотце имѣетъ въ виду.

[3]) Misch, LXI. [4]) KS, II, 146.

[5]) Ps. 233; подробнѣе о чувствованіяхъ см. ниже § 11 (стр. 188—226). [6]) M. I, 269—70.

своему достоинству: „менѣе цѣнно то, что отвѣчаетъ только минутному и случайному состоянію или какой-нибудь индивидуальной особенности души; болѣе цѣнно то, что гармонируетъ съ общими и нормальными чертами организаціи, чрезъ которую духъ дѣлается способнымъ къ выполненію своего предназначенія; высшая же цѣнность могла бы принадлежать только тому, что пріятно для постояннаго настроенія такой идеальной души, во внутреннихъ состояніяхъ которой нѣтъ и слѣда какого-либо отклоненія отъ цѣли ея развитія; выше же этого нѣтъ рѣшительно ничего" [1]). Соотвѣтственно этому высшую и безусловную цѣнность представляетъ собою только благо [2]).

Если цѣнность опредѣляется чувствомъ субъекта и внѣ этого чувства она и не существуетъ, такъ что мысль о чемъ-то безусловно полноцѣнномъ, что доказывало бы свою цѣнность не способностью производить соотвѣтствующее удовольствіе въ субъектѣ, а чѣмъ-либо другимъ,—мысль явно несообразная [3]), то возникаетъ дальнѣйшій, для разсматриваемой проблемы о критеріи истинности весьма важный, вопросъ: имѣетъ ли какую-нибудь объективную значимость подобное опредѣленіе цѣнностей?

У Лотце указываются два пути къ положительному рѣшенію этого вопроса. По одному онъ стоитъ близко къ кантовской точкѣ зрѣнія, считая объективно-цѣннымъ то, что является соотвѣтствующимъ „общей субъективности", общему нравственному идеалу человѣческой души или, точнѣе, тѣмъ „формамъ существованія и дѣятельности, какихъ вообще требуетъ для своего выполненія идеальное предназначеніе духовной жизни", и потому общезначущимъ, тогда какъ соотвѣтствіе объекта съ „случайной организаціей отдѣльнаго человѣческаго субъекта" уже не можетъ служить основою для объективной оцѣнки [4]). Другой же путь, не противорѣчащій, впрочемъ, первому, а только его восполняющій, состоитъ въ томъ, что возникновеніе въ субъектѣ

[1]) M. II, 316; ср. 323. [2]) ae. 24.

[3]) M. II, 316; ср. pr. 12 [4]) KS. III, 204.

оцѣнивающихъ чувствъ признается обусловленнымъ объективно—воздѣйствіемъ оцѣниваемыхъ предметовъ. Хотя всѣ цѣнности имѣютъ свою дѣйствительность въ чувствахъ субъекта, однако эти чувства не находятся въ его свободномъ распоряженіи: напротивъ, они противостоятъ ему „какъ система разнообразныхъ членовъ, изъ коихъ каждый имѣетъ свой особый характеръ и свою особенную цѣнность“, причемъ не во власти духа измѣнить это распредѣленіе [1]). И объясняется это тѣмъ, что „мы вынуждаемся собственною цѣнностью вещей“, которая только признается посредствомъ нашего удовольствія [2]), а не создается, что наши чувствованія соотвѣтствуютъ нѣкоторымъ объективнымъ отношеніямъ вещей и явленій [3]): Разумъ вселенной, должно вѣрить, устроилъ такъ отношенія вещей, что ими производятся всѣ характерные виды цѣнностей, и всѣ эстетическіе предикаты служатъ обозначеніями того, чѣмъ должны быть вещи сами по себѣ [4]).

Вслѣдствіе такихъ соображеній познаніе у Лотце „изъ числа *только* мысленно необходимыхъ фактовъ косвенно отодвинуто въ разрядъ цѣнностей, которымъ мы *вмѣстѣ съ тѣмъ* должны вѣрить“ [5]), и, прежде всего, идеи, какъ составные элементы основныхъ предположеній, получаютъ у него смыслъ, далеко выходящій за предѣлы ихъ теоретическаго значенія. Самое слово „идея“ Лотце хочетъ перевести нѣмецкимъ слово „Gedanke“—мысль: „этимъ именемъ нѣмецкій языкъ лучше, чѣмъ заимствованнымъ съ чужого языка словомъ „идея“, обозначаетъ то *содержаніе*, коего единственное связующее зерно состоитъ въ *смыслѣ*,—значеніи или цѣнности,—который можетъ выражаться въ безконечно различныхъ, никакимъ равенствомъ по внѣшнему виду или по возникновенію не объединенныхъ явленіяхъ, самъ оставаясь во всѣхъ нихъ по существу равнымъ. Мысль (Gedanke) о Богѣ мы можемъ отдѣлить отъ понятія (Begriff) о Богѣ тѣмъ, что въ первомъ мы объединяемъ смыслъ, цѣнность и значеніе движущихъ основаній, которыя побуждаютъ духъ нашъ воспарять къ высшему, и постигаемъ само это высшее въ его всепроникающемъ присутствіи и въ цѣнности его значенія, а въ послѣднемъ обосновываемъ это содержаніе при посредствѣ познанія такъ, что отсюда вытекаетъ родъ его дѣйствительности и устойчивая цѣлостность его неизмѣнныхъ свойствъ“ [1]). Но и сужденія, въ которыхъ выражаются основныя предпосылки нашего знанія, являются, какъ состоящія изъ таковыхъ идей, собственно сужденіями цѣнности. Наука, отсюда, по Лотце, должна представлять собою „не что иное, какъ безпристрастное разъясненіе нашего мыслящаго чувства о себѣ самомъ и о тѣхъ мысляхъ, которыя выростаютъ именно изъ него, а не изъ какой-нибудь другой основы: что иное должна она дѣлать, какъ не превращать эти чувства въ познаніе, чтобы они, не будучи уже болѣе ограниченнымъ достояніемъ отдѣльнаго сердца, но возвышающимися надъ всякой смѣной настроенія истинами, могли лучше противостоять тому натиску, съ которымъ обычай, преданіе художественной исторіи, вкусъ вѣка и многоцвѣтные виды лицемѣрія стремятся подчинить себѣ наше непредубѣжденное сужденіе“ [2])? Духъ научился понимать себя какъ духъ; но сердце еще не умѣетъ постигать себя какъ сердце: его интересы, его особенныя воспоминанія забыты и подавлены; самодовольство считающаго себя свободнымъ знанія не признаетъ нѣжныхъ нитей, которыми сердце такъ охотно видитъ себя связаннымъ съ небомъ и землею, этихъ таинственныхъ отношеній, которыя, чтобы быть осязательно видимыми, нуждаются въ нѣжномъ и осмысленномъ освѣщеніи [3]).

Итакъ, если достовѣрность высшихъ основоположеній зиждется на соотвѣтствіи со всѣми запросами духа, какъ начала, не только мыслящаго, но и нравственно-дѣятельнаго и эстетически-чувствующаго, то главное значеніе изъ

[1]) pr. 12. [2]) M. II, 321—2. [3]) pr. 12—3.
[4]) G. Ae. 258. [5]) KS. III, 63.

[1]) KS. I, 309—10; ср. ae, 18—19. [2]) KS. II, 207.
[3]) KS. III, 568.

этихъ функцій принадлежитъ, по Лотце, послѣдней. Мысль, при всемъ ея значеніи для выясненія, формулированія и обоснованія духовныхъ запросовъ носитъ всецѣло формальный характеръ: она—только узда, которая сдерживаетъ и направляетъ дѣятельность живой фантазіи, но узда не можетъ породить того движенія, которымъ она должна управлять. И если это упускаютъ изъ виду, то лишь потому, что „тѣнь древности, зловредная переоцѣнка ею логоса, широко еще лежитъ надъ нами и не позволяетъ ни въ реальномъ, ни въ идеальномъ замѣтить того, чрезъ что то и другое больше всякаго разума“ [1]).

5) *Послѣдняя основа всякой достовѣрности—вѣрелигіозной вѣрѣ.* Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, уже въ изложенномъ намѣчается связь, какая существуетъ, по взгляду нашего философа, между знаніемъ и вѣрою, и важное значеніе послѣдней въ его системѣ. Если основою довѣрія разума къ себѣ самому служитъ проявляемая всѣмъ нашимъ духомъ, во всей полнотѣ его высшихъ запросовъ, вѣра въ нравственное благо или безусловно цѣнное, то какъ мы должны представлять себѣ это безусловно цѣнное, это самое высшее? По Лотце, если мы хотимъ содержаніе этого безусловно цѣннаго и высшаго выразить въ формѣ нашего человѣческаго познанія, то должны мыслить его „какъ сумму нравственныхъ идей въ связи съ наслажденіемъ ихъ цѣнности, какъ понятіе, въ которомъ нераздѣльно слиты святость и блаженство. Только одну форму существованія, говоритъ далѣе Лотце, я знаю, которая приличествуетъ этому содержанію,—существованіе личнаго Бога... Изъ этого одного только содержанія, я думаю также, должна быть выведена формальная необходимость общаго и абсолютно-значимаго круга законовъ, господствующихъ надъ міромъ“, какъ „имъ самимъ избранная вѣчная основа всякаго проявленія того содержанія въ конечныхъ формахъ“ [2]). Вѣра въ дѣйствительное бытіе такъ мыслимаго Бога основывается на той „непосредственной увѣренности, что величайшее, прекраснѣйшее и полноцѣннѣйшее должно быть не мыслью только, но дѣйствительностью, потому что по существу невыносимо было бы полагать объ идеалѣ, что онъ—только представленіе, которое, хотя и порождается работою мысли, но въ дѣйствительности не имѣетъ никакого существованія, никакой силы и никакого значенія“ [1]). Такимъ образомъ, по Лотце, основа всякой увѣренности и достовѣрности и лежитъ не въ теоретическихъ убѣжденіяхъ, „менѣе же всего тамъ, гдѣ его ищетъ наше просвѣщеніе, т. е. въ πολυθρύλλητον естественно научной мудрости, но только тамъ въ концѣ концовъ, гдѣ ее во всякое время не только искали, но и находили,—въ очевидности религіозной вѣры“ [2]). И если вѣрить, что „Божественное Существо пожелало даровать человѣку истинное знаніе вещей и правильную оцѣнку добра и зла, то этимъ даромъ онъ могъ быть надѣленъ не иначе, какъ въ томъ смыслѣ, что въ его натурѣ лежитъ способность и необходимость—подъ возбужденіями извнѣ порождать изъ себя, въ силу этой своей натуры, такія представленія, которыя и въ области познанія и въ области нравственнаго сужденія имѣютъ дѣйствительное значеніе примѣнительно къ объектамъ“ [3]).

Вотъ почему, наряду съ эстетическими и этическими, для ручательства въ истинѣ нашего познанія имѣютъ важное значеніе и религіозныя потребности духа [4]), и философія религіи является той завершительною областью, въ которой чрезъ присоединеніе къ тому міру, коего часть мы составляемъ, другого міра, не подлежащаго опытному наблюденію, первый получаетъ образъ завершеннаго въ себѣ, разумнаго, не только свободнаго отъ противорѣчій, но и соотвѣтствующаго эстетическому и этическому идеалу цѣлаго [5]). Вотъ почему и разумъ у Лотце является религіозною способностью [6]), вотъ почему и вся его философія носитъ религіозный характеръ.

---

[1]) M. III, 244. [2]) Str. 57; Ср. M. III, 563; 614—21, г.—53—4.

[1]) M. III, 561. [2]) KS. III, 312. [3]) KS. III, 530—31.
[4]) KS. II, 411; Ps. 8. [5]) Ig. 102 [6]) Ср. ниже, стр. 136—7.

6) *Лотце и Фихте.* Изъ идеалистическихъ системъ, возникшихъ на основѣ Кантовой философіи, къ Лотце въ близкомъ отношеніи, по его собственному заявленію, стоитъ система *Фихте.* Онъ охотно присоединяется къ мысли Фихте, что все, говорящее намъ о существованіи внѣшняго міра, состоитъ въ концѣ концовъ только въ аффектахъ нашего собственнаго *я*, иначе говоря, въ образахъ, предносящихся нашему сознанію, потому что, безотносительно взятое, это положеніе не отрицаетъ еще существованія внѣшняго міра: существуютъ или нѣтъ внѣшнія вещи, всегда наше знаніе о нихъ можетъ заключаться только въ состояніяхъ и дѣятельностяхъ *нашего* собственнаго существа [1]). Болѣе того: Лотце связанъ съ Фихте и основнымъ убѣжденіемъ, съ одинаковою настойчивостью защищаемымъ обоими философами, именно убѣжденіемъ, что только въ содержаніи идеи блага можетъ лежать достаточная основа для содержанія всякого бытія и быванія, или, что міръ цѣнностей служитъ ключемъ для міра формъ [2]). Если Фихте думалъ видѣть основную черту духа въ его предназначеніи быть существомъ дѣйствующимъ, такъ какъ изъ этой черты, по его взгляду, можетъ быть понято и познаніе со всѣми его формами, какъ необходимое средство къ главной цѣли, то Лотце не отрицаетъ высокаго нравственнаго значенія и этой мысли [3]). Можно добавить къ этому, что съ Фихте сближаетъ нашего философа и взглядъ на человѣческую душу, какъ на существо специфически нравственной природы, и мысль, что безсмертіе заслуживается нравственною высотою, и признаніе существеннаго значенія чувствованія для *я* въ его представляющей дѣятельности и въ его стремленіи. Въ способѣ и деталяхъ раскрытія этихъ общихъ убѣжденій Лотце, однако, расходится съ Фихте. Отмѣтимъ здѣсь то, что указывается самимъ философомъ. Такъ, онъ не раздѣляетъ ни субъективнаго идеализма Фихте, ни той односторонности, съ какою послѣдній выдвигаетъ дѣятельность, какъ исключительную форму, въ которой только и можетъ находить

[1]) 2 Mt. 183—4. [2]) Str. 54. [3]) G. Ae 117, 119.

осуществленіе долженствующее быть. Особенно ударяетъ Лотце на этотъ послѣдній пунктъ.

Нельзя считать удачною, говоритъ онъ, попытку Фихте видѣть то, что для серьезнаго взгляда предносится какъ высшее въ нравственномъ смыслѣ, въ формальномъ только понятіи дѣятельности, свободнаго самоопредѣленія, самополаганія и самоосуществленія, не думая, вмѣстѣ съ тѣмъ, о той цѣли, которая одна только можетъ облагородить всѣ труды и заботы дѣятельности: вѣдь само по себѣ слѣпое бытіе не ниже, чѣмъ сознательное, самоопредѣленіе не лучше опредѣленія со стороны другого, свобода не цѣннѣе зависимости, и если мы предпочитаемъ одинъ изъ членовъ этой противоположности, то лишь ради полносодержательнаго блага или счастія, которому, въ качествѣ условій реализаціи, могутъ служить только сознаніе, самость и свобода, но не слѣпое и обусловленное бытіе и дѣйствіе. Фихте долженъ былъ бы сдѣлать еще одинъ шагъ: вѣдь и самое предназначеніе къ дѣятельности есть только формальная сторона природы духа, объясняемая опять выводнымъ образомъ изъ того, что содержаніемъ и цѣлью существа его служитъ благо. Отсюда идеализмъ Фихте, хотя и отвергъ существованіе вѣчно чуждой всему духовному вещественности и разрѣшилъ ее въ призракъ, который только является къ услугамъ міра духовъ, однако не указалъ содержанія идеи, для представленія, пониманія и осуществленія которой это явленіе должно дѣйствовать совмѣстно съ дѣятельностью духа [1]). Итакъ, нельзя въ формальномъ понятіи дѣятельности видѣть нѣчто самоцѣнное и долженствующее быть,— въ отношеніи къ чему весь міропорядокъ долженъ представлять только совокупность необходимыхъ условій ея реализаціи. По убѣжденію Лотце, „спокойное блаженство, святость безстрастнаго и пассивнаго настроенія, даже внутренняя послѣдовательность того, что истинно, сопровождающаяся чувствомъ мира отъ его гармоническаго согласія съ самимъ собою, столь существенно принадлежатъ къ кругу того дол-

[1]) G. Ae. 117—20.

женствующаго быть идеальнаго міра", что на дѣятельность скорѣе слѣдуетъ смотрѣть только какъ на средство для реализаціи этой высшей цѣли [1]). На мѣсто дѣятельности нужно поставить совокупность всего полноцѣннѣйшаго, къ осуществленію чего долженъ служить міръ, развить изъ этой совокупности всѣ тѣ задачи, какія природа, какъ цѣлое, должна выполнить,—притомъ выполнить самостоятельно, какъ нѣкоторая единая и всеобъемлющая хозяйственная система, предназначенная для осуществленія опредѣленнаго круга идеаловъ, а не такъ, чтобы отдѣльныя части ея порознь и по мѣрѣ частныхъ потребностей дѣятельности являлись, въ качествѣ необходимаго подспорья, къ услугамъ послѣдней: подчеркивая эту послѣднюю мысль, Лотце также отмѣчаетъ одинъ изъ пунктовъ своего несогласія съ Фихте.

Если Фихте утверждаетъ, что „вся природа имѣетъ смыслъ только какъ предварительная ступень или предварительное условіе духовной и именно моральной жизни", то Лотце считаетъ эту мысль въ общемъ заслуживающею признанія; однако принять ее въ томъ пониманіи, какое она получаетъ у Фихте, онъ не находитъ возможнымъ. Природа у Фихте образуетъ только собраніе средствъ для человѣческой дѣятельности, но не имѣетъ никакихъ собственныхъ задачъ, и при такомъ ея пониманіи ни закономѣрность естественнаго бываніе, ни расчлененіе созданій природы въ нѣкоторое цѣлое (организмъ) не находятъ для себя естественныхъ исходныхъ пунктовъ; природа вообще служитъ только постоянно противостоящею границею, и задача наша состоитъ не въ томъ, чтобы ей слѣдовать, но въ томъ, чтобы ей противодѣйствовать: въ этомъ именно смыслѣ она является „олицетвореннымъ матеріаломъ нашего долга" [2]). Лотце, напротивъ, понимаетъ природу въ видѣ единой хозяйственной системы, въ видѣ нѣкотораго цѣлаго, которое получаетъ всю совокупность своихъ задачъ отъ совокупности идеаловъ въ ихъ цѣломъ, и вмѣсто того, чтобы быть собраніемъ отдѣльныхъ средствъ на случай удовлетворенія частныхъ потребностей, является великолѣпно упорядоченнымъ строемъ реализаціи указанныхъ идеаловъ,—строемъ, имманентные законы котораго имѣютъ такую же независимость отъ частныхъ цѣлей, съ какою всякое большое хозяйство ведется независимо отъ ряда надобностей минуты [1]).

[1]) Str. 54. [2]) g. 48.

Фихте, наконецъ, на мѣсто личнаго Бога ставитъ абстрактный нравственный міропорядокъ. Лотце со всею рѣшительностью отвергаетъ и этотъ взглядъ: принять послѣдній препятствуетъ уже та простая мысль, что никакой порядокъ не отдѣлимъ отъ того, что упорядочено, и еще менѣе можетъ предшествовать ему какъ обусловливающая или творящая сила: онъ всегда остается отношеніемъ существующаго послѣ того, какъ оно уже есть или пока оно есть; разъ онъ—порядокъ, то уже не можетъ быть упорядочивающимъ, чего именно мы ищемъ въ Богѣ, и обыкновенное понятіе о Богѣ, какъ бы оно иногда ни было недостаточно, правильно, по крайней мѣрѣ, въ томъ отношеніи, что видитъ въ немъ существо, а не отношеніе [2]).

7) *Лотце и Шеллингъ.* Выдвинуть собственную внутреннюю закономѣрность природы,—закономѣрность, въ силу которой природа образуетъ собою особое царство и которая не нашла признанія у Фихте, составляетъ, по взгляду Лотце, заслугу другого великаго представителя нѣмецкаго идеализма —*Шеллинга* [3]). Послѣдній не считаетъ природу явленіемъ, не имѣющимъ собственнаго существованія; и если позже природа все явственнѣе выступаетъ у него въ качествѣ предварительной ступени духовнаго бытія, то въ началѣ, это подчиненіе природы духу замѣнялось у него равноправіемъ обоихъ, причемъ для нихъ предполагается одинъ общій корень, изъ котораго они выходили какъ равно реальные и равноцѣнные ростки [4]). Это превращеніе телеологическаго подчиненія реальнаго идеальному, природы духовному міру, въ тожество обоихъ Лотце считаетъ неправильнымъ [5]). Такой опытъ превышаетъ границы нашей

[1]) G. Ae. 121; Str. 55, M. II, 16. [2]) M. III, 564—5; g. 50—51.
[3]) Str. 55. [4]) G. Ae. 121. [5]) Str. 55.

силы воображенія. Образы природы мы считаемъ еще за выраженія, за средства и за предуказанія того, что по своему полному содержанію можетъ быть осуществлено только духовною жизнью, но выше духа мы не знаемъ ничего. Стремленіе мыслить то, что не было бы ни духомъ, ни природою, и однако содержало бы въ существѣ своемъ живое зерно обоихъ, переходитъ, поэтому, въ пустое томленіе, которое именами безконечнаго, безусловнаго, абсолютнаго, можетъ только обозначать то, о чемъ оно думаетъ, но не можетъ указать никакого содержанія, соотвѣтствующаго тому, что оно ищетъ [1]). Затѣмъ, всепроникающее единство природы, изъ-за котораго выработалось все это міровоззрѣніе, имѣетъ для насъ серьезную цѣнность только потому, что оно одно лишь дѣлаетъ возможнымъ полное подчиненіе всякой дѣйствительности власти того истинно духовнаго идеальнаго міра, изъ содержанія котораго намъ сіяетъ блескъ безусловной цѣнности нравственныхъ идей; но для этой цѣли не удовлетворительно предположеніе о міровой душѣ, въ которой внутреннее производить внѣшнее и наоборотъ, причемъ нигдѣ не проявляется что-либо, способное освятить безусловною и безконечною цѣнностью всю эту игру [2]). Съ другой стороны, и систематизація природы получаетъ у Шеллинга такой видъ, что отдѣльныя явленія выступаютъ „какъ рапсодіи абсолютнаго“ другъ за другомъ, и если чрезъ ихъ рядъ еще можетъ быть съ нѣкоторою поэтическою правомѣрностью проведена идея постепеннаго совершенствованія, то понятіе экономіи природы, въ которой отдѣльные элементы, стоя наряду другъ съ другомъ, переплетены въ неизмѣримыя взаимодѣйствія, не находитъ у Шеллинга должнаго вниманія [3]). Такимъ образомъ, детальное раскрытіе Шеллингова взгляда на природу не даетъ Лотце возможности всецѣло примкнуть къ этому, одобряемому имъ въ принципѣ, взгляду.

То же мы видимъ примѣнительно и къ нѣкоторымъ другимъ пунктамъ Шеллинговой философіи. Такъ, Лотце

[1]) G. Ae. 121. [2]) M. II, 14. [3]) Str. 55—6.

одобряетъ мысль Шеллинга, посредствомъ которой онъ хотѣлъ устранить то приниженіе всего конкретнаго и особеннаго, какое имѣло мѣсто въ системѣ Гегеля, именно мысль,— „систему необходимости замѣнить системою свободы“; однако, эта, въ принципѣ одобряемая Лотце, мысль получила у Шеллинга опять такое раскрытіе, что нашъ философъ долженъ былъ стать и здѣсь съ нимъ въ антагонизмъ [1]). Въ упрекъ Шеллингу Лотце ставитъ и „тѣ несчастные взгляды въ натурфилософіи, по которымъ абстракціи, свойства, силы и отношенія считаются за нѣчто дѣйствительное“: такими взглядами „мы обязаны Шеллинговой натурфилософіи, которая никогда не имѣла яснаго понятія о дѣйствительномъ отношеніи законодательной идеи къ исполнительнымъ средствамъ“ [2]). Шеллингову натурфилософію, разумѣетъ Лотце, когда дѣлаетъ возраженія противъ пантеизма [3]).

Однако есть, какъ мы видѣли, и такія мысли, въ которыхъ Лотце и согласенъ съ Шеллингомъ. Къ такимъ пунктамъ согласія нужно добавить и слѣдующее. Прежде всего, положеніе Лотце, что абсолютное начало не есть только мысль, а цѣльный духъ, мыслящій, чувствующій и воляцій, ставятъ въ связь съ проводимымъ Шеллингомъ убѣжденіемъ, что „единственно правильный путь состоитъ въ томъ, чтобы при посредствѣ мысли возвыситься надъ предположеніемъ, что сама мысль есть единственно абсолютное“ [4]). Шеллингъ согласенъ съ Фихте въ томъ, отмѣчаетъ, затѣмъ Лотце, что не мертвое бытіе существуетъ какъ субстанція, на которую мысль потомъ только наталкивается: для *такого* бытія и Шеллингъ не находитъ мѣста, полагая истинно дѣйствительное только въ постоянной живой дѣятельности. Но если Фихте не разъясняетъ содержанія мысли, какъ таковой дѣятельности, то Шеллингъ, напротивъ, полагаетъ, что это содержаніе отнюдь не есть что-либо чужеродное для *я*, но собственная его природа, которая заявляетъ себя дѣятельною въ формѣ самополаганія и,

[1]) KS. III, 454—5. [2]) KS. I, 159.
[3]) r. 35. [4]) Misch. XX; ср. G. Ae. 207—8.

поскольку она противопоставляетъ себѣ *не·я*, она представляетъ въ образѣ и родѣ этого *не-я* только то explicite, что implicite составляетъ его собственную природу. Этимъ, однако, утверждается не двойственность принципа, но полное его тожество: форма „самообъективированія“ и тенденція къ опредѣленнымъ образованіямъ, въ которыхъ этотъ процессъ выполняется, образуютъ обѣ вмѣстѣ понятіе „дѣйствительнаго абсолютнаго“, которое не можетъ быть ни безсодержательною дѣятельностью, ни однимъ только содержаніемъ, къ каковому уже потомъ привходитъ дѣятельность. Въ чемъ теперь это содержаніе абсолютнаго, мы, конечно, не знаемъ: мы можемъ приписать себѣ вмѣстѣ съ Фихте только знаніе формы его дѣятельности, которою оно стремится осуществить это содержаніе и чрезъ то объективировать себя въ немъ. Если, однако, Шеллингъ пытается вывести изъ этого принципа дѣйствительную природу, формы ея созданій и явленій, то уже заранѣе видно, говоритъ Лотце, что эта попытка должна оказаться неудачною [1]). Впрочемъ, Шеллингъ, по Лотце, не ставилъ себѣ въ этомъ случаѣ задачъ, которыя физика считаетъ и должна считать за свои собственныя, и его несправедливо обвиняютъ въ неудачѣ, когда приписываютъ ему такія попытки, которыхъ онъ и не отваживался дѣлать. Согласно своему принципу, онъ хочетъ только созерцать вещи въ абсолютномъ sub specie aeternitatis, иначе говоря, стремится открыть идеальное содержаніе, которое предназначены выразить собою отдѣльныя явленія, какъ части единой воплощенной идеи; но путемъ какихъ средствъ и какой механической связи при взаимодѣйствіи имъ удается это предназначеніе выполнить, показать это Шеллингъ считаетъ обязанностью не философіи, а физики. Всѣ эти средства реализаціи въ общей связи конечнаго міра кажутся ему менѣе значительными объектами изслѣдованія, ибо они ни увеличиваютъ идеальной цѣнности порождаемаго, ни обосновываютъ его. Какъ эстетическое содержаніе драмы не было бы для насъ болѣе

[1]) g. 53—4.

понятнымъ отъ того, что мы могли бы прослѣдить движенія голосовыхъ мускуловъ въ говорящихъ актерахъ, такъ и проникновеніе въ духовную связь вещей, въ которомъ собственно только и заключается здѣсь дѣло, не можетъ повыситься, думаетъ Шеллингъ, благодаря изслѣдованію способа возникновенія отдѣльныхъ явленій другъ изъ друга. Хотя Лотце и замѣчаетъ при этомъ, что онъ не раздѣляетъ подобнаго взгляда [1]), однако нельзя отрицать, что въ указанномъ основномъ пунктѣ ученія Шеллинга есть несомнѣнное соприкосновеніе и съ основными положеніями нашего философа, который также ищетъ прежде всего идеальнаго содержанія, никогда не удовлетворяясь только формою, и который самъ, выдвигая идеальную цѣнность субъективнаго міра, ставитъ на второй планъ механически-внѣшнія посредства къ возбужденію его явленій, употребляя даже аналогичные примѣры [2]). Впрочемъ, яснѣе это будетъ при сопоставленіи его ученія съ Гегелевымъ.

8) *Лотце и Гегель.* Характерная и существенная особенность философіи *Гегеля* заключается, по Лотце, въ ея методѣ: не столько пониманіе высшаго принципа раздѣляетъ Гегеля отъ Шеллинга, сколько научный методъ перваго, благодаря которому содержаніе по существу общаго имъ обоимъ міровоззрѣнія находитъ свое детальное развитіе [3]). Полемикѣ съ Гегелемъ Лотце посвящаетъ, пожалуй, не меньше вниманія, чѣмъ полемикѣ съ матеріализмомъ, и въ раскрытіи слабыхъ сторонъ гегельянства въ то время, когда философія Гегеля еще не утратила своего обаянія надъ умами, Лотце принадлежитъ выдающееся мѣсто [4]). Прежде всего, слѣдуетъ сказать, что отношеніе Лотце къ методу Гегеля не было всецѣло отрицательнымъ. Вполнѣ убѣжденный въ томъ, что Гегелева діалектика слишкомъ далека отъ того, чтобы быть „философскимъ методомъ развитія“, Лотце видитъ въ ней только вспомогательное средство дѣлать мнимые выводы изъ ранѣе уже

[1]) KS. III. 228—9. [2]) Ср. ниже стр. 263—4.
[3]) G. Ae. 169. [4]) Caspari, 6—7.

узнанныхъ группъ понятій [1]). Въ этомъ послѣднемъ отношеніи онъ признавалъ въ ней и справедливую сторону [2]), которую въ 2-й своей „Логикѣ“ понимаетъ такъ. Въ своихъ частныхъ изслѣдованіяхъ мы находимъ такія истины, которыя очевидны сами по себѣ и не нуждаются въ обоснованіи ихъ другими; ничто не препятствуетъ всѣ ихъ, какъ принадлежащія къ одной и той же области, поставить въ связь другъ съ другомъ и искать для нихъ высшую объединяющую точку зрѣнія. Такая задача синтетическаго и, однако, необходимаго развитія синтетическихъ истинъ изъ одного высшаго принципа неопредѣленно предносилась уже Платону въ его діалектикѣ; она же является цѣлью діалектики Гегеля. Хотя въ его время, одностороннее преобладаніе эмпиризма смѣнило собою прежнее увлеченіе идеализмомъ, тѣмъ не менѣе самъ Лотце признаетъ эту, подвергшуюся столь многократному поруганію, форму спекулятивнаго созерцанія за высшую и не абсолютно недостижимую цѣль науки и надѣется, что съ большею умѣренностью и осторожностью, но не съ меньшимъ одушевленіемъ, нѣмецкая философія всегда будетъ возвращаться къ попыткамъ *понять* міръ, не ограничиваясь только его опытнымъ *расчисленіемъ* [3]). Лотце признаетъ, такимъ образомъ, за діалектикой Гегеля значеніе вспомогательнаго средства для группировки понятій [4]). При этомъ, ему представляется особенно симпатичнымъ то, что Гегель отвергаетъ, какъ безплодное, только *разсудочное* познаніе, направленное къ тому, чтобы въ понятіяхъ фиксировать существо вещей, но цѣнитъ, напротивъ, познаніе *разумное*, которое, въ сознаніи того, что̀ имѣетъ въ виду осуществить въ мірѣ высшая идея, обслѣдуетъ вещи по необходимымъ противорѣчіямъ ихъ природы [5]). Но такъ какъ эта группировка въ основѣ своей имѣетъ мысль о движеніи этихъ понятій (или раскрывающейся въ нихъ абсолютной идеи) къ извѣстной цѣли, то нашъ философъ долженъ былъ цѣнить методъ Гегеля и какъ ступень къ своему собственному телеологическому

[1]) KS. I, 100. [2]) 1 Mt. 319—20.
[3]) 2 Lg. 596—7. [4]) KS. I, 100. [5]) G. Ae. 176.

методу, признаваемому имъ за единственно правильный. Разсуждая о систематическихъ формахъ логики, Лотце выше всѣхъ ставитъ форму, называемую имъ „спекулятивная мысль“, отличающуюся отъ двухъ другихъ („классификаціи“ и „изъясняющія теоріи“) тѣмъ, что въ ней есть „высшія посылки, сами собою требующія извѣстныхъ низшихъ, хотя послѣднія аналитически еще въ нихъ не содержатся“; причемъ, если въ основѣ „классификаціи“ лежитъ понятіе основанія, которое порождаетъ изъ себя самого свои слѣдствія, а въ основѣ „изъясняющихъ наукъ“ лежитъ понятіе причинъ, по общимъ законамъ въ своемъ взаимодѣйствіи производящихъ отдѣльное, то въ основѣ „спекулятивной мысли“ лежитъ понятіе цѣли, которое, какъ аподиктическая высшая посылка, требуетъ для своего выполненія существованія нѣкоторыхъ опредѣленныхъ низшихъ посылокъ и содержаніе которой опредѣляетъ собою вообще все движеніе нашего познанія. И если только эта цѣль дана, то мы, благодаря ей, уже видимъ предначертаннымъ тотъ планъ, которому долженъ слѣдовать мысленный распорядокъ явленій въ системѣ. Всякій другой діалектическій методъ есть методъ того разростанія, по которому мысли, вродѣ дикаго мяса на тѣлѣ, ростутъ, хотя и живо, но безцѣльно и только внѣшнимъ образомъ, —благодаря внѣ философскому сознанію діалектика, насильственно направляются къ тому, чтобы быть въ нѣкоторой степени соотвѣтственными свойствамъ предметовъ. Все, что такой методъ дѣлаетъ хорошаго, основывается на томъ, что онъ прикровенно былъ методомъ телеологическимъ, и всякое достигнутое, благодаря ему, развитіе понятій покоится собственно на слѣдующей связи мыслей: наши понятія должны обозначать то-то и то-то; но такъ какъ они не соотвѣтствуютъ этому значенію, то мы должны ихъ улучшить [1]). Это „улучшеніе“ понятій въ метафизикѣ Гегеля представляется какъ постепенное развитіе абсолютной идеи, причемъ самосознаніе этой идеи въ духѣ является тою цѣлью, къ какой направлено это раз-

[1]) 1 Lg. 233—4; ср. 2 Lg. 147—85; G. Ae. 176—9; KS. II, 319.

витіе [1]). Лотце отмѣчаетъ, затѣмъ, и ту положительную сторону Гегелевой діалектики, что въ ней признается большое значеніе за субъективностью: вещи сами по себѣ не были бы тѣмъ, чѣмъ онѣ *должны* быть, а должны быть онѣ тѣмъ, чѣмъ онѣ являются *для духа*; вся объективность признается чѣмъ то темнымъ и безсильнымъ, что, хотя само по себѣ и есть въ потенціи то, чѣмъ оно дѣлается въ духѣ, т. е. мысль, понятіе,—однако неспособно, безъ помощи духа, который видитъ ея существо, выполнить это свое назначеніе [2]). Наконецъ, если Лотце прямо заявляетъ себя сторонникомъ идеализма, раздѣляя предположеніе послѣдняго, что въ мірѣ существуетъ только таковое и постольку, каковое и поскольку занимаетъ свое необходимое мѣсто въ содержаніи полноцѣнной идеи, образующей существо міра [3]), то, конечно, ближе всего въ этомъ случаѣ нашъ философъ стоитъ къ идеализму въ гегелевской формѣ: исходя изъ той твердой основы, что міръ есть цѣлое, части котораго являются въ видѣ согласованныхъ между собою членовъ, и въ увѣренности, что въ его понятіи идеи найдено нѣчто въ себѣ самомъ полноцѣнное, не нуждающееся ни въ какомъ дальнѣйшемъ доказательствѣ и абсолютно существующее, Гегель озабоченъ только тѣмъ, чтобы „созерцать всѣ факты въ абсолютномъ, т. е. отыскивать значеніе, какое они имѣютъ для реализаціи означенной идеи и ради котораго только и можетъ она требовать и обосновать ихъ существованіе“ [4]).

Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, Лотце указываетъ и важные пункты различія между ученіемъ Гегеля и своимъ. Прежде всего, діалектическій методъ Гегеля представляетъ собою только метафизическое гипостасированіе субъективныхъ процессовъ мысли [5]), въ силу котораго движеніе нашихъ мыслей, направленное къ разъясненію, можетъ быть, недоступной для насъ природы міровой основы, понимается какъ собственное внутреннее развитіе абсолюта, постепенно раскрывающагося въ содержаніи міра [1]). Затѣмъ, по существу своему это даже не методъ, а только задача—соприкадлежныя группы понятій расположить въ прогрессивномъ ряду тріадическихъ цикловъ, при томъ средствами, далеко не соотвѣтствующими строго научной рефлексіи [2]): необходимость, съ которою одно понятіе преодолѣваетъ ограниченность другого, представляется собственно только въ видѣ „поэтической справедливости“, а не выводится путемъ логической демонстраціи [3]). Какъ другія идеалистическія системы, такъ и гегелевская исходитъ, далѣе, изъ мысли о высшей міровой основѣ, о которой мы ничего не знаемъ, кромѣ того, что въ ней, по нашему убѣжденію, концентрируется все истинно великое, полноцѣнное и дѣйствительное и изъ нея происходитъ всякая дѣйствительность [4]). Вывести всѣ отдѣльныя части міровой жизни изъ этого единаго всеобщаго принципа въ видѣ его слѣдствій ставила себѣ задачею философія Гегеля и его школы и полагала, что она въ совершенствѣ таковую задачу выполнила. Между тѣмъ, по моему мнѣнію, говоритъ Лотце, только духъ, стоящій въ центрѣ сотворенной имъ же самимъ вселенной, могъ бы, въ сознаніи послѣдней цѣли, которую онъ предназначилъ самъ своему творенію, представить предъ собою всѣ свои части въ величественной послѣдовательности непрерывнаго развитія. Мы же, конечныя существа, существуемъ не въ живомъ корнѣ всякаго бытія, но въ какихъ-нибудь изъ него выросшихъ вѣтвяхъ, и только разнообразными окольными путями и при тщательномъ пользованіи всякими вспомогательными средствами, доступными нашему положенію, можемъ мы надѣяться получить нѣкоторое приблизительное знаніе о почвѣ, на которой мы стоимъ, о системѣ, къ которой мы принадлежимъ, и о направленіи, въ которомъ идетъ движеніе великаго цѣлаго. Человѣческій духъ, конечно, не заслуживаетъ никакого порицанія за то, что на всякомъ уровнѣ своего знанія онъ стремится возсоздать

[1]) 1 Mt. 319; ср. g. 67. [2]) 1 Mt. 317. [3]) Ps. 159.
[4]) KS. II, 188. [5]) g. 65—6.

[1]) 2 Mt. 170 [2]) G. Ae. 183. [3]) G. Ae. 184; ср. 2 Lg. 247.
[4]) g. 63.

полный образъ цѣлаго, который съ логическою строгостью вытекалъ бы изъ установленной имъ основы. Но та задача развитія, по которой разнообразіе міра должно быть прогрессивно выведено изъ единаго основного принципа, по существу невыполнима: „необходимая и великая работа философіи, по моему взгляду, должна, напротивъ, носить видъ регрессивнаго изслѣдованія, которое старается открыть и твердо установить, что́ именно можетъ быть познано и примѣнено въ качествѣ живого начала въ строѣ и ходѣ міра“, [1])—впрочемъ, на основѣ вышеуказанныхъ у Лотце предпосылокъ [2]), которыя на таковомъ регрессивномъ пути получаютъ свое разъясненіе, примѣненіе и подтвержденіе [3]). Трудности, затѣмъ, заключающіяся въ ученіи Гегеля, сразу заявляютъ себя при конструированіи развитія міра изъ абсолютной идеи. Такъ какъ здѣсь въ основу міра поставлено самое абстрактное, то, во-первыхъ, этимъ дается почва только для выведенія общихъ постоянныхъ формъ явленій природы и духовной жизни, поскольку это въ крупномъ масштабѣ кажется соотвѣтствующимъ развитію идеи и ея моментамъ [4]). Что же касается частныхъ вещей, то, съ одной стороны, онѣ имѣютъ значеніе только какъ экземпляры общаго [5]): ихъ задача осуществлять только общія формы бытія, занимать мѣсто въ какой-нибудь классификаціи и снабжать обиліемъ явленій логическія постепенности общаго, частнаго и единичнаго; живыя дѣятельности и взаимодѣйствія выступаютъ только для празднованія мистерій различія, противоположности, полярности, единства и т. д. [6]). А съ другой, остается безъ объясненія взаимная обусловленность реальныхъ вещей, благодаря которой собственно и сами общія формы достигаютъ въ каждомъ случаѣ своего полнаго или неполнаго осуществленія [7]). Философія Гегеля вообще не заботится ни въ цѣломъ, ни въ частностяхъ о способѣ осуществленія реальности, идеальный смыслъ которой она разсматриваетъ: отношенія у него выростаютъ изъ отношеній, хотя нѣтъ того, что представляло бы собою устойчивый пунктъ, отъ котораго исходятъ или къ которому направляются эти отношенія. Все это, по Лотце, объясняется тѣмъ, что Гегель устраняетъ отъ себя изслѣдованіе причинныхъ связей [1]). А между тѣмъ, эстетическая или діалектическая связь, которая постулируется между опредѣленно смѣняющимися фазами дѣйствительности смысломъ идеи, должна переходить въ кавзальную связь, въ которой содержаніе и расчлененіе каждаго даннаго момента міра зависитъ отъ содержанія и расчлененія предшествующаго [2]). Выяснить отношеніе кавзальнаго происхожденія къ діалектической конструкціи Гегелю препятствовали, по Лотце, два обстоятельства; во первыхъ вслѣдствіе внутренней пустоты абсолютной идеи, переходъ отъ послѣдней къ дѣйствительной природѣ вообще не можетъ быть представленъ съ ясностью; а во вторыхъ, отзвукъ тѣхъ взглядовъ, которые идеальному приписываютъ нѣкоторую реальную производящую творческую силу,—что не позволяло Гегелю дойти до убѣжденія, что изъ идеи, прежде чѣмъ можетъ быть рѣчь о разнообразіи явленій, должны быть сначала развиты общіе абстрактные законы, на которыхъ первое должно покоиться, и хотя „его логика прибѣгаетъ къ такимъ законамъ, но она очень скоро дѣлается фантасмогоріей феноменовъ“. И такъ какъ Гегель приступаетъ къ натурфилософіи, прежде чѣмъ онъ вывелъ изъ своей идеи всю совокупность механическихъ законовъ, какъ необходимую основу ея творчества, такъ какъ онъ отвращается отъ всякихъ эмпирическихъ изысканій, не стоитъ въ курсѣ естественно научныхъ знаній и, однако, сразу принимается, притомъ безъ помощи механики, за выясненіе отдѣльныхъ формъ явленій природы, то естественно, если все это сопровождается столь ужасными послѣдствіями въ его фантастической натурфилософіи [3]).

[1]) KS. III, 451—2. [2]) См. выше стр. LIV—V. [3]) KS. II, 517.
[4]) KS. I, 274. [5]) KS. I, 383. [6]) M. III, 242—3.
[7]) 2 Mt. 20.

[1]) KS. II, 323—4; ср. 197. [2]) 2 Mt. 177.
[3]) KS. II, 188—9; ср. 197; 2 Mt. 341.

Но важнѣйшій недостатокъ Гегелевой системы Лотце видитъ въ томъ, что самое развитіе идеи представляется у Гегеля какъ фактъ окончательный, подлежащій только почтительному признанію. Однако всякое такъ понимаемое движеніе высшей міровой основы—принципъ неудовлетворительный: оно является какъ врожденная предопредѣленность природы абсолюта, какъ немотивированная какая то неусидчивость. Отсюда возникаетъ задача составить такое понятіе о содержаніи абсолютнаго, чтобы эта подвижность была необходимымъ и самопонятнымъ слѣдствіемъ его природы, а это можетъ быть при томъ лишь условіи, если абсолютное понимается какъ высшее полноцѣнное. Во всякомъ же другомъ случаѣ имѣютъ дѣло съ фатумомъ, который только потому кажется всебъемлющимъ, что мы a posteriori вынуждены допустить его, а не потому, что мы и безъ всякаго опыта, ради полноцѣнности этого начала самого по себѣ, должны поставить его на высшее мѣсто абсолютнаго принципа [1]). Нужно сказать, что и Гегель, проводя свою теорію діалектическаго развитія, исходитъ изъ мысли о полноцѣнности абсолютнаго начала. Но недостатокъ его взгляда, по Лотце, въ томъ, что полноцѣнность эта полагается въ такомъ свойствѣ абсолюта, которое не можетъ претендовать на это: какъ цвѣтъ и цѣнность человѣческой жизни Гегель видитъ „въ гностическомъ созерцаніи самое себя мыслящей, но ничего не чувствующей и не дѣйствующей мысли", такъ и высшую объективную цѣль міра онъ находитъ только въ самосознаніи, самомышленіи, самоотраженіи логической дѣятельности абсолютнаго, а не въ сердцѣ или волѣ [2]). Между тѣмъ, полноцѣнности абсолюта нельзя полагать ни въ его сознаніи, ни въ его волѣ; ни то, ни другая не являются въ себѣ полноцѣнными, и отсюда не могутъ служить самодостаточною основою для развитія абсолютнаго въ мірѣ. На самомъ дѣлѣ, какое можно бы указать внутреннее опредѣленіе въ существѣ обладающаго сознаніемъ или волею Бога,

[1]) KS. II, 330—31.
[2]) KS II, 310; M. III, 242—3; ср. G. Ae. 204—5.

которое, устраняя всякіе дальнѣйшіе вопросы объ основѣ своей абсолютной необходимости, дѣлало бы необходимымъ твореніе міра? Абсолютное, которое есть знающій самъ себя духъ или содержаніемъ идеи котораго служитъ воля къ истинной объективности, ничѣмъ не достойнѣе почтенія, чѣмъ всякое другое, и происхожденіе изъ него міра не понятно само по себѣ, безъ нѣкотораго добавочнаго условія: воля къ творчеству, напр., въ немъ можетъ быть столь же безразлично появившеюся прихотью, какъ и воля—оставаться лучше въ самозаключенномъ единствѣ. Если же, однако, оно не остается въ таковомъ единствѣ, а творитъ, то это объяснить можно только тѣмъ, что абсолютное, сознавая себя единымъ, не находитъ никакого удовлетворенія для своего чувства и стремленія въ этомъ одиночествѣ. Богъ не только потому, что онъ вообще самосознающій духъ, но и потому, что сознаваемое имъ содержаніе своего собственнаго существа состоитъ въ любви и тяготѣніи распространить счастіе и блаженство, хочетъ не только имманентныхъ мыслей, но и истиннаго объективнаго міра, который на его любовь отвѣчаетъ любовью и чувствуетъ себя блаженнымъ отъ любви божественной. Въ этой этической природѣ Бога, выражающейся именно въ его чувствѣ, и можно только полагать полноцѣнность абсолюта и вмѣстѣ самоочевидную основу для происхожденія отъ него міра [1]). Отсюда, Лотце всегда готовъ противостать той мысли, будто бы въ самораскрытіи идеи заключается не служебное средство, а послѣдняя цѣль и лучшее изъ благъ. Неразъяснимая тайна можетъ, пожалуй, покрывать въ ходѣ міровой жизни *средства*, ведущія къ цѣли, или *законы*, по которымъ дѣйствуютъ эти средства, но было бы безсмысленнѣйшею формою мистицизма предполагать, будто бы могутъ быть въ мірозданіи *и цѣли*, о содержаніи и исполненіи которыхъ никто не зналъ бы и которыя, однако, продолжали бы быть цѣлями, или будто бы могутъ быть такія тайнодѣйствующія блага, что ихъ никто не замѣчалъ бы, никто ими не на-

[1]) KS II, 331—2.

слаждался бы, и которыя, однако, продолжали бы оставаться благами, притомъ тѣмъ большими и священнѣйшими, чѣмъ они непостижимѣе. Что должно быть благомъ, тому единственное и необходимое мѣсто его существованія въ живомъ чувствѣ какого-либо духовнаго существа. Пока въ насъ остается дыханіе, мы не перестанемъ спорить противъ того ужаснаго суевѣрія, которое, въ преклоненіи предъ фактами и формами, даже и знать не хочетъ полныхъ смысла цѣлей дѣйствительной, теплосердечной жизни или проглядываетъ ихъ съ непонятнымъ равнодушіемъ, чтобы искать глубочайшій смыслъ міра въ наблюденіи какого-то сокровеннаго этикета развитія [1]).

Этотъ главный недостатокъ Гегелева идеализма имѣетъ своимъ послѣдствіемъ другіе, которые также подчеркиваются критикою Лотце.

Прежде всего, отсюда вытекаетъ формализмъ гегелевскаго воззрѣнія на бытіе. Хотя для Гегеля идея есть единственное, чему приличествуетъ предикатъ абсолютной реальности, и форма реальности у него, какъ и во всякой здравой философіи, не гипостасируется, какъ у Гербарта, въ реальное само въ себѣ, однако онъ сначала совершенно упускаетъ изъ виду, а потомъ и настойчиво отрицаетъ другую мысль, что вѣдь и идеальность также есть только форма нѣкотораго содержанія, изъ которой одной послѣднее далеко не объяснимо, и, вслѣдствіе этого, впадаетъ равнымъ образомъ въ формализмъ. Тотъ процессъ очищенія мысли, который сначала „уничтожалъ абсурдную мысль о незыблемой первичной вещи или вещественности и показывалъ, что могутъ быть не вещи въ себѣ, а только идеи вещей, зашелъ такъ далеко, что изъ идеи уже изчезло всякое конкретное содержаніе и осталась одна только идея вообще“; при чемъ упущено изъ виду, что какъ не можетъ быть вещи въ себѣ, такъ не можетъ быть и идеи въ себѣ. И этотъ недостатокъ не возмѣщенъ, а, напротивъ, увеличенъ тѣмъ, что къ пустой скорлупѣ идеи очень естественнымъ образомъ привязывается незамѣтно понятіе извѣстной реальности: чтобы понять власть, проявляемую безсодержательною идеею надъ міромъ, мысль склоняется къ тому, чтобы помочь этой безсодержательности придаткомъ дѣйствующей силы, которая собственно могла бы вытекать только изъ природы конкретной идеи [1]). Вотъ почему самъ Лотце, вопреки Гегелю, заявляетъ, что „не идея вообще, но конкретная идея, содержаніемъ которой служитъ высшая и абсолютная цѣнность, образуетъ для насъ самое послѣднее и невыводимое“ [2]); что таковая идея представляетъ собою самостоятельное реальное *существо*, способное къ дѣйствію и страданію [3]).

Во-вторыхъ, Гегель сближается съ метафизикою тѣхъ, которые смотрятъ на абсолютные и непреложные законы, которымъ долженъ подчиняться ходъ вещей, какъ на слѣпую необходимость, какъ на чуждый, данный безусловною судьбою, кругъ условій, неотвратимой силѣ котораго должно подчиняться высшее конкретное содержаніе творческой идеи. Самъ Лотце на мѣсто этого взгляда ставитъ другой: не эти необходимыя условія существуютъ сначала, такъ чтобы потомъ уже на нихъ полносодержательною идеею созидалось сущее, но, напротивъ, сама идея, чтобы быть тѣмъ, что она есть, производитъ изъ своего существа и самые абстрактные законы и необходимыя формы, какъ незыблимый базисъ, на которомъ только она можетъ оправдать свое понятіе. Все полноцѣнное, доброе и прекрасное имѣетъ свое существованіе только въ отношеніяхъ, дѣйствіяхъ, въ развитіи, но, конечно, все это—только необходимыя формы для содержанія, но не само это содержаніе [4]). Между тѣмъ Гегель думаетъ иначе, и отсюда именно происходитъ его сближеніе съ ученіями, признающими въ мірѣ господство слѣпой необходимости. Своимъ діалектическимъ методомъ его философія хочетъ объяснить міровое цѣлое, какъ развитіе абсолютнаго, совершающееся съ логическою необходимостью. И, во-первыхъ, царство логическихъ истинъ является у него

[1]) M. III, 43–4.

[1]) KS II, 187–8. [2]) KS II, 195. [3]) M. II, 160; III, 574.
[4]) KS II, 196–7.

въ видѣ фатума, покоющагося на своей собственной мысленной необходимости и предшествующаго міровому содержанію и творящей дѣятельности самого высшаго начала какъ законодательная сила [1]), во-вторыхъ, его абсолютная идея не обладаетъ, какъ уже было указано, самоочевидною и полною цѣнностью и, въ-третьихъ, конкретная обособленность и самостоятельность каждой вещи, представляющей собою у Гегеля только одинъ изъ примѣровъ немногихъ абстрактныхъ и общихъ мыслей, приносится въ жертву послѣднимъ. Даже Шеллингъ хотѣлъ замѣнить эту систему необходимости системою свободы [2]).

Отношенію Лотце къ философіи Гегеля вообще соотвѣтствуетъ, въ частности, и его отношеніе къ психологіи послѣдняго, о чемъ будетъ рѣчь и ниже. Признавая, что психологія Гегеля даетъ множество геніальныхъ концепцій касательно того ограниченнаго круга задачъ, какія она себѣ ставитъ, почему, не смотря на очень чувствительные недостатки въ научной сторонѣ разработки, оказываетъ большое вліяніе на образованное общество, и примыкая къ общей идеалистической тенденціи этой психологіи, Лотце энергично возстаетъ противъ тѣхъ ея односторонностей, которыя неразрывно связаны съ составляющей ея основу метафизикой Гегеля. Особенно считаетъ нужнымъ отмѣтить Лотце два пункта. Во-первыхъ, психологія Гегеля говоритъ не о душѣ, какъ особомъ субстратѣ особыхъ явленій, но объ общихъ формахъ душевной жизни, каковыя въ частныхъ психическихъ фактахъ находятъ себѣ только иллюстрацію и подтвержденіе и каковыя не ограничиваются рамками индивидуальной психики или духа субъективнаго, но захватываютъ сферу духа объективнаго (общество) и абсолютнаго; причемъ a priori изъясняется собственно смыслъ душевныхъ явленій, но не каузальныя, опытно познаваемыя, связи. Во-вторыхъ, нѣтъ въ психологіи Гегеля ясныхъ и удовлетворительныхъ разъясненій относительно общей связи духовной жизни съ конкретнымъ міропорядкомъ или, частнѣе, связи

[1]) G. Ae. 202. [2]) KS III, 455—6.

души съ тѣломъ. Гегель смотритъ на природу вообще только какъ на внѣшнюю сторону идеи, въ связи съ чѣмъ стоитъ его взглядъ и на человѣческія душу и тѣло не какъ на два самостоятельныя и могущія вступать во взаимодѣйствіе существа, но какъ на идеальную и реальную сторону одного и того же проявленія единаго абсолютнаго начала: взаимоотношеніе какъ между идеею и природою вообще, такъ и между душею и тѣломъ человѣка въ частности, при такомъ взглядѣ не получаетъ никакого разъясненія [1]).

9) *Лотце и Вейссе.* Можно въ извѣстной степени согласиться съ Гартманомъ, что Лотце смотритъ на гегелевскую діалектику и гегелевскій идеализмъ и панлогизмъ чрезъ очки своего учителя и друга *Вейссе* [2]). О своей зависимости отъ послѣдняго Лотце, какъ уже было сказано, рѣшительно заявляетъ: Вейссе онъ обязанъ не только многосторонними научными возбужденіями, но и положительнымъ научно-философскимъ достояніемъ—въ видѣ нѣкотораго болѣе опредѣленнаго круга мыслей, въ которомъ Лотце, наставленный своимъ учителемъ, настолько утвердился, что и впослѣдствіи не чувствовалъ ни внѣшняго, ни внутренняго побужденія отъ него отказаться. Если съ внѣшней стороны послѣднее въ позднѣйшей дѣятельности Лотце не выступаетъ съ особенною рельефностью, то зависѣло это, по словамъ нашего философа, отъ того, что „внѣшнія обстоятельства, опредѣлившія направленія моихъ позднѣйшихъ работъ, мало давали мнѣ повода изъясниться касательно этого, сдѣлавшагося общимъ, зерна нашихъ убѣжденій“ [3]). Означенный кругъ мыслей состоялъ не только, какъ предполагаетъ Rehnisch, въ „комплексѣ эстетическихъ и религіозно-философскихъ убѣжденій“ [4]), но и въ другихъ не менѣе существенныхъ пунктахъ этико-телеологическаго идеализма Лотце.

Вейссе былъ высоко-спекулятивный умъ, который „остроумною силою комбинированія могъ помѣряться съ

[1]) KS II, 190—95. [2]) Hartmann, 25—6; ср. Озе, 302—4.
[3]) Str. 6—7. [4]) Rehnisch. 89.

Гегелемъ, а въ смѣломъ полетѣ своихъ мыслей не отставалъ отъ Шеллинга, по философской же и богословской учености превосходилъ того и другого: онъ, можетъ быть, единственный философъ, имя котораго заслуживаетъ быть названнымъ въ послѣдующій за смертію Гегеля періодъ непосредственно вслѣдъ за этимъ послѣднимъ“ [1]). По своему религіозно-философскому направленію Вейссе принадлежалъ къ философамъ-теистамъ. Долгое время онъ находился подъ вліяніемъ Гегеля и глубже, чѣмъ кто-либо другой изъ философовъ-теистовъ, проникъ въ духъ гегельянства. Однако, хотя медленно и постепенно, онъ настолько освободился впослѣдствіи отъ вліянія Гегелевой философіи, его „отступленія отъ Гегеля были столь глубоки и, въ своихъ послѣдовательныхъ выводахъ, столь значительны, что его уже не возможно болѣе причислить непосредственно къ гегельянцамъ, но приходится созданную имъ систему признать за нѣчто совершенно новое и особенное“ [2]). Въ сочиненіяхъ Вейссе преобладаютъ теологическіе, даже прямо церковно-догматическіе интересы; мы находимъ у него открыто заявляемую тенденцію согласить вѣру и знаніе, догматы и метафизику, а главное его сочиненіе въ трехъ томахъ, представляющее окончательное выраженіе всей его системы, носитъ заглавіе „Философская догматика или философія христіанства“ и имѣетъ задачею показать, съ одной стороны, что между правильно понимаемымъ догматомъ и истинною философіею нѣтъ никакого разногласія, а съ другой, дать христіанскому догматическому ученію раціональное обоснованіе. Естественно, если Вейссе является противникомъ и Гегелева пантеизма, хотя самъ все же не остается свободенъ отъ пантеистическихъ мыслей [3]), и Гегелева панлогизма, каковой Вейссе находитъ противорѣчащимъ какъ фактамъ дѣйствительности, такъ и потребностямъ сердца.

Прежде всего, Лотце стоитъ въ зависимости отъ религіозно-философскихъ воззрѣній Вейссе. Во первыхъ, здѣсь

[1]) Drews. I, 386. [2]) Drews, I, 385.
[3]) Ср. Введенскій А. проф. Современное состояніе... 73.

прямо напрашивается на сопоставленіе основная тенденція философіи Лотце примирить и объединить въ высшемъ синтезѣ вѣру и знаніе. А во вторыхъ, Лотцево понятіе о Богѣ, какъ личномъ Духѣ, аттрибутами котораго являются не только мысль, но и чувство и воля, также имѣетъ корни свои въ ученіи Вейссе. Богъ, по Вейссе, можетъ быть только личностью и вмѣстѣ существомъ тріединымъ, причемъ христіанское ученіе о троичности Вейссе философски истолковываетъ въ томъ смыслѣ, что Божественная природа проявляетъ себя съ трехъ сторонъ: ума, чувства и воли, каковыя и отожествляются у этого философа съ тремя ипостасями [1]). Съ понятіемъ о Богѣ, какъ духѣ, разсуждаетъ Вейссе, связывается мысль о Богѣ, прежде всего, какъ существѣ мыслящемъ, причемъ для мысли Божества или Его знанія совершенно прозрачно существо вещей [2]). По Гегелю природа божественнаго Духа всецѣло исчерпывается мыслью. По Вейссе, мысль, поскольку именно она мыслитъ общее, вѣчное и необходимое въ вещахъ или вещи въ образѣ вѣчности и необходимости, не достаточна, чтобы обозначить собою цѣлую природу Духа Божественнаго, который сотворилъ міръ и цѣлую природу духа конечнаго, который долженъ познавать сотворенное. Такому взгляду противостоитъ другая, имѣющая за себя бо́льшія основанія, вѣра, которая всю ту цѣнность, какую сердце чтитъ подъ именемъ Бога, обрѣтаетъ не въ непрестанной игрѣ мысли, не въ вѣчномъ только разсудкѣ, и по которой идея истины образуетъ не конецъ, но только начало ученія объ абсолютномъ Духѣ [3]). Но то, что представляетъ собою въ вещахъ большее, чѣмъ понятіе, есть нѣчто высшее по цѣнности, въ сравненіи съ чѣмъ познаніе имѣетъ значеніе уже не полнаго внутренняго переживанія, а только признанія: это бо́льшее есть порожденіе другого живого влеченія, мыслью о которомъ мы должны восполнить наше представленіе о божественномъ существѣ, влеченія, которое внутри всецѣло духовнаго существа Божія

[1]) Weisse, Die Idee d. Gottheit, 255; подробно у Drews'a, I, 397—414.
[2]) Weisse, Philos. Dogm. I, 455, 465. [3]) G. Ae. 207—8.

можетъ быть даже обозначено какъ божественная природа. Оно есть безконечная продуктивность божественнаго сердца, отъ вѣчности производящая въ предѣлахъ формъ истины, которую мыслитъ божественный разсудокъ, череду первообразовъ сотвореннаго міра. Для обозначенія этой живости божественнаго сердца можетъ быть употреблено имя красоты, какъ для возбудимости божественнаго разсудка имя истины: ибо красота—не предметъ равнодушной проницательности, но восторженнаго чувства [1]). Но понятіе о Богѣ, какъ не можетъ быть ограничено аттрибутомъ мудрости, такъ не можетъ быть исчерпано и дополненіемъ аттрибута блаженства и величія: для полноты этого понятія нужно добавить еще аттрибуты божественной воли, обычно обнимаемые нами подъ идеею блага [2]). Легко понять, что къ этимъ послѣднимъ аттрибутамъ ведутъ сами эстетическіе предикаты Бога: вѣдь благо, существо котораго состоитъ „въ волѣ къ сообщенію другому того, чѣмъ обладаетъ волящій", на дѣлѣ до тѣхъ поръ остается пустымъ понятіемъ, мало говорящимъ о своемъ великомъ содержаніи, пока отсутствуетъ предположеніе того реальнаго, которое должно составлять предметъ сообщенія другому. И только какъ содержаніе чувства, существующаго независимо отъ воли и предъ волею, только какъ *благо*, которое по существу имѣетъ свою цѣнность въ чувствѣ или для чувства, можетъ быть мыслимо то реальное. Благо божественной воли предполагаетъ, поэтому, для разумѣнія своего понятія этотъ эстетическій міръ независимыхъ отъ воли цѣнностей [3]) и именемъ сердца примѣнительно къ Божеству хотятъ обозначить то, что божественная продуктивность, принимая форму и направленіе, съ одной стороны, отъ мысленно необходимой истины, а съ другой, отъ этическихъ намѣреній божественной воли,— ибо идея абсолютной истины есть основа возможности всякаго бытія, а идея блага — источникъ долженствующаго

[1]) G. Ae. 208—9; ср. Weisse, Philos. Dogm. I, 474, 476, 480—83, 489.
[2]) Weisse, ibid. 683—5.
[3]) G. Ae. 209—10; ср. Weisse, ibid. 506—8; 545.

быть,—въ себѣ самой не представляетъ неопредѣленнаго, безцѣльнаго движенія, но въ томъ имѣетъ свою особенную природу, что производитъ не только безконечную полноту видовъ, но и въ самихъ видахъ и чрезъ виды безконечную полноту счастія и чарующихъ цѣнностей [1]).

Нѣтъ сомнѣній, что ученіе Лотце о Богѣ съ разныхъ сторонъ отражаетъ на себѣ вліяніе Вейссе. Богъ, какъ существо личное, въ идеѣ котораго объединяется совокупность нравственныхъ совершенствъ съ наслажденіемъ ихъ цѣнностью, т. е. святость и блаженство, Богъ, какъ живая Любовь, Богъ, въ природѣ котораго концентрируется истинное, благое и прекрасное и который въ мірообразующей дѣятельности проявляетъ себя съ трехъ сторонъ: цѣлью ея является высшее благо, средствомъ—свободная творческая фантазія Божества, осуществляющая эту цѣль въ мірѣ созданныхъ видовъ, и вѣчная истина—закономъ, по которому дѣйствуетъ эта фантазія [2]),—всѣ эти пункты ученія Лотце о Богѣ явно вейссеанскаго происхожденія.

Гартманъ, въ виду того, что Лотце въ своихъ „Diktate" по „Исторіи нѣмецкой философіи послѣ Канта" очень кратко упоминаетъ о Вейссе, а о метафизикѣ его даже совсѣмъ не упоминаетъ, полагаетъ, что Лотце не изучалъ основательно сочиненій Вейссе, удовлетворяясь его устными лекціями и общимъ согласіемъ съ своими мыслями [3]). Однако, какъ справедливо отмѣчаетъ Озе, самъ Гартманъ, могъ утверждать это потому только, что не предпринялъ сравненія метафизики Вейссе съ сочиненіями Лотце, а это сравненіе показало бы ему, что Лотце даже относительно многихъ подробностей зависитъ отъ „Grundzüge d. Metaphysik" Вейссе [4]). Такъ, Лотце согласенъ съ Вейссе прежде всего въ пониманіи термина „идея", разумѣя подъ идеею не всякую мысль многозначущаго и интереснаго содержанія вообще, но именно мысль такого содержанія, значеніе кото-

[1]) G. Ae. 209; KS. III, 361.
[2]) Str. 57; M. III, 609; ср. II, 15—6; G. Ae. 197—8.
[3]) Hartmann. 27. [4]) Озе, 304.

раго не въ спокойномъ бытіи въ готовомъ видѣ, а только въ переходѣ къ осуществленію. Всякое содержаніе, которое есть идея или понимается какъ идея, имѣетъ въ себѣ принципъ своеобразнаго дальнѣйшаго развитія и можетъ въ существѣ своемъ познаваться полностію только въ видѣ системы различныхъ мыслей, связанныхъ другъ съ другомъ по тому же ритму, который вообще образуетъ логическую форму идеи [1]. Отъ Вейссе, далѣе, видимо заимствовалъ Лотце мысль о необходимыхъ предположеніяхъ разума, разъясненіе, испытаніе и ограниченіе которыхъ составляетъ задачу метафизики [2]; къ Вейссе примыкаетъ Лотце въ понятіи и употребленіи столь обычнаго у него термина „gelten“ [3]; подъ вліяніемъ Вейссе же, онъ опредѣляетъ бытіе какъ „стояніе въ отношеніяхъ“ [4], развиваетъ свое ученіе о безсмертіи души и др.

Однако, какъ и отъ другихъ своихъ предшественниковъ, Лотце не стоитъ во всецѣлой зависимости и отъ Вейссе. Наряду съ согласіемъ, онъ заявляетъ и несогласіе свое съ Вейссе, притомъ по важнымъ пунктамъ, касающимся именно религіозной метафизики.

Первый изъ этихъ пунктовъ относится къ разсужденіямъ Вейссе о діалектическомъ методѣ Гегеля. Вейссе, говоритъ Лотце, уже рано дѣлалъ упрекъ Гегелевой логикѣ въ томъ, что она признаетъ себя не за то, что она есть, т. е. не за совокупность необходимыхъ формъ, представляющихъ для всего сущаго условія возможности его бытія: по роковому недоразумѣнію, она, напротивъ, считаетъ самыя эти формы за существо всякой реальности, которая должна въ нихъ развиваться. Позже въ своей метафизикѣ Вейссе подробно представилъ эту совокупность логическихъ или, по его словоупотребленію, метафизическихъ формоопредѣленій, какъ нѣкоторую исконную законодательную для всей дѣйствительности необходимость, противопоставивъ ей свободу,

[1] G. Ae. 202-3.
[2] 2 Mt. 13; ср. Weisse, Grundz. d. Metaphysik, 60, 37.
[3] Озе, 300-301. [4] M. III, 458, 2 Mt. 33; ср. Weisse, ibid. 164, 134.

съ которою абсолютное образуетъ богатство наполняющей эти формы дѣйствительности [1]. Въ этомъ взглядѣ на методъ Гегеля Лотце, какъ можно видѣть уже изъ ранѣе изложеннаго, могъ, конечно, только примкнуть къ своему учителю, который далъ систематическій видъ той поправкѣ къ теоріи Гегеля, какая была намѣчена еще Шеллингомъ [2]. Однако нельзя сказать, чтобы Лотце безусловно слѣдовалъ Вейссе. Видоизмѣненіе, какое даетъ Гегелеву методу самъ Вейссе, кажется нашему философу не вполнѣ удобопріемлемымъ: нельзя, по Лотце, представлять дѣло такъ, что сначала существуетъ, какъ абсолютное prius, царство необходимыхъ въ себѣ самихъ формъ, вродѣ фатума, а потомъ является создаваемый міръ, который подчиняется принужденію этихъ законовъ, чтобы столько осуществить, сколько могутъ ему позволить эти границы; напротивъ, нужно полагать, что существуетъ только дѣйствительное, каковое своимъ бытіемъ и даетъ „видимость нѣкоторой предшествующей ему необходимости, подобно тому, какъ живое тѣло образуетъ въ себѣ скелетъ, вокругъ котораго оно какъ будто обростаетъ“ [3]. Не царство логическихъ истинъ законодательно предшествуетъ содержанію міра и создающей это содержаніе дѣятельности высшаго начала, какъ покоющійся на собственной самостоятельной мысленной необходимости фатумъ, а только наша мысль, смотря на это содержаніе міра, можетъ эту истину сознавать обособленно какъ формоопредѣленіе всего сущаго, и въ этой обособленности отъ живого содержанія, которое производитъ эту истину какъ свою форму, послѣдняя получаетъ видимость, будто она есть нѣчто болѣе раннее и самостоятельное, къ чему его собственная основа, т. е. содержаніе, стоитъ въ отношеніи уже обусловленнаго и позднѣйшаго. Вейссе неуклонно принимаетъ эту видимость за истину [4]. Ставить всюду содержаніе выше формы, не изъ послѣдней выводить первое, а наоборотъ, изъ перваго послѣднюю—

[1] G. Ae. 196; ср. 2 Mt. 171—2; KS III, 358, 360.
[2] 2 Mt. 172. (См. выше стр. XCVII), ср. Озе, 304.
[3] 2 Mt. 172. [4] G. Ae. 202.

тенденція вообще характерная для философіи Лотце, этого противника формализма во всѣхъ его видахъ. Не удивительно, что, съ этой точки зрѣнія, онъ ставитъ своему учителю упрекъ, что послѣдній не совсѣмъ избѣжалъ того, что находилъ неправильнымъ у Гегеля [1]).

Особенно подчеркиваетъ Лотце свое несогласіе съ Вейссе въ данномъ случаѣ примѣнительно къ понятію о Богѣ. Совокупность мысленно необходимыхъ истинъ, предшествующихъ дѣйствительности, Вейссе представляетъ, съ ударе-піемъ на ихъ безусловности, какъ условіе возможности существованія для самого Бога и какъ законодательную границу для Его творчества и дѣйствія [2]). Однако почему же мы должны смотрѣть на эту область мысленно необходимаго какъ на первое, существующее само по себѣ, а на живую дѣятельность Бога какъ на второе, что должно направляться соотвѣтственно первому? По Лотце, напротивъ, нужно думать такъ, что если Богъ въ своемъ самосозерцаніи представляетъ мысленно-необходимыя истины какъ единственный предметъ своего сознанія, то Онъ находитъ въ нихъ не чуждый своему остальному существу темный корень, на которомъ, какъ на иконіи данномъ предположеніи, покоится ясность Его божественной природы, но видитъ въ нихъ рядъ абстракцій, возникающихъ вслѣдствіе того, что, мысля, Онъ раздѣляетъ *формы* своей дѣятельности отъ ея *цѣлей*,— абстракцій, полное значеніе и исконное существованіе которыхъ покоится только на содержаніи этихъ цѣлей, и которыя обозначаютъ собою именно только формы, какія божественное намѣреніе, потому что оно именно *таково*, даетъ себѣ въ своемъ осуществленіи и которыхъ оно себѣ не давало бы, если бы было инымъ, а не такимъ. Вѣдь во внутренней жизни божественнаго Духа мы должны предполагать сознаніе необходимой истины, составляющей образъ его дѣйствія, и созерцаніе высшихъ цѣнностей, къ осуществленію

[1]) KS III,361.

[2]) Ср. Weisse, Das philosoph. Problem d. Gegenwart, 104; Philosoph. Dogmatik, I, 273—4.

которыхъ направляется всякое его дѣйствіе: первое, иначе говоря, царство мысленно необходимыхъ законовъ, составляетъ совокупность условій, при которыхъ вообще возможна дѣйствительность, а второе—высшія цѣнности—истинное, прекрасное и доброе суть тѣ вѣчныя цѣли, ради которыхъ должна быть дѣйствительность [1]). Общій смыслъ логическихъ формъ, какъ онѣ развиты у Гегеля, собственно состоитъ, какъ это полагалъ и Вейссе [2]), въ абсолютной отрицательности: онѣ—не формы спокойнаго существованія постоянно сущаго, но формы того вѣчнаго безпокойства, по которымъ истинно сущее, не удовлетворяясь своимъ непосредственнымъ бытіемъ, переходитъ въ инобытіе, чтобы возвратиться къ себѣ самому. И „если мы спросимъ, почему эта отрицательность, столь мистическая и странная, какъ она является въ логикѣ Гегеля, однако очаровываетъ насъ настолько, что мы думаемъ, будто она обозначаетъ часть высшей истины, то должны согласиться, что *эта* форма всякаго существованія и бываніе имѣетъ смыслъ и достовѣрность только въ такомъ мірѣ, существенное зерно котораго составляетъ осуществленіе цѣлей“ [3]). Лотце дѣлаетъ и другія поправки къ ученію Вейссе. По воззрѣніямъ послѣдняго, Божество проявляетъ себя въ мірозданіи съ трехъ сторонъ: идея абсолютной истины служитъ основою всякой возможности бытія, идея блага источникомъ долженствующаго быть, а между ними свободная творческая, образующая формы, дѣятельность,—сила воображенія, безъ которой истина не имѣетъ никакихъ объектовъ примѣненія, а благо никакого пункта отношенія для своей воли [4]). Лотце полагаетъ, что божественную фантазію недостаточно опредѣлять только какъ силу воображенія вообще и помѣщать ее подъ *этимъ* титуломъ между идеею истины и идеею блага, такъ какъ различныя мысли о взаимоотношеніи этихъ трехъ сторонъ нуждаются въ болѣе точномъ представленіи дѣла:

[1]) G. Ae. 198, 199.

[2]) Weisse, Das phil. Problem d. Gegenwart, 106.

[3]) G. Ae. 200—201. [4]) Weisse, Philos. Dogmat. I, 480—83.

если держаться даннаго порядка мыслей, то „изъ идеи блага должно быть развито условіе, которое дастъ означенной силѣ воображенія свое исключительное направленіе на то, что въ эстетикѣ называется прекраснымъ въ отличіе отъ безобразнаго“ [1]).

Мы видимъ отсюда, насколько и какъ отразилось вліяніе Вейссе на религіозно-философскихъ взглядахъ Лотце. Въ дополненіе къ тому, что говоритъ по этому пункту ученикъ объ учителѣ, не лишне добавить то, что говоритъ и учитель объ ученикѣ. Первое изданіе „Микрокосма“ вышло еще при жизни Вейссе, и послѣдній въ довольно большой реценэіи отмѣтилъ появленіе этого выдающагося произведенія своего ученика. Здѣсь, между прочимъ, Вейссе даетъ лестный для Лотце отзывъ касательно разработки въ „Микрокосмѣ“ религіозныхъ вопросовъ, но съ оговоркой, что отзывъ этотъ примѣнимъ въ данномъ случаѣ къ Лотце лишь поскольку онъ стоитъ на философско-исторической, а не на метафизической позиціи, ибо „въ этой послѣдней онъ всюду менѣе счастливъ“. Именно, всемірно-историческое развитіе религіи очерчено имъ, говоритъ Вейссе, въ истинныхъ и величественныхъ чертахъ, съ полною воспріимчивостью и тонкимъ вкусомъ какъ къ эстетическому, такъ и этическому моменту въ этомъ процессѣ. Соединеніе эстетической и этической точекъ зрѣнія приводитъ Лотце „къ вѣрующей въ лучшемъ смыслѣ слова, а вмѣстѣ вполнѣ осмысленной и свободной, не затронутой никакими догматическими предубѣжденіями оцѣнкѣ христіанства,—къ такой, которая, исключая только метафизическаго значенія христіански-теологическаго познанія, къ чему, къ сожалѣнію, смыслъ автора остается закрытымъ, едва ли оставляетъ желать большаго [2]). На этомъ основаніи мы могли бы краткіе отдѣлы сочиненія, посвященныя этому предмету, рекомендовать особенному вниманію всѣхъ тѣхъ, кто ищетъ

[1]) KS III, 361—2.

[2]) Очевидно, Вейссе разумѣетъ прежде всего ученіе о тріединствѣ Божества, въ религіозной метафизикѣ Лотце не нашедшее себѣ мѣста.

между натуралистическимъ невѣріемъ или полувѣріемъ и традиціоннымъ маловѣріемъ и суевѣріемъ такъ трудно находимой правильной границы, каковую столь счастливо нашелъ и установилъ геній автора“ [1]). Изъ такихъ метафизическихъ разсужденій Лотце его учитель не считаетъ возможнымъ согласиться, напр., съ его критикою мысли, отстаиваемой самимъ Вейссе, что логическая закономѣрность необходимыхъ истинъ имѣетъ силу и для самого Божества [2]).

10) *Лотце и Гербартъ.* Философскія воззрѣнія Лотце выясняются въ генезисѣ своемъ не только разностепенною зависимостью его отъ предшествующихъ философовъ, главнымъ образомъ, отъ Вейссе, но и его близкимъ отношеніемъ къ естественно-научной области. Занятіе медициною, которое онъ избралъ въ качествѣ своего жизненнаго призванія, необходимо вело его къ изученію естественно-научной области и вмѣстѣ съ тѣмъ кратчайшимъ путемъ—къ прозрѣнію въ полную несостоятельность большей части гегелевскихъ взглядовъ или, лучше сказать, ихъ цѣлаго въ той формѣ, какая дана имъ. „Здѣсь то и лежитъ, замѣчаетъ Лотце, насколько я вспоминаю мою собственную исторію, основа тѣхъ мыслей, изъ-за которыхъ столь часто думали у меня найти преобладающее вліяніе гербартовской философіи: эти взгляды обязаны своимъ происхожденіемъ не столько Гербарту, сколько физикѣ“ [3]). Объ отношеніи Лотце къ Гербарту скажемъ прежде всего.

Обвиненіе его въ зависимости отъ *Гербарта* Лотце объясняетъ, между прочимъ, и тѣмъ, что приверженцы Гербарта, какъ кажется, проявляютъ склонность считать нѣкоторымъ нарушеніемъ присяги на вѣрность Гербарту, если кто-либо мысли, которыя Гербартъ, конечно, раскрылъ систематически, беретъ изъ другихъ, болѣе древнихъ, источниковъ, или случайно и безъ задней мысли, или же намѣренно, потому что не хочетъ сохранить за ними того особаго отпе-

[1]) Weisse, 302—3.

[2]) Weisse, 310—12; ср. его же Philos. Dogmatik, I, 456—7.

[3]) Str. 7.

чатка, который данъ имъ Гербартомъ. Лотце рѣшительно заявляетъ, что весь реализмъ, какой только находитъ мѣсто въ его системѣ,—не гербартовскій, а физикальный; но что принадлежитъ собственно Гербарту—„его простыя существа, его конструкція матеріи, его представленія о пространствѣ и многое другое, съ этимъ связанное, я не въ состояніи себѣ усвоить“. Что же касается другихъ пунктовъ его системы, то „его ученіе о множествѣ причинъ одного событія не только было преднамѣчено ученіемъ о causae и concausae предшествующей метафизики, но практически уже издавна было въ физикѣ въ самомъ широкомъ употребленіи при всякихъ объясненіяхъ; а на то, что прибавилъ къ этому Гербартъ,—на его теорію о разстройствахъ и самосохраненіяхъ неразрушимыхъ существъ, я не могу смотрѣть какъ на какое-либо улучшеніе; что же касается, наконецъ, болѣе общей концепціи его взглядовъ, то я въ дѣйствительности охотнѣе иду чрезъ тѣ великолѣпныя врата, которыя и самъ Гербартъ съ такою увѣренностью могъ воздвигнуть при входѣ въ свою метафизику: врата лейбницевскаго міра монадъ“ [1]).

Вотъ почему, отнюдь не оспаривая вліянія прошедшаго философіи, и особенно непосредственно прошедшаго, на настоящее, Лотце, при „всемъ высокомъ и искреннемъ уваженіи къ великой духовной силѣ Гербарта“, однако, „форменно и рѣшительно“ возстаетъ противъ причисленія его къ Гербартовой школѣ. Онъ заявляетъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, что ученіе Гербарта не только не имѣло на него рѣшающаго вліянія въ положительномъ смыслѣ, не только не вызывало въ немъ согласія съ Гербартомъ, но приводило только къ сознательному противорѣчію съ послѣднимъ, и сомнѣвается, чтобы когда-либо поняли смыслъ его взглядовъ, если захотятъ видѣть въ нихъ согласіе съ принципами, которые представляютъ нѣчто, совершенно противоположное тому, что самъ Лотце всюду хотѣлъ бы защищать [2]).

Дѣйствительно, если и можно указать какую-либо зависимость Лотце отъ Гербарта, то въ пунктахъ частныхъ

[1]) Str. 7. [2]) Str. 5—6; ср. 8.

и второстепенныхъ. Такъ Лотце пользуется Гербартовской терминологіей (самосохраненіе реальнаго, нарушенія его бытія, статика и механика душевной жизни), притомъ даже въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ полемизируетъ съ Гербартомъ [1]); подобно Гербарту, раздѣляетъ и Лотце философію на философію о мірѣ сущаго и философію о мірѣ цѣнностей [2]), согласенъ онъ съ Гербартомъ и въ общемъ ученіи о матеріи [3]).

Но, конечно, всѣ подобные пункты сходства между Гербартомъ и Лотце остаются въ тѣни за принципіальными и существенными ихъ разногласіями и противоположностями. Къ послѣднимъ нужно отнести прежде всего, то, что Лотце основою метафизики ставитъ этику, тогда какъ Гербартъ рѣшительно протестуетъ противъ смѣшенія той и другой. Съ этимъ въ связи стоитъ, затѣмъ то, что если Гербартъ все существующее объясняетъ изъ природы простыхъ и безусловныхъ реальностей, какъ послѣдней основы міра дѣйствительности, то Лотце, примыкая къ Гегелю, ставитъ на первый планъ вопросъ о смыслѣ бытія и основу самихъ реальныхъ первоначалъ бытія ищетъ въ идеѣ или цѣли ихъ [4]). У Гербарта реальности его признаются безусловными и неизмѣнными, тогда какъ Лотце необходимымъ свойствомъ своихъ идеально-реальныхъ субстанцій считаетъ измѣнчивость, не отвергая, впрочемъ, устойчивости въ ихъ закономѣрномъ проявленіи и выдвигая важное значеніе процессуальной стороны бытія [5]). Если Лотце является также плюралистомъ, какъ Гербартъ, то все же, во первыхъ, плюрализмъ послѣдняго безусловный, тогда какъ у перваго онъ въ послѣднихъ метафизическихъ выводахъ заканчивается монизмомъ, а, во вторыхъ, и основы плюрализма у того и другого не однѣ и тѣ же: у послѣдняго—метафизическаго и гносеологическаго характера, тогда какъ у перваго—эмпирическаго и естественно-научнаго. Не во всемъ согласенъ съ Гербартомъ Лотце и въ методическомъ отношеніи. Если онъ считаетъ вообще преимуществомъ реализма то, что послѣдній

[1]) 2 Mt. 59—61. [2]) g. 92. [3]) 2 Mt. 372—3.
[4]) См. ниже, стр. 11—13. [5]) См. ниже, стр. 85—6; 94—5.

ставитъ своею задачею выясненіе казальныхъ связей,—что упускаетъ изъ виду идеализмъ, то все же Гербартово примѣненіе математическаго метода къ психической механикѣ Лотце считаетъ неблагодарнымъ предпріятіемъ [1]). Ограничимся здѣсь указаніемъ только этихъ пунктовъ разногласія между обоими философами: при изложеніи психологіи Лотце мы неоднократно будемъ еще встрѣчаться съ различіемъ во взглядахъ того и другого по разнымъ вопросамъ, потому что свою психологію, равно какъ метафизику, Лотце разрабатываетъ почти въ постоянной полемикѣ съ Гербартомъ. Въ виду этого послѣдняго обстоятельства, т. е. въ виду того, что Лотце непрестанно развиваетъ свои взгляды чрезъ критику взглядовъ Гербарта, кажется, говоритъ Гартманъ, будто бы система послѣдняго такъ сильно импонируетъ ему, что онъ всѣ силы свои долженъ положить на то, чтобы сбросить ея очарованіе, а это могло повести къ тому недоразумѣнію, будто бы система Гербарта и составляетъ исходный пунктъ его философіи, отъ котораго онъ только удалился въ своихъ послѣднихъ результатахъ. Самъ Гартманъ думаетъ, что, „по крайней мѣрѣ, въ отрицательномъ смыслѣ—въ смыслѣ постоянной критики и полемики съ Гербартомъ Лотце слѣдуетъ назвать гербартіанцемъ“ [2]). Кто находитъ, что на подобномъ странномъ основаніи это названіе можно приложить къ Лотце, тотъ, конечно, съ Гартманомъ спорить не будетъ.

11) *Лотце и Лейбницъ.* Отклоняя отъ себя обвиненіе въ зависимости отъ Гербарта, Лотце указываетъ на другіе источники своихъ воззрѣній: на Лейбница и на естествознаніе своего времени. Отношеніемъ Лотце къ этимъ двумъ факторамъ, обусловившимъ генезисъ его системы, мы и закончимъ настоящій краткій обзоръ. Въ начальную пору своего философствованія Лотце, какъ можно думать, проявлялъ особенный интересъ къ философіи Лейбница. Подвигнутъ къ этому онъ могъ быть уже своимъ учителемъ Вейссе, который, раскрывая свои теистическіе взгляды, имѣлъ особыя

[1]) KS II, 183. [2]) Hartmann, 32—3.

побужденія разверстаться со Спинозой и Лейбницемъ и свои идеи развивалъ главнымъ образомъ примѣнительно къ постановкѣ проблемъ въ Монадологіи и Теодицеѣ Лейбница. Такое предпочтеніе къ Лейбницу отъ учителя перешло и къ ученику: также и Лотце въ своихъ религіозно-философскихъ разсужденіяхъ ставитъ на первый планъ тѣ же проблемы о твореніи и цѣли міра, о всемогуществѣ и всевѣдѣніи Бога, а вмѣстѣ о соединимости этихъ свойствъ со свободою отдѣльныхъ существъ, причемъ выдвигается понятіе „сверхвременности“ Бога и т. д. [1]). Впрочемъ, не въ религіозно-философскихъ только разсужденіяхъ, которыя относятся притомъ уже къ позднѣйшимъ годамъ жизни Лотце, онъ проявляетъ интересъ и симпатіи къ Лейбницу, но и въ другихъ областяхъ философскаго вѣдѣнія. Уже въ своемъ первомъ ученомъ трудѣ—диссертаціи на степень доктора медицины „De futurae biologiae principiis philosophicis“ [2]) онъ ставитъ въ связь съ ученіемъ Лейбница тотъ свой взглядъ, что „не душа только, но и всѣ прочія тѣла имѣютъ свои перцепціи, которыя я называю чувственностью“ [3]), причемъ систему процессовъ, обусловливающихъ чувственное воспріятіе, онъ называетъ лейбницевскимъ терминомъ „предустановленной гармоніи“, и, главное, здѣсь уже высказываетъ мысль, которой твердо держится и впослѣдствіи,—мысль объ объективной значимости чувственнаго познанія: красный цвѣтъ, напр., составляетъ то существенное въ процессѣ воспріятія, что именно имѣетъ въ виду природа, тогда какъ чисто физическіе процессы—колебанія свѣтовыхъ волнъ представляютъ собою только безразличныя средства, которыми пользуется природа для достиженія этой цѣли [4]). Эту же мысль выражаетъ Лотце, опять ставя себя въ связь съ Лейбницемъ, и въ другомъ, по вѣроятнымъ предположеніямъ, также ранемъ, произведеніи: „Pensées d'un Idiote sur Descartes, Spinoza et Leibnitz“ [5]), которое свидѣтельствуетъ не только о

[1]) M. Wentscher. H. Lotze, 29—30. [2]) KS I, 1—25.
[3]) KS I, 23. [4]) KS I, 22; ср. ниже стр. 259—67.
[5]) KS III, 551—66.

несомнѣнномъ интересѣ Лотце къ философіи Лейбница, но даже, можно думать вмѣстѣ съ Peipers'омъ, и о подражаніи перваго послѣднему въ передачѣ своихъ взглядовъ именно на французскомъ языкѣ [1]). Впрочемъ, ставя себя здѣсь въ связь съ Лейбницемъ, Лотце оговаривается, что до указанной мысли объ объективной значимости чувственнаго воспріятія онъ дошелъ инымъ путемъ, чѣмъ Лейбницъ, и потому боится, какъ бы видимое сходство между его собственными соображеніями объ этомъ предметѣ и предположеніями Лейбница не увлекло его къ тому, чтобы приписать Лейбницу то, чего у него и въ умѣ не было. Тѣмъ не менѣе, все же поддержку своимъ мыслямъ онъ думаетъ найти именно въ ученіи Лейбница. Вотъ въ чемъ, говоритъ онъ, состоитъ предустановленная гармонія: природа хочетъ выразить что-то глубокое и трансцедентное, но въ ея распоряженіи находятся только матеріальныя формы и механическіе процессы, и только въ душѣ живой и мыслящей она достигаетъ сознанія себя самой; только благодаря тому процессу, которымъ душа, специфически воспринимая внѣшнее, извлекаетъ изъ него скрытую истину, мысли природы находятъ свое адэкватное выраженіе. Этимъ не отвергается реальность внѣшняго міра, но отводится только его процессамъ второстепенное значеніе [2]). Въ связь съ монадологіей Лейбница ставитъ, затѣмъ, Лотце свой спиритуализмъ и панпсихизмъ [3]). Кромѣ этихъ пунктовъ идейнаго соприкосновенія, отмѣчаемыхъ самимъ Лотце, можно указать и другіе, близость которыхъ къ ученію Лейбница хотя самимъ нашимъ философомъ не отмѣчается, однако несомнѣнно усматривается изъ сопоставленія. Такъ, въ связи съ первымъ указаннымъ пунктомъ, слѣдуетъ отмѣтить сходство Лотце съ Лейбницемъ во взглядѣ на механизмъ и телеологію: оба признаютъ значеніе и реальность какъ механизма, такъ и цѣлесообразности, и оба отводятъ второстепенное положеніе первому, какъ средству для второй [4]). Ученіе о вѣчныхъ истинахъ въ гносеологіи Лотце

[1]) KS III, LX; ср. H. Simon, 12—3 и M. Wentscher. H. Lotze, 34.
[2]) KS III, 564—66. [3]) См. ниже, стр. 75, 267.
[4]) См. подробнѣе у H. Simon'a, 41—9; ср. Pfleiderer, 67—8.

также чрезъ Вейссе несомнѣнно восходитъ къ Лейбницу, хотя и не совпадаетъ съ положеніями послѣдняго. У обоихъ философовъ мы находимъ общую тенденцію примирить вѣру съ знаніемъ. Если Лотце опредѣляетъ свою систему, какъ телеологическій идеализмъ, то подобное опредѣленіе въ извѣстномъ смыслѣ можетъ быть приложено и къ системѣ Лейбница. Если, далѣе, Лотце рѣшительно отвергаетъ взглядъ Канта на духовную жизнь, какъ на феноменъ, и признаетъ полное значеніе для познанія этой жизни за свидѣтельствомъ внутренняго опыта, то въ этомъ опять справедливо видятъ родство его съ Лейбницемъ [1]). Ученіе о специфической разнородности душъ по существу нельзя также не сблизить съ ученіемъ Лейбница, что каждая душа представляетъ собою индивидуальность, единственный въ своемъ родѣ микрокосмъ [2]). Наконецъ, не безъ основанія указываютъ, что монизмъ, къ которому приходитъ Лотце путемъ анализа понятія взаимодѣйствія, приближается болѣе къ воззрѣніямъ Лейбница, чѣмъ къ воззрѣніямъ Спинозы [3]).

Но, наряду съ этими пунктами сходства, есть и различія между обоими философами. Уже самъ Лотце, какъ мы видимъ, сомнѣвается въ правомѣрности примѣненія ученія Лейбница о „предустановленной гармоніи“ къ своему ученію о чувственномъ воспріятіи. Дѣйствительно, хотя у Лейбница и преднамѣчаются тѣ мысли, какія въ психологіи Лотце получили столь характерное развитіе и форму, тѣмъ не менѣе, не говоря уже о своеобразности указаннаго примѣненія, телеологическое взаимоотношеніе между внѣшними и внутренними процессами и взглядъ на познавательную цѣнность показаній чувственнаго воспріятія у Лотце не совпадаютъ съ тѣмъ, чему училъ Лейбницъ [4]). Не могъ со-

[1]) Озе, 397—8; ср. 429.
[2]) Относящіяся сюда мѣста изъ сочиненій Лейбница см. въ сочин. проф. В. С. Серебренникова „Лейбницъ и его ученіе о душѣ человѣка“ (СПБ., 1908), 213—7. [3]) Озе, 444; ср. 2 Mt. 153.
[4]) Ср. ниже 263—4, а также у В. А. Бѣляева („Лейбницъ и Спиноза“, СПБ. 1914), 221—7 и В. М. Каринскаго („Умозрительное знаніе въ ф. системѣ Лейбница“, СПБ., 1912), 226—39.

гласиться Лотце и съ интеллектуализмомъ Лейбница: если, по ученію послѣдняго, душа, есть только представляющая субстанція, и разница между монадами-душами объясняется различною степенью ясности представляющей ихъ силы, то у Лотце, въ панпсихизмѣ и спиритуализмѣ примыкающемъ къ монадологіи Лейбница, основнымъ свойствомъ душъ является способность чувствованія и разница между душами объясняется различіями не въ степени только сознательности, но и въ характерѣ той отзывчивости, какую онѣ при соприкосновеніи съ внѣшнимъ міромъ обнаруживаютъ въ своемъ чувствованіи. Полемизируя противъ Вейссе по вопросу о вѣчныхъ истинахъ, Лотце затрогиваетъ своею полемикою, конечно, и ученіе Лейбница о томъ же предметѣ [1]). Впрочемъ, въ „Микрокосмѣ“ онъ имѣетъ прямо въ виду этого послѣдняго философа, когда подвергаетъ разбору мнѣніе, по каковому о премудрости Божіей нельзя и говорить, не противупоставляя ей мысленно какую-то истину, полнозначное само по себѣ содержаніе которой познается Богомъ и, слѣдовательно, является уже существующимъ ранѣе его, и по каковому сама творческая дѣятельность Божества, производящая виды дѣйствительнаго, дѣлается понятною для насъ только въ видѣ соображающаго выбора, изъ множества мыслимыхъ и возможныхъ формъ будущаго бытія, какъ будто изъ открытой предъ нимъ сокровищницы, вызывающаго къ дѣйствительности тѣ, какія ему угодно [2]). Самъ Лотце держится того взгляда, что признаваемое нами за сумму вѣчныхъ истинъ есть собственно образъ дѣйствія всемогущей силы, но ни нѣчто отъ нея независимо существующее, ни ея произведеніе [3]). Не согласенъ Лотце и съ ученіемъ Лейбница о происхожденіи міра, содержаніе котораго опредѣляется божественнымъ разумомъ, а реализуется

[1]) Ср. Weisse, 311.

[2]) М. III, 581; ср. у проф. В. С. Серебреникова op. cit. 155—7 и В. А. Бѣляева, op. cit., 267—9.

[3]) М. III, 589—90. Впрочемъ, и Лейбницъ не совсѣмъ былъ чуждъ такихъ воззрѣній—ср. у В. А. Бѣляева, op. cit., 217, пр. 1.

волею [1]). Подробно критикуетъ онъ и ученіе этого философа о предустановленной въ мірѣ вообще гармоніи, указывая главный недостатокъ этого ученія въ несоотвѣтствіи его съ нравственными запросами [2]). Въ письмѣ къ Strümpell'у Лотце вообще заявляетъ, что онъ „ни въ какомъ внутреннемъ отношеніи не чувствуетъ себя“ ни къ Спинозѣ, ни къ Лейбницу, хотя фактически и есть достаточно поводовъ къ сопоставленію его съ ними [3]). Kronheim справедливо замѣчаетъ по поводу этихъ словъ, что изъ нихъ нельзя выводить, будто бы Спиноза именно побудилъ Лотце возвыситься надъ Лейбницемъ: не склонность къ Спинозѣ, но недостаточное въ ученіи Лейбница—вотъ что несомнѣнно привело Лотце къ тому, чтобы отклониться отъ Лейбница [4]); „нѣтъ достаточнаго основанія говорить о спинозизмѣ у Лотце“ [5]). Но если Лотце „не чувствуетъ себя во внутреннемъ отношеніи“ къ Лейбницу, если онъ не считаетъ себя за „преемника Лейбница въ смыслѣ его наслѣдника“ [6]) то, съ другой стороны, онъ и не проникнутъ и „скрытымъ нерасположеніемъ къ Лейбницу“, котораго будто бы „обсуждаетъ и толкуетъ прямо съ недоброжелательствомъ“, какъ это несправедливо утверждаетъ Гартманъ [7]). Отношеніе Лотце къ Лейбницу такое же, какъ и къ другимъ мыслителямъ, съ которыми онъ, не находясь въ принципіальномъ антагонизмѣ, имѣетъ точки соприкосновенія и различія: положенія своего предшественника и въ данномъ случаѣ Лотце беретъ не въ качествѣ готоваго матеріала для построенія своей системы, а въ качествѣ только подлежащаго обработкѣ, и сдѣлавъ его исходнымъ пунктомъ своихъ изысканій, производитъ такую его обработку и затѣмъ уже въ обработанномъ съ своей точки зрѣнія видѣ вводитъ, въ качествѣ составного элемента, въ свою систему [8]).

12) *Отношеніе Лотце къ современному ему естествознанію.* Начало научно-философскаго развитія Лотце падаетъ на

[1]) 2 Mt. 152—4. [2]) 2 Mt. 125—34; ср. M. III, 484—7; KS III, 342.
[3]) Falckenberg, H. Lotze, 85.
[4]) Kronheim, 98. [5]) Озе, 444. [6]) KS III, 342. [7]) Hartmann, 16—7.
[8]) Ср. ниже, стр. 267, пр. 1.

время разцвѣта *естественныхъ наукъ*. Ихъ блестящіе успѣхи и вызываемый ими со всѣхъ сторонъ интересъ, пробужденію котораго, съ своей стороны, содѣйствовали натурфилософскія стремленія Шеллинга и его школы, имѣли своимъ послѣдствіемъ, между прочимъ, измѣненіе направленія философіи въ сторону реализма. Упадокъ идеалистической философіи преимущественно обусловливался этимъ крайнимъ подъемомъ естествознанія, которое, притомъ, прямо выступало какъ энергичный и горячій противникъ всесильнаго доселѣ философскаго идеализма и философіи вообще, и философія, если хотѣла сохранить свою позицію, конечно, не могла отстранить отъ себя задачи—размежеваться съ требованіями опытныхъ наукъ, особенно наукъ естественныхъ, и дать себѣ отчетъ въ реалистическихъ теченіяхъ времени [1]). Лотце—одинъ изъ тѣхъ философовъ, который взялъ на себя рѣшеніе такой задачи. Болѣе того: за нимъ установилась слава какъ за *„первымъ* философомъ, который сдѣлалъ *успѣшный* опытъ поставить во взаимоотношеніе спекулятивное философское міросозерцаніе съ естественно-научнымъ и *примирить* видимый разладъ между ними“ [2]).

Успѣшность этого опыта объясняется тѣмъ, что Лотце, какъ уже отмѣчалось, былъ мыслителемъ, компетентнымъ и въ философской и въ естественно-научной области. Онъ не только пережилъ расцвѣтъ естествознанія въ Германіи, но и самъ способствовалъ ему. Насколько онъ ориентировался въ этой области уже за время своего студенчества, показываетъ тотъ фактъ, что свою диссертацію на степень доктора медицины онъ пишетъ на тему „De futurae biologiae principiis philosophicis“ и представляетъ въ ней опытъ строго механической теоріи, исключающей всякую жизненную силу. „И это въ то время, когда величайшій физіологъ Германіи Іоганнъ Мюллеръ, еще колебался и рѣшительныя утвержденія оставлялъ своимъ ученикамъ“ [3]).

Чѣмъ же обязанъ Лотце въ своемъ философствованіи

[1]) Kronenberg, № 93, 3. [2]) Hartmann, 36.
[3]) Misch, XIV.

естественнымъ наукамъ? Прежде всего, тѣмъ реализмомъ, благодаря которому его ставили въ зависимость отъ Гербарта и благодаря которому онъ могъ разобраться въ слабыхъ сторонахъ гегелевскаго идеализма и опредѣлить свою позицію какъ идеально-реалистическую: реализмъ этотъ, по его собственному заявленію, не гербартовскій, а физикальный [1]). „Фактъ тотъ, что опредѣленный видъ естествознанія, въ которомъ также и Кантъ былъ ориентированъ,—физика центральныхъ силъ съ дѣйствіями и противодѣйствіями по образцу небесной механики, сталъ для него (Лотце) руководящимъ“ [2]). Изъ частныхъ естественно-научныхъ положеній, вошедшихъ въ научно-философское міровоззрѣніе Лотце, слѣдуетъ отмѣтить, кромѣ вышеуказаннаго отрицанія жизненной силы, атомистическую гипотезу, которую онъ защищаетъ противъ туманнаго динамизма натурфилософовъ [3]), и особенно мысль о господствѣ механизма въ сферѣ явленій опыта и строгаго примѣненія къ этой сферѣ механическаго объясненія; всѣ эти пункты, конечно, внутренно связаны между собою. Значеніе механизма, въ частности, Лотце распространяетъ не только на область физіологіи, но, согласно съ Гербартомъ, и на область психологіи—какъ индивидуальной, такъ и общественной [4]). Подъ механизмомъ въ широкомъ смыслѣ этого слова Лотце разумѣетъ „каузальный способъ дѣйствія по общимъ законамъ“ [5]) или „систему тѣхъ общихъ нормъ, по которымъ каждое отдѣльное бытіе въ созданномъ мірѣ дѣйствуетъ на другое“ [6]). Гегель, какъ мы видѣли, построилъ изъ своей идеи нѣкоторыя объясненія взятыхъ имъ случайно феноменовъ безъ помощи механики, не пытаясь вывести сразу изъ этой идеи основныхъ правилъ общаго механическаго предрасчисленія, и результатомъ такого предпріятія явилась его фантастическая натурфилософія [7]). Освѣдомленный въ области „механическаго естествознанія“, которое состоитъ въ изы-

[1]) Str. 7. [2]) Misch, XIV.
[3]) Str. 17—50; 2 Mt. 364—86; Phys. 25—36.
[4]) 1 Mt. 250—51; M. III, 71. [5]) KS II, 197.
[6]) Str. 57. [7]) См. выше стр. CV.

сканіи „особыхъ дѣйствующихъ причинъ каждаго отдѣльнаго явленія“ и „въ измѣреніи ихъ дѣйствій по общимъ законамъ“ [1]), и высоко цѣня успѣхи, которыхъ оно достигло благодаря „тонкости своихъ опытовъ и остротѣ своихъ математическихъ методовъ“ [2]), Лотце естественно долженъ былъ со всею ясностью видѣть и указанный дефектъ Гегелевой философіи и путь къ его устраненію. Идея, какъ долженствующее быть, представляетъ собою законъ и цѣль, но какъ законъ и цѣль нуждаются въ соотвѣтствующихъ органахъ и средствахъ для своего осуществленія, такъ и идея нуждается для своей реализаціи въ механизмѣ каузальной связи, какъ необходимомъ орудіи [3]). И если Гегель упустилъ это изъ виду, то объясняется это его неосвѣдомленностью въ естественныхъ наукахъ и его отвращеніемъ къ эмпирическимъ, регрессивнымъ изысканіямъ [4]).

Должное вниманіе къ эмпирическому методу, въ противовѣсъ крайностямъ гегелевской спекуляціи, проявляемое нашимъ философомъ, также нужно отнести на долю той умственной дисциплины, какую давали ему его естественно-научныя занятія. Наши стремленія, при изслѣдованіи явленій, могутъ быть направлены или на уразумѣніе ихъ существеннаго смысла или же на точное познаніе внѣшнихъ формъ ихъ связи и ихъ взаимное предрасчисленіе. Идеальною задачею было бы, конечно, выяснить явленія со всѣхъ сторонъ изъ самыхъ первоначальныхъ законовъ всякаго дѣйствія въ мірѣ и изъ разумнаго смысла того плана, которымъ отдѣльныя явленія связываются въ общій строй полнозначнаго цѣлаго, иначе говоря, изъ міровой идеи [5]). Такъ и поступаютъ идеалистическія системы, но, оставляя безъ вниманія эмпирическія изысканія, онѣ естественно не достигаютъ своей цѣли. „Одушевленіе къ высшему рѣдко порождало точное знаніе низшаго“, и изъ самыхъ возвышенныхъ задачъ плохо умѣли выводить тотъ запутанный про-

[1]) KS II, 164. [2]) KS III, 220.
[3]) 1 Mt. 132; Path. 13; Phys. 50; 2 Mt. 451. [4]) KS II, 189.
[5]) M. I, 300—301.

цессъ, какимъ онѣ выполняются природою, т. е. законы и каузальную связь явленій. А между тѣмъ, всюду, гдѣ къ интересамъ одного только познанія присоединяются цѣли практическія, всюду, гдѣ мы должны не только съ удивленіемъ уразумѣвать ходъ событій, но и оказывать на него преобразовательное воздѣйствіе, прозрѣніе въ высшія основы вещей уступаетъ по цѣнности своей знанію ближайшихъ правилъ, какими обусловлена эта частная область нашей возможной дѣятельности, и человѣческій духъ естественно проявляетъ большой интересъ къ изслѣдованію связи конечнаго міра, къ выясненію того, какъ одно явленіе въ немъ происходитъ изъ другого. Достигшія столь надежныхъ и плодотворныхъ результатовъ естественныя науки и идутъ этимъ эмпирическимъ путемъ. Науки эти оставляютъ, притомъ, въ сторонѣ вопросъ о высшихъ началахъ и ихъ правомѣрности. Но, если эти начала и поставить въ основу изслѣдованія, то все же только опытъ даетъ имъ уясненіе, опредѣленіе и оправданіе: только тамъ, гдѣ этого требуютъ неопровержимые факты, такія начала можно признать въ качествѣ объясняющаго принципа, только факты указываютъ и уясняютъ границы ихъ значимости [1]). И такъ какъ, при этомъ, удаленіе отъ фактовъ сопровождается всевозможными погрѣшностями, то, говоритъ Лотце, вмѣсто того, чтобы „строить зданіе на остромъ лезвеѣ одного основного созерцанія“, полезнѣе озаботиться возможно-широкимъ основаніемъ для этого подъема къ высшему и съ большею скромностью свести данное прежде всего къ ближайшимъ основамъ объясненія, какихъ требуетъ его ясно познаваемая своеобразность, причемъ всегда, вмѣстѣ съ тѣмъ, памятовать о возможности ошибокъ при дальнѣйшемъ восхожденіи къ высшимъ началамъ. Значеніе опытнаго знанія для высшихъ началъ сказывается и въ томъ, что мы не можемъ съ пользою для дѣла примѣнить послѣднихъ къ отдѣльнымъ и частнымъ изслѣдованіямъ непосредственно — не обращаясь къ чувственнымъ представленіямъ и къ привычнымъ фор-

[1]) KS III, 417; II, 517; ср. M. I, 451.

мамъ нашего пониманія, какъ послушнымъ орудіямъ и приблизительнымъ, а вмѣстѣ удобнымъ, символамъ истиннаго положенія вещей [1]).

Но, придавая большое значеніе естествознанію и его методу, Лотце и здѣсь не раздѣляетъ крайностей. Такъ, прежде всего, Лотце уже тѣмъ отступаетъ отъ принциповъ естествознанія своего времени, что отводитъ механизму второстепенное мѣсто и восполняетъ механическое объясненіе телеологическимъ, придавая, притомъ, послѣднему господствующее значеніе. По телеологическимъ взглядамъ, въ формальной связи вещей одно является какъ цѣль, долженствующая быть выполненной, другое какъ средство къ осуществленію этой цѣли, причемъ значеніе механизма указывается въ томъ, что идеи не могутъ быть осуществлены безъ системы совмѣстно дѣйствующихъ средствъ; и конечно, эти средства, т. е. силы и субстраты, изъ механическаго взаимодѣйствія которыхъ возникаетъ ходъ міровой жизни, не есть нѣчто первое и послѣднее, равно какъ ходъ міра не есть только механически послѣдующій результатъ: онъ—преднамѣченная цѣль, а тѣ силы—только средства къ этой цѣли. Принципъ телеологіи есть единственный достаточный принципъ, объединяющій въ себѣ всѣ другіе [2]), и сама идея механизма получаетъ свой настоящій вѣсъ только въ необходимости телеологической связи [3]). Основаніе механизма—первое этическое дѣло Абсолютнаго, потому что это царство механическихъ законовъ—основа, избранная имъ для осуществленія въ мірѣ идеальнаго содержанія или высшихъ цѣнностей [4]). Ограничиваетъ Лотце мысль и о безъизъятномъ распространеніи въ мірѣ механизма. Прежде всего, онъ допускаетъ возможность чуда. Все теченіе жизни природы понятно само по себѣ только благодаря постоянному содѣйствію Божества, которое одно только служитъ посредникомъ взаимодѣйствія между отдѣльными частями міра. Поскольку

[1]) M. I, 301—5. [2]) Phys. 50.
[3]) KS II, 197; ср. 1 Mt. 250—60 и 4 гл. обстоятельнаго изслѣдованія Weidel'a. [4]) Str. 57.

это содѣйствіе происходитъ въ одинаковыхъ формахъ и является постояннымъ условіемъ, теченіе жизни природы представляетъ нѣкоторое завершенное цѣлое, не допускающее чуждаго воздѣйствія. Но поскольку оно измѣняется, такъ какъ Богъ—существо живое, постольку преобразующее вліяніе Божіе выступаетъ особымъ образомъ въ отдѣльные моменты и свидѣтельствуетъ о незавершенности хода жизни природы. Тогда-то и возникаетъ чудо, основы котораго въ Богѣ и природѣ вмѣстѣ и въ ихъ вѣчномъ взаимодѣйствіи,—не безпринципномъ, хотя, можетъ быть, и не на всецѣло общихъ законахъ покоющимся [1]). Но не только воздѣйствія на міръ Абсолютнаго не зависимы отъ мірового механизма и возвышаются надъ нимъ, но и въ самомъ мірѣ не все сплошь подчинено каузальнымъ связямъ. Если опытъ убѣждаетъ насъ, что всякое событіе внѣшней природы есть вмѣстѣ съ тѣмъ дѣйствіе, имѣющее свои причины въ предшествующихъ фактахъ, то чрезъ это еще не отнимается возможность, чтобы кругъ внутренней духовной жизни образовалъ не сплошь оцѣпенѣлый и необходимо протекающій механизмъ и чтобы въ немъ, наряду съ неограниченной свободой воли, дана была также, хотя и ограниченная, сила безусловнаго почина [2]). Что совокупность дѣйствительности не можетъ представлять собою нелѣпости всюду слѣпого и необходимаго круговорота событій, въ которомъ не было бы мѣста для свободы,—это убѣжденіе нашего разума стоитъ столь твердо для насъ, что на долю всего остального познанія можетъ выпадать только задача—поставить въ согласіе съ нимъ, какъ достовѣрнѣйшимъ для насъ пунктомъ, видимое противорѣчіе нашего опыта [3]).

Къ естественно-научному методу, наконецъ, если только имѣть въ виду тѣ самыя общія правила всякаго обсужденія, а также ту логическую и методическую точность, благодаря которымъ наука обязана своимъ относительнымъ прогрессомъ, Лотце безъ всякаго колебанія присоединяется.

[1]) M. III, 364; ср. II, 54. [2]) M. I, 294. [3]) M. I, 292.

Однако Лотце далекъ отъ того, чтобы согласиться съ тѣми, кто хочетъ значеніеніе этого метода во всемъ его объемѣ и въ той формѣ, какую онъ получилъ въ естественныхъ наукахъ при своемъ примѣненіи, распространить за естественно-научные предѣлы, кто конкретные законы неодушевленной природы и дѣйствующіе въ ней субстраты и силы хочетъ сдѣлать общезначущими принципами всякаго изслѣдованія и всюду примѣнимыми средствами объясненія [1]): подъ естествознаніемъ вѣдь „досель разумѣется только наука о мірѣ матеріальномъ“ [2]). Есть, во-первыхъ, особая область явленій, которая не подлежитъ естествознанію и къ которой не приложимъ такъ понимаемый его методъ, область явленій духовныхъ. А во вторыхъ, если взять въ этомъ естественно научномъ методѣ собственно формально-эмпирическую сторону его, то, при отмѣченныхъ выше преимуществахъ, слѣдуетъ отмѣтить и весьма важное несовершенство его сравнительно съ методомъ спекулятивнымъ. Слишкомъ часто повторяютъ, говоритъ Лотце, что только изъ опыта можетъ получиться наука о дѣйствительномъ и слишкомъ часто и безплодно, въ противовѣсъ этой односторонней истинѣ, напоминаютъ, что именно всякій опытъ, чтобы сдѣлаться наукою, предполагаетъ принципы своего сужденія, которые даются уже не опытомъ опять и микроскопомъ, а только метафизическимъ познаніемъ вещей [3]), потому что они относятся не къ тому, что фактически только есть, а опредѣляютъ то, чему должно быть въ онтологическомъ и гносеологическомъ смыслѣ [4]).

На основѣ приведенныхъ разсужденій Лотце и устанавливаетъ путь примиренія и объединенія въ высшемъ синтезѣ науки и философіи (или вѣры – въ виду религіозно-этическаго характера его философіи), о чемъ мы уже имѣли случай говорить выше [5]). Человѣку, который подходитъ къ созерцанію дѣйствительности съ вѣрою въ единую, всѣмъ

[1]) Ps 31 (Pr. g. 23); KS II, 446–7; ср. KS III, 220; M. I, 422–4; M. II, 43–4. [2]) KS II, 479. [3]) KS III, 1–2. [4]) KS II, 517 и выше, стр. LXII, LXXI—III. [5]) Стр. II—XIII.

управляющую, Силу, предстоитъ трудная задача—связать во едино три различныя нити, изъ которыхъ составляется ткань реальнаго,—т. е, во первыхъ, совокупность ея реальныхъ типовъ и явленій, во вторыхъ, всеобщіе и необходимые законы, которымъ они подчинены, и въ третьихъ, высшія цѣнности всего добраго, прекраснаго и святого, почитаемыя нами за глубочайшую истину и высшую цѣль реальнаго, ради которой существуетъ все, что есть, и существуетъ такимъ именно образомъ [1]). Если взять дѣло съ субъективной стороны, то факты дѣйствительности познаются воспріятіемъ, всеобщіе и необходимые законы постигаются, въ видѣ общезначущихъ истинъ, нашею мыслью, мѣриломъ для опредѣленія цѣнностей является совѣсть [2]) и, наконецъ, что міръ дѣйствительности имѣетъ единое начало для своихъ видовъ, законовъ и цѣнностей, это утверждаетъ наша вѣра [3]). Что же даетъ для составленія полнаго и цѣльнаго образа міра философія и что положительная наука? На долю философіи мы должны отнести вышеуказанныя логическія, метафизическія и эстетико-этико-религіозныя предпосылки всякаго знанія [4]), на долю положительной науки, съ одной стороны, изученіе фактовъ и общихъ формъ дѣйствительности, а съ другой, прояснение, провѣрку и оправданіе этихъ предпосылокъ опытомъ. Этимъ же опредѣляется и сравнительное участіе спекулятивнаго и эмпирическаго методовъ въ образованіи научно-философскаго міровоззрѣнія. Говорятъ, что и цѣлесообразнѣе для пониманія и методически правильнѣе исходить отъ эмпирическихъ фактовъ и изъ нихъ раскрывать общіе законы. Лотце соглашается, что общія формы дѣйствительныхъ явленій и общіе типы конкретныхъ событій, конечно, могутъ быть раскрыты только изъ комбинаціи эмпирическаго матеріала, потому что они суть реальности, которыя не *должны* существовать, а только фактически *существуютъ*. Но, напротивъ, общіе принципы, которые „не описываютъ того, что *есть*, а опредѣля-

[1]) G. Ae. 107–8. [2]) M. III, 461. [3]) G. Ae. 198.
[4]) См. выше, стр. LIV—VII.

ютъ только то, какъ чему либо *слѣдуетъ* быть, если оно вообще должно существовать, и какъ что-либо *надлежитъ* изслѣдовать, если оно вообще должно быть изслѣдовано", могутъ быть отнесены только къ началу изслѣдованія предмета, въ качествѣ необходимыхъ и по существу своему не могущихъ получиться на эмпирическомъ пути предпосылокъ [1]). Опытъ же, въ неизмѣримомъ богатствѣ видовъ и явленій котораго мы можемъ прослѣдить и общіе законы, которымъ подчинено все происходящее, и проявленіе идей, дающихъ цѣнность всему существующему [2]), является путемъ, проясняющимъ, провѣряющимъ и оправдывающимъ эти предпосылки [3]).

Таковы главнѣйшіе факторы, которыми обусловливается генезисъ научно-философскаго міровоззрѣнія Лотце. Вліяніе всѣхъ ихъ, во всей ихъ разнохарактерности, даетъ себя знать и въ тѣхъ отдѣлахъ системы Лотце, которые подлежатъ нашему изслѣдованію. И прежде всего въ его психологіи.

---

[1]) KS. II, 517. [2]) M. II, 16.

[3]) KS. II, 517; ср. I, 147, 198; II, 183, 479 III. 417 и выше стр. LX—LXIII.

Литература.

A) Источники.

Источниками для ознакомленія съ философіей Лотце служатъ:

I. Цѣльныя его сочиненія, посвященныя философіи или медицинѣ:

1) Metaphysik, Leipzig. 1841 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 въ 1896 г.). Первая книга этого сочиненія была переработана Лотце и издана въ французскомъ переводѣ подъ заглавіемъ „Principes generaux de Psychologie physiologique par H. Lotze". Nouvelle edition, traduit de l'allemand par A. Penjon. Paris, 1876. Въ 1881 г. она вышла 2-мъ изданіемъ, войдя въ составъ „Bibliotheque de Philosophie contemporaine".

6) Mikrokosmus. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte d. Menscheit. Versuch einer Anthropologie. 1 Bd. Lpz. 1856; 2 Bd. ibid. 1858; 3 B. ibid. 1864. Вышелъ уже 5-мъ изданіемъ: 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. съ именнымъ и предметнымъ указателемъ.

9) System d. Phylosophie:

a) Erster Theil: Drei Bücher d. Logik, Lpz. 1874; 2 изд. 1880; 3 изд. Lpz. 1912 г. съ вводной статьей о философіи Лотце издателя G. Misch'a, прибавленіемъ переведенной имъ же съ

англійскаго статьи Лотце „Philosophy in the last forty years“, а также съ именнымъ и предметнымъ указателемъ.

b) Zweiter Theil: Drei Bücher d. Metaphysik. Lpz. 1879, 2 изд. 1884; 3 изд. Lpz. 1912 того же G. Misch'a съ именнымъ и предметнымъ указателемъ и съ прибавленіемъ трактата Lotze „Die Prinzipien d. Ethik“.

II. Статьи и рецензіи, помѣщенныя въ различныхъ журналахъ, а также въ „Handwörterbuch d. Physiologie“, изд. R. Wagner'омъ. Всѣ эти статьи собраны, проредактированы и изданы съ предварительными примѣчаніями издателя, касающимися, главнымъ образомъ, текста, D. Peipers'омъ въ трехъ томахъ подъ общимъ заглавіемъ „Kleine Schriften v. H. Lotze“, Bd. I, Lpz. 1885; Bd. II, ibid. 1886; Bd. III, ibid. 1891.

III. Diktate aus d. Vorlesungen—записи лекцій по разнымъ философскимъ дисциплинамъ, издаваемыя съ 1881 г. книготорговцемъ Hirzel'емъ въ Лейпцигѣ и выдержавшія нѣсколько изданій, изъ которыхъ послѣднее вышло уже въ 1912 г. По заявленію издателя отъ 1887 г., „Диктаты“ эти—не замѣтки отдѣльныхъ слушателей, составленныя ими по своему усмотрѣнію, но формулированы самимъ Лотце, хотя и остались только въ записяхъ его слушателей; передъ печатаніемъ онѣ подлежатъ старательной и компетентной провѣркѣ; изданіе находится подъ наблюденіемъ проф. E. Rehnisch'a. „Diktate“ представляютъ сжатые, элементарные и общіе обзоры содержанія различныхъ философскихъ дисциплинъ и могутъ, какъ справедливо указываетъ издатель, служить пропедевтикой для тѣхъ, кто хотѣлъ бы изучать философію Лотце по большимъ его сочиненіямъ. Какъ бы то ни было, но надежды издателя, выраженныя имъ въ томъ же 1887 г., что „Diktate“ встрѣтятъ благосклонный пріемъ у интересующихся философіей Лотце и получатъ широкое распространеніе, видимо, вполнѣ оправдались: „Diktate“ выдержали нѣсколько изданій, и нѣкоторыя появились уже въ 7-мъ изданіи (1912 г.).

„Diktate“ содержатъ сводъ основныхъ положеній слѣдующихъ философскихъ дисциплинъ:

a) Grundzüge d. Psychologie. 1 изд. 1881.	
b) Grundzüge d. praktischen Philosophie.	
c) Grundzüge d. Religionsphilosophie.	1 изд. 1882.
d) Grundzüge d. Naturphilosophie.	
e) Geschichte d. deutschen Philosophie seit Kant.	
f) Grundzüge d. Logik u. Enzyklopädie d. Philosophie.	1 изд. 1883.
g) Grundzüge d. Metaphysik.	
h) Grundzüge d. Aesthetik. 1 изд. 1884.	

При цитаціи сочиненій Лотце въ предлагаемомъ изслѣдованіи приняты слѣдующія условныя обозначенія:

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 „ deutschen Philosophie seit Kant, 1894 г.	g.
Grundzüge „ Aesthetik, 1906 г.	ae.
„ „ Logik u. Enzyklopädie d. Philosophie, 1912 г.	lg.
„ „ Metaphysik, 1887 г.	mt.
„ „ Naturphilosophie, 1889 г.	nt.
„ „ praktischen Philosophie, 1899 г. . .	pr.
„ „ Psychologie, 1912 г.	ps.
„ „ Religionsphilosophie, 1894 г. . . .	r.
Kleine Schriften	KS.
Logik, 1843 г.	1 Lg.
„ 1874 г.	2 Lg.
Medizinische Psychologie, 1852 г.	Ps.
Metaphysik, 1841 г.	1 Mt.
„ 1879 г.	2 Mt.
Mikrokosmus въ 3-хъ томахъ; 5 изд. 1896—1909 .	M.
Principes generaux de Psychologie physiologique... 1881	Pr. g.
Streitschriften, 1857 г.	Str.

B) Пособія.

При цитаціи второисточной литературы обычно указывается фамилія автора и страницы его сочиненія; если же одному автору принадлежитъ нѣсколько сочиненій, то указываются и начальныя слова заглавія сочиненія.

Achelis Th. a) Hartmann wieder Lotze (Preuss. Jahrb. 1889, LXIII);
b) Lotze's Philosophie (Vierteljahrsschrift f. wissensch. Philosophie, 1882, I, 1);
c) L-s prakt. Philos. in ihr. Grundzügen (Phil. Monatsh. 1886, 577—609).

Ambrosi L. Ermanno Lotze e la sua filosofia. Parte prima. Introduzione. 1. Logica pura 2. Logica applicata 3. Dottrina della conoscensa. Milano. 1912 г.

Baerwald L. Die Entwicklung der Lotze'schen 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.
Carriere 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.
Chelius F. Lotzes Wertlehre. Erlangen. 1904 r.
Drews A. Die deutsche speculation s. Kant mit besonderer Rücksicht aufd. 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 fur Philosophie und philosophische Kritik. 111. Bd.).
b) Die Entwickelung 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 I: Das Leben und die Entstehung der Schriften nach den Briefen. Stuttgart. 1901 r.
g) Zwei Briefe von H. Lotze an R. Seydel und E. Arnoldt. Tübingen. 1900.
Fastwood. Lotze'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 Frommigkeit (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 r.
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 Lotze'schen Lehre von den Localzeichen (Philosoph. Monatshefte 1885, IX u. X);
b) Einige Bemerkungen zu Falckenbergs Abhandlung üb. die Entwicklung d. Lotzesch. Zeitlehre (Ztschr. f. Philos. u. phil. Kritik, Bd. 106, 1895).
Gooding W. H. Lotze (Meth. Quart. XII, 332).
Гротъ Н. а) Психологія чувствованій. I. Исторія анализа и синтеза чувствованій въ европейской психологіи Спб. 1879;
b) Значеніе чувства въ познаніи и дѣятельности человѣка.
Haeger A. Lotzes Kritik der Herbartischen Metaphysik und Psychologie. Greifswald. 1891.
Hartmann E. Lotze's Philosophie. Leipzig. 1888.
Hartung E. 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 thoucht. Glasgow, 1895.
b) Lotze und Bowne. Eine Vergleichung ihrer philosophischen Arbeit. Weida. 1 Th. 1909.
Kalweit. Die Praktische begründung des Göttesbegriffs bei Lotze. Jena. 1900.

Каринскій М. И. проф. Критическій обзоръ послѣдняго періода германской философіи. Спб. 1873.
Klein M. Lotzes Lehre vom Sein und Geschehen in ihrem Verhältnisse zur Lehre Herbarts. Berlin. 1890.
Козловъ А. Современныя направленія философіи (Заграничн. Вѣсти. 1881, т. I).
Koegel F. Lotzes Aesthetik. Göttingen. 1886.
Koppelmann. Lotze'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, Bd. 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 отдѣльно п. з. 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. 1896.
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.
Matagrin A. Essai sur l'esthetique 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 къ изд. Логики Лотце, 1912 г. (стр. IX—XCII).
Moore Vida F. The ethical aspect of Lotze's metaphysics. New-York. 1901.
Müller 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 (Zeischr. f. Philosophie u. philos. Kritik, Bd. 121, 1903); b) Lotzes Kausalitätslehre. (Ibid. 115. Bd., 1899); c) рецензіи о книгахъ Simon Th., Tuch E. и Wentscher M. (Ibid. Bd. 116, 1900).
Озе Я. Персонализмъ и проективизмъ въ метафизикѣ Лотце. Юрьевъ. 1896.
Otto Cl. Hermann Lotze über das Unbewusste. Labes. 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.
Райновъ Т. Гносеологія Лотце (Новыя идеи въ философіи, № 7).
Raub W. Die Seelenlehre bei Lotze und Wundt. Strassburg. i. E. 1901.
Rehnisch E. Zur Biographie H. Lotze (прибавленіе къ Grundzüge d. Aesthetik, стр 86—128).
Renouvier C. a) L'infinite d'espace et de temps dans la metaphisik de Lotze (La critique philosophique, 1880, 11); b) La question du temps infini dans la metaphysique de Lotze, ibid. 1).
Рибо Т. Современная германская психологія. Перев. со 2-го франц. изд. Л. Ройзмана. СПБ. 1895.
Reinhardt E. Lotzes Stellung zur Offenbarung. Berlin. 1897.
Robins E. Proctor. Some probleme 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 Notwendigkeits-Weltanschauung. 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 realistichen 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 Mikrokosmus. Berlin. 1903.
Schröder A. Geschichtsphilosophie bei Lotze. Leipzig. 1896.
Schultheiss G. Die religionsphilosoph. Grundgedanken H. Lotzes. (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 Anthopologe. Wiesbaden. 1900.
Seydel R. R. H. Lotze (въ его „Relig. u. Wissenschaft. Breslau. 1887).
Simon H. Lotzes Verhältnis zu Leibniz. Leipzig. 1904.
Simon Th. a) Leib und Seele bei Fechner und Lotze als Vertretern zweier massgebenden Weltanschauungen. Göttingen. 1894.
— b) Darstellung der Seinslehre Lotze's in ihrem Verhältnis zu der Herbart's. Leipzig. 1892
— c) Widersprüche u. Schwankugen in L—s Lehre v. Dingen (Ztschrt. f. ex. Philos. 1893, 20).
Sommer H. a) Die Lotzesche Philosophie und ihre Bedeutung für das geistige Leben der Gegenwart (D. Preussisch. Jahrbüch., 1875, 3); b) Dem Andenkeu 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.
Stratilescu 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 подъ заглавіемъ „Glaube und Wissen bei Lotze". Leipzig. 1888); b) рецензіи о книгахъ Krestoff'a, Klein'a и Vorbrodt'a (Ztschr. f. Philosophie u. phil. Kritik, Bd. 102, 1893).
Tienes A. Lotzes Gedanken zu d. Principienfragen d. Ethik, Heidelb. 1896.
Троицкій М.: a) Нѣмецкая психологія въ текущемъ столѣтіи М. 1883; b) Очерки чтеній по метафизикѣ Лотце (Ж. М. Н. 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).
Vorbodt 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 Mikrokosmus (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 Neuerdorfs Rezension (Ztschr. f. Philosophie u. philos. Kritik, Bd. 117, 1900).
Владиславлевъ М. a) Современныя направленія въ наукѣ о душѣ. Спб. 1866; b) Психологія. Изслѣдованіе основныхъ явленій душевной жизни т. I—II. СПБ. 1881 (подъ одной только фамиліей автора цитуется первый трудъ).
Wolff I. Ueber Lotze's Metaphysik. Fulda. 1892.
Wright W. Lotzes Monisme (The phil. Rev., 1897, 1)
Введенскій Алексѣй И. проф. a) Вѣра въ Бога, ея происхожденіе и основанія. М. 1891.
— b) Современное состояніе философіи въ Германіи и Франціи. Сергіевъ 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.

Психологія Лотце.

Психологія Лотце.

ГЛАВА I.

Задачи, направленіе и методы психологіи.

§ 1.

Задачи психологіи.

Философъ, придающій, при построеніи своего міровоззрѣнія, кардинальное значеніе человѣческому духу со всею полнотою его запросовъ, естественно долженъ былъ удѣлить особенное вниманіе психологическимъ проблемамъ. Дѣйствительно, большая часть литературныхъ трудовъ Лотце посвящена психологіи, причемъ, кромѣ спеціально психологическихъ сочиненій, проблемы послѣдней затрогиваются философомъ всюду, гдѣ онъ находитъ къ тому подходящій поводъ. Но главнымъ источникомъ, на основаніи котораго устанавливается его ученіе о душѣ, служатъ спеціальныя психологическія сочиненія, каковы: „Medizinische Psychologie“, Instinkt (KS. I, 221—50) „Seele u. Seelenleben“, (KS. II, 1—204), психологическіе отдѣлы въ „Streitschriften“, Mikrokosmos'ѣ“, (т. I, кн. 2 и 3; т. II, кн. 5) и 2 Metaphysik'ѣ (469—602) и, сжато излагающіе (впрочемъ, не всѣ) взгляды Лотце, подробно раскрытые въ этихъ предшествующихъ сочиненіяхъ, „Grundzüge d. Psychologie“.

Психологія, по Лотце, должна рѣшить *два вопроса*: во первыхъ, по какому праву образуемъ мы понятіе о душѣ и гдѣ то, чему соотвѣтствуетъ это понятіе и къ чему приложимо психологическое изслѣдованіе, отграничивается,

какъ нѣкоторое внутренно связное цѣлое, отъ всего остального даннаго?—и во вторыхъ, въ чемъ состоятъ тѣ потребности, которымъ должно удовлетворить психологическое изъясненіе? [1]).

Разсужденія Лотце по первому вопросу мы считаемъ болѣе удобнымъ изложить въ слѣдующей главѣ, теперь же обратимся ко второму вопросу — о „*потребностяхъ*“, которыхъ удовлетвореніе составляетъ общую задачу психологіи. Таковыхъ потребностей у Лотце указывается три. Первая потребность состоитъ въ томъ, чтобы была установлена взаимная закономѣрная связь между отдѣльными душевными явленіями и возможно было предсказывать родъ, способъ и моментъ возникновенія всякаго процесса и явленія при данныхъ обстоятельствахъ. Такая задача, имѣющая въ виду не познаніе самого предмета, а практическія цѣли, можетъ рѣшаться на почвѣ опыта, причемъ гипотезы ея относительно общихъ законовъ могутъ и не опираться на дѣйствительную природу души. Въ психологіи, терапевтическое и педагогическое примѣненіе которой дѣлаетъ очень желательнымъ знаніе такихъ законовъ явленій, съ двухъ сторонъ намѣчаются къ этому попытки. Во первыхъ, въ теоріяхъ о душевныхъ способностяхъ дѣлается попытка представить общія обычныя формы взаимоотношенія духовныхъ дѣятельностей; но попытка эта несовершенна, такъ какъ означенныя способности абстрагируются только отъ качественнаго содержанія душевныхъ явленій, а не отъ законовъ ихъ дѣйствій. Во вторыхъ, болѣе совершенная эмпирическая психологія думаетъ установить и законы этихъ способностей, именно съ физіологической стороны. Но здѣсь намъ невозможно прослѣдить причинную связь тѣлесныхъ и духовныхъ явленій въ частностяхъ, и мы должны удовлетвориться только тѣмъ, чтобы признать первыя вообще только поводами, за которыми по общезначущимъ законамъ слѣдуютъ вторыя [2]).

Во всякомъ случаѣ, первая изъ указанныхъ потребностей, въ предѣлахъ научныхъ средствъ, можетъ быть удо-

[1]) KS II, 3. [2]) KS II, 20—21.

влетворена постольку, поскольку мы, руководясь наблюденіемъ, можемъ дать представленіе о всѣхъ составныхъ частяхъ душевной жизни и объ общихъ формахъ ихъ связи. Въ этомъ состоитъ *описательная* или *эмпирическая* психологія [1]).

Если извѣстны законы явленій, то возникаетъ новое требованіе—узнать, какъ природа души доходитъ до подчиненія имъ, а для этого нужно изслѣдовать, какъ должна быть мыслима душа, чтобы изъ нея могли быть выведены тѣ законы, обычно сводимые къ немногимъ простымъ точкамъ зрѣнія. Задача выясненія въ данномъ случаѣ сопряжена со многими трудностями и съ противорѣчіями, можетъ быть, никогда неразрѣшимыми. Здѣсь дѣло идетъ не о томъ только, чтобы понятіе о душѣ удовлетворяло требованіямъ наблюденія, но и о томъ, чтобы оно соотвѣтствовало также и метафизическимъ предположеніямъ о природѣ вещей. А въ этомъ случаѣ приходится встрѣчаться не только съ различіемъ метафизическихъ взглядовъ, но и съ такими мнѣніями, которыя не стоятъ вообще ни на какой метафизической точкѣ зрѣнія, поскольку они то дѣлаютъ принципомъ объясненія самое неясное изъ всего, именно матерію, то изъявляютъ недовольство, если психологія не можетъ дать такого понятія о душѣ, которое обладало бы наглядностью чувственныхъ вещей, къ самостоятельной якобы реальности которыхъ, хотя она плохо обоснована, мы привыкшіе къ опыту и порабощенные имъ, хотѣли бы свести и сверхчувственное. Во всякомъ случаѣ, содержаніе понятія о душѣ должно быть въ общемъ выяснено настолько, чтобы имъ можно было удовлетвориться [2]).

Выяснить природу субъекта всей душевной жизни, а также дѣйствующія силы и условія, которыми необходимо производится эта жизнь въ цѣломъ, и установить узнаваемыя изъ опыта формы хода этой жизни—составляетъ задачу *объяснительной (механической* или *метафизической)* психологіи. Проблемы описательно-эмпирической психогіи и психо-

[1]) Ps. 5. [2]) KS II, 21—2.

логіи объяснительно-метафизической могутъ съ удобствомъ разработываться совмѣстно [1]). Лотце, съ одной стороны, вовсе не противникъ эмпирическаго изслѣдованія психическихъ явленій, къ каковому его время обнаружило живой интересъ, хотя и высказываетъ нѣкоторое недовѣріе къ надежности полученныхъ изъ опыта выводовъ. Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ считаетъ необходимымъ и участіе здѣсь метафизики: опытъ всего дать не можетъ, какъ это показали знаменитыя изслѣдованія объ отношеніи силы ощущенія къ силѣ раздраженія, хотя положившія въ области психологіи начало точной науки, но тотчасъ же запутавшіяся въ спекулятивныхъ вопросахъ, опытомъ не разрѣшимыхъ и естественно побуждающихъ мысль обратиться къ тѣмъ самымъ общимъ и необходимымъ понятіямъ о бытіи и дѣйствіи, о которыхъ трактуетъ метафизика. Вотъ почему и самъ Лотце распространяетъ свои метафизическія соображенія на область психологіи [2]), настаивая, что психологія имѣетъ свою основу въ метафизикѣ [3]) и даже прямо считая первую частнымъ отдѣломъ второй [4]). Съ одной стороны, нужно признать всю важность въ области психологіи за фактами опыта, съ которыхъ неизбѣжно и начинаются психологическія изысканія, но, съ другой, не меньшее значеніе должно быть приписано и принципамъ метафизики, объединяющимъ всѣ наши знанія въ цѣлостное міровоззрѣніе. Между тѣми и другими и лежитъ въ видѣ неопредѣленной области изслѣдованія установка конкретныхъ законовъ, по которымъ протекаетъ связь явленій духовной и тѣлесной жизни,—законовъ, которыя не могутъ быть найдены ни спекуляціей самой по себѣ, ни наглядянымъ, пользующимся микроскономъ, опытомъ, а только тѣмъ рефлектирующимъ наблюденіемъ, которое, исходя изъ правильныхъ спекулятивныхъ предпосылокъ, обладаетъ принципомъ, которому оно можетъ подчинить конкретные факты [5]).

[1]) ps. 5. [2]) Mt. 471—3.
[3]) KS II, 383; ср. 298, 477, 479; 2 Mt. 17.
[4]) lg. 108. [5]) KS III, 1—2.

Въ третьихъ, наконецъ, не только въ философіи, но также и въ медицинскомъ пониманіи психологіи, очень часто съ охотою обращаются къ задачѣ, – не ограничиваясь наблюденіемъ развитія души изъ ея фактически данной природы, вывести прежде всего самое бытіе этой души со всѣми дальнѣйшими изъ него вторичными слѣдствіями изъ высшей—господствующей надъ всѣми вообще явленіями идеи. Такія тенденціи естественно находятъ всегда благосклонный пріемъ: не только онѣ исходятъ изъ предположенія о сплошь проникающей общія начала явленій разумности и всегда будутъ идти навстрѣчу потребности духа — не удовлетворяться признаніемъ только фактически даннаго и потому неизмѣннаго, хотя въ себѣ самомъ еще не обладающаго полною значимостью, состоянія, но обѣщаютъ, сверхъ того, указать еще и методически болѣе вѣрный путь: во первыхъ, думая представить во всемъ его богатствѣ то истинно полноцѣнное содержаніе, въ которомъ состоитъ существенное значеніе міра, и вывести изъ этого содержанія обратнымъ путемъ необходимыя предварительныя условія, какія должны быть выполнены, чтобы оно осуществилось, указанныя тенденціи чрезъ это должны прежде всего показать *необходимость* тѣхъ формъ явленій, которыя методомъ регрессивнымъ, начинающимъ съ опыта, принимаются лишь за *факты*; а во-вторыхъ, онѣ выступаютъ съ полнымъ и въ себѣ самомъ законченнымъ понятіемъ души, изъ котораго всѣ отдѣльныя части могутъ быть выведены какъ изъ производящаго центра; между тѣмъ какъ, регрессивно исходя изъ опыта, мы только постепенно построяемъ это понятіе, причемъ никогда не можемъ быть совершенно увѣрены въ его полнотѣ [1]).

Указать разумный смыслъ душевной жизни и предназначеніе, какое она должна выполнить во вселенной, составляетъ задачу *идеальной* или *спекулятивной* психологіи. Но задача эта не допускаетъ разрѣшенія въ строго научномъ смыслѣ [2]), не принципіально, впрочемъ,—противъ этого Лотце неоднократно протестуетъ [3]),—но по разнымъ несовершен-

[1]) KS. II, 22—3. [2]) Ps. 5. [3]) M. I, VIII, KS. II, 17, Ps. 473 и др.

ствамъ человѣческой природы [1]). Вотъ почему, признавая за прогрессивнымъ методомъ всѣ его преимущества, Лотце сомнѣвается однако, чтобы абсолютное содержаніе міра удалось представить въ демонстративной формѣ знанія: едва ли эта задача могла бы быть выполнена иначе, чѣмъ только съ эстетической очевидностью, а послѣдняя, если имѣть въ виду не богатство ея ясно выраженнаго содержанія, а ея достовѣрность, не можетъ служить базою для столь опредѣленныхъ выводовъ, какъ выше указанные. По этому, давая охотно мѣсто соотвѣтствующему такимъ тенденціямъ образу мыслей, Лотце, однако, не выдаетъ своихъ соображеній въ этомъ духѣ за окончательную положительную истину [2]).

Не трудно, однако, видѣть, что спекулятивная психологія представляетъ собою только разновидность общей метафизической психологіи: это — собственно метафизическая психологія идеализма. Естественно, если Лотце, какъ представитель телеологическаго идеализма, долженъ былъ объединить въ своихъ психологическихъ изслѣдованіяхъ указанныя задачи и метафизической и спекулятивной психологіи. Это и усматривается прежде всего изъ той широкой программы, какую онъ намѣчаетъ для „полной психологіи“ въ своемъ трактатѣ „Seele u. Seelenleben“. „Полная психологія“, по Лотце, должна поставить себѣ и рѣшить слѣдующія задачи: 1) діалектическое выведеніе феноменовъ душевной жизни и истолкованіе ихъ идеальнаго значенія для общаго смысла міра; 2) съ одной стороны, эмпирическое, съ другой, спекулятивное разсмотрѣніе ступеней развитія душевной жизни въ животномъ мірѣ и въ человѣческомъ родѣ, связанное, притомъ, съ отвѣтомъ на вопросъ о границахъ одушевленности: должно изслѣдовать, мыслимо-ли вообще такое реальное, внутренняя природа котораго не была бы по существу психическою, не представляетъ ли собою вся природа, можетъ быть, только внѣшняго механическаго облика царства душъ и не могутъ ли быть выведены конкретные законы ея изъ существа психическихъ дѣйствій?; 3) представленіе физическихъ и механическихъ отношеній, въ которыя вплетена наблюдаемая нами жизнь души, иначе говоря, физіологія души; 4) выясненіе, какъ изъ существеннаго содержанія идеи каждой души вытекаютъ специфическіе, всюду имѣющіе для нея значеніе, законы ея дѣйствій,—иначе говоря, обоснованіе механики духовной жизни; касательно этой механики можетъ быть сомнѣніе, для всѣхъ существъ она одна и та же, или же различается въ разныхъ случаяхъ важными специфическими коэффиціентами; 5) психологія индивидуальностей, которая доселѣ оставалась дѣломъ поэтовъ; 6) обоснованіе нашихъ чаяній о судьбѣ душъ въ міровомъ цѣломъ, достигаемое только съ помощью высшихъ отдѣловъ философіи [1]). Самъ философъ, впрочемъ не выполнилъ этой широкой программы во всѣхъ пунктахъ.

[1]) M. I, 301.

[2]) KS II, 23—4; ср. Phys. 52.

§ 2.

Направленіе и методы психологіи.

Свою психологическую позицію, особенно со стороны направленія и метода, яснѣе всего опредѣляетъ Лотце, когда высказываетъ общій взглядъ на главныя направленія современной ему психологіи: матеріалистическое, реалистическое и идеалистическое.

Быстрый прогрессъ естественныхъ наукъ, говоритъ философъ, придалъ особенно смѣлости матеріалистической теоріи, которая пріобрѣтаетъ все большее и большее распространеніе и все болѣе и болѣе проявляетъ самонадѣянности. Это ученіе хочетъ не только отрицать существованіе особаго духовнаго принципа, но прежде всего—совершенно растворить психологію въ естествознаніе, ассимилировать ея основныя понятія съ давними основоположеніями послѣдняго. Лотце и самъ вполнѣ раздѣляетъ столь распространенное въ его время требованіе держаться естественнонаучныхъ принциповъ, если только при этомъ имѣются въ виду тѣ общія правила всякаго изслѣдованія и та логи-

[1]) KS II, 203—4.

ческая и методическая точность, которымъ обязано естествознаніе своимъ прогрессомъ; но онъ совершенно не согласенъ съ этимъ требованіемъ, если въ послѣднее влагаютъ совсѣмъ другой смыслъ,—если, именно, хотятъ конкретные законы неодушевленной природы и даже дѣйствующіе въ ней субстраты и силы сдѣлать общезначущими принципами всякаго изслѣдованія и всюду примѣнимыми средствами объясненія. Неужели, на самомъ дѣлѣ, спрашиваетъ Лотце, этотъ чувственный опытъ, это понятіе о матеріи и дѣйствующихъ силахъ, эти господствующія въ физикѣ аналогіи, гипотезы, предположенія и принципы, большинства которыхъ, между прочимъ, доселѣ еще не посчастливилось теоретически оправдать, — неужели все это представляетъ евангеліе, имѣющее значеніе не только въ отношеніи къ тѣмъ опытамъ, отъ которыхъ оно было абстрагировано, но и къ тѣмъ, отъ которыхъ оно не было абстрагировано и которыхъ даже и въ виду не имѣло? Разумѣется, ребячествомъ было бы сомнѣваться въ значеніи естественно-научныхъ принциповъ для міра неодушевленнаго и неорганическаго; но не меньшимъ ребячествомъ было бы утверждать, что имѣющее силу для міра неодушевленнаго имѣетъ силу также и для одушевленнаго міра [1]). Мы согласны, что, вслѣдствіе связи жизни тѣлесной съ жизнью души, психологія постоянно нуждается въ содѣйствіи естествознанія; но требованіе преобразовать науку о душевной жизни въ естествознаніе вообще, подъ каковымъ доселѣ разумѣется только наука о мірѣ матеріальномъ, есть лишь ничего не выражающая модная фраза или нѣчто вродѣ попытки—слушать глазами и видѣть ушами [2]). Почему же та страстность, съ какою упорно защищается главенство естествознанія въ разработкѣ всякаго вопроса, не препятствуетъ защитникамъ поступать въ своихъ разсужденіяхъ прямо вопреки аналогіямъ и правиламъ этой науки, напр. увеличивать запасъ естественно-научныхъ средствъ новыми идеями, которыя могутъ, пожалуй, казаться точными физіологу, но уже никакъ не физику, предполагать особые субстраты для различныхъ явленій природы (магнетическихъ и электрическихъ) и т. п.? Если это допускается, то не понятно, почему несогласно было бы съ естественно-научнымъ образомъ мыслей предположить для духовныхъ явленій, которыя несравненно болѣе отличаются отъ физическихъ, чѣмъ дѣйствія, напр., вѣсомыхъ тѣлъ отъ дѣйствій тѣлъ невѣсомыхъ, особый субстратъ, который былъ бы не только невѣсомымъ, но и непротяженнымъ [1]). Не ясна ли отсюда, невыполнимость того методологическаго предписанія нѣкоторыхъ приверженцевъ естествознанія, которое выражается въ формулѣ — стремиться „насколько возможно лишить почвы душу и всюду возможно дальше оттѣснять этотъ имматеріальный принципъ, стараясь свести явленія къ единственно правильнымъ основамъ—физическихъ силъ“? Такая методологія можетъ имѣть значеніе развѣ только въ практической дѣятельности, гдѣ въ поступкахъ можно уклониться отъ подчиненія непріятному принципу, въ наукѣ же она не имѣетъ смысла, потому что здѣсь если и возможенъ прогрессъ, то только при сведеніи каждой группы явленій къ тому принципу, отъ котораго она дѣйствительно зависитъ, и всякое усиліе придать значеніе инымъ принципамъ объясненія нисколько не измѣняетъ фактической силы принципа отвергнутаго [2]). Психологія должна „развиваться по психологическому методу“, опирающемуся на своеобразность природы психическихъ явленій [3]).

Относясь совершенно отрицательно къ матеріализму, Лотце далеко не во всемъ согласенъ и съ двумя другими психологическими направленіями: реалистическо-механическимъ и идеалистическо-діалектическимъ. То и другое психологическое направленіе покоится на болѣе общихъ метафизическихъ воззрѣніяхъ: *реалистическомъ* и противоположномъ ему *идеалистическомъ*. Оба эти противоположныхъ взгляда стремятся разнообразный и обильный противорѣ-

[1]) Ps. 30—32 (Pr. g. 22—4); KS II, 446—7.
[2]) Ps. 32 (Pr. g. 25); KS II, 479—80.

[1]) Ps. 32—4 (Pr. g. 25—6). [2]) Ps. 34—5 (Pr. g. 27—8).
[3]) KS III, 261—2.

чіями міръ опыта прикрѣпить, какъ явленіе или слѣдствіе, къ твердой основѣ истинно и абсолютно сущаго міра, но не сходятся въ опредѣленіи того, чему должно приписать это неизмѣнное и неотъемлемое существованіе. Реализмъ все бывающее и являющееся объясняетъ изъ природы того, что существуетъ, а то, что существуетъ, существуетъ, полагаетъ онъ, безъ всякаго противорѣчія и неизмѣнно: оно абсолютно и не нуждается ни въ какомъ оправданіи своего существованія. Реализмъ не считаетъ необходимымъ, чтобы послѣдніе, лежащіе въ основѣ, факты, къ которымъ онъ сводитъ всю дѣйствительность, приводились въ порядокъ разумною и полною значимости идеею: для него достаточно, что эти факты суть именно безусловные факты. Идеализмъ же, соглашаясь, что всѣ явленія должны быть объясняемы прежде всего изъ того, что существуетъ, признаетъ однако, что существующее многообразіе стоитъ не на собственныхъ ногахъ, но получаетъ форму и цѣнность своего существованія единственно отъ того, что не только *существуетъ*, но ради своей внутренней цѣнности *должно* существовать. Если по реалистическому пониманію только царство полныхъ противорѣчія явленій составляетъ загадку, рядъ же свободныхъ отъ противорѣчія вещей или реальностей—ея рѣшеніе, то для идеализма и существованіе этихъ постоянныхъ вещей является новою загадкою, а рѣшеніемъ ея только указаніе, какъ все существующее находитъ въ единомъ идеальномъ планѣ міра свое необходимое мѣсто и свое право на существованіе. Если реализмъ большею частью избѣгаетъ допущенія *единой* реальной субстанціи, то идеализмъ, наоборотъ, прямо начинаетъ съ предположенія живого единства въ мірѣ и полагаетъ, что послѣднее можно найдти не въ *просто фактическомъ*, а въ такомъ бытіи, природа котораго выражается въ *идеѣ* и на всю дѣятельность котораго должно смотрѣть какъ на разнообразные опыты реализировать эту идею. Вмѣстѣ съ тѣмъ, идеализмъ выходитъ въ этихъ предположеніяхъ не изъ *метафизическихъ* только мотивовъ, но также и изъ *эстетическихъ* и *этическихъ*: главное основаніе не удовлетворяться *перво-фактомъ*, изъ

котораго остальной міръ вытекаетъ какъ неизбѣжное слѣдствіе, лежитъ въ томъ, что мы можемъ смотрѣть на міръ какъ на *полноцѣнный*, а на его начало какъ на то, что по своей абсолютной *цѣнности*, по своей *красотѣ* или *святости* заслуживаетъ быта поставлено на это высшее мѣсто. Кульминаціонное выраженіе реализма Лотце видитъ въ системѣ Гербарта [1]).

По метафизикѣ Гербарта, міровая жизнь въ своемъ теченіи сводится ко множеству реальныхъ существъ, которыя, какъ единственно твердое и абсолютное бытіе, лежатъ въ основѣ относительности и измѣнчивости явленій. Но чтобы сохранить свое абсолютное бытіе, эти существа должны быть свободны и отъ всякой внутренней множественности и отъ всякой зависимости со внѣ. О природѣ этихъ реальныхъ существъ мы можемъ утверждать только, что они абсолютно просты, обладаютъ всецѣло положительнымъ качествомъ, независимы отъ всего другого, недѣлимы, а отсюда безпространственны и неизмѣнны. Сами въ себѣ совершенно безотносительныя другъ къ другу, они, тѣмъ не менѣе, могутъ входить и во взаимныя отношенія, поскольку противоположность ихъ качествъ не позволяетъ имъ оставаться безучастными, но вынуждаетъ вступать во взаимодѣйствіе. Будучи, однако, неизмѣнны по своей природѣ, они не могутъ ни дѣйствовать ни страдать; они могутъ только сохранять самихъ себя противъ всего, угрожающаго имъ нарушеніемъ ихъ самобытности. И соотвѣтственно этому, каковы бываютъ натиски на нихъ, видоизмѣняется и ихъ самосохраненіе [2]). Это свое метафизическое воззрѣніе Гербартъ примѣняетъ и къ психологіи [3]). Душа есть также реальное существо, котораго совершенно простое и неизмѣнное качество хотя и остается намъ неизвѣстнымъ, но о которомъ мы все же знаемъ одно, чего не

---

[1]) Ps. 151—3 (Pr. g. 151—2); lg. 113—4; KS I, 272—3; 2 Mt. 406; ср. KS. II, 172—8; 2 Mt., 79—82, 175, 180—81.

[2]) Ps. 153 (Pr. g. 152); ср. KS. I, 109—38, II, 178. Лотце излагаетъ и здѣсь и въ другихъ случаяхъ только самую суть онтологическихъ воззрѣній Гербарта (ср. Herbart, IV, 64—146).

[3]) KS. II, 178; ср. Herbart, I, 265—6.

знаемъ ни о какомъ другомъ существѣ, именно, что всѣ самохраненія ея состоятъ въ представленіяхъ. На этихъ посылкахъ Гербартъ строитъ все свое психологическое зданіе: изъ формальной природы души, какъ простого существа, должны быть выведены законы того, что съ ней можетъ произойти и что она можетъ дѣлать, а изъ специфическаго качества ея самосохраненій и изъ безконечныхъ комбинацій между ними можетъ быть конструировано многоизмѣнчивое теченіе всей внутренней жизни [1]).

Если реалистическое міропониманіе естественно устремляется съ особенною энергіею на кавзальное выясненіе происхожденія всякаго феномена изъ суммы всѣхъ условій, которыя заключаются какъ въ природѣ совмѣстно дѣйствующихъ существъ, такъ и въ формѣ ихъ случайныхъ отношеній, то идеализмъ, крайнее выраженіе котораго мы находимъ въ системѣ Гегеля, также естественно долженъ идти по другому направленію, и это обстоятельство необходимо принять во вниманіе, если хотятъ правильно судить о томъ, что Гегелемъ сдѣлано для психологіи. Исходя изъ той твердой основы, что міръ представляетъ цѣлое, части котораго имѣютъ свою общую связь въ единой господствующей идеѣ, этотъ идеализмъ можетъ находить интересъ только въ томъ, чтобы созерцать всѣ вещи въ абсолютномъ, т. е. отыскивать значеніе, какое принадлежитъ имъ въ осуществленіи той идеи и въ которомъ одномъ ихъ существованіе находитъ свою основу и свою задачу. Для идеализма въ этой цѣнности лежитъ существо вещей: онъ разсматриваетъ единичное только по тому вкладу, который дѣлается имъ для предполагаемой значимости цѣлаго, а не по способу его происхожденія или существованія. Кавзальныя изъясненія, поэтому, не въ характерѣ этого философскаго направленія [2]).

Къ реалистической системѣ Гербарта Лотце въ общемъ относится отрицательно. Признавая, что эта система носитъ

[1]) Ps. 153—4 (Pr. g. 153—4); KS. II, 178; ср. Herbart, V, 108—11.
[2]) Ps. 156—7 (Pr. g. 156—7); ср. KS. II, 175—7; 188.

на себѣ печать ума богатаго и серьезнаго, онъ заявляетъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, что убѣжденій Гербарта онъ не раздѣляетъ ни въ одномъ изъ наиболѣе существенныхъ пунктовъ [1]); и дѣйствительно и метафизика, и, какъ увидимъ, психологія Гербарта по разнымъ вопросамъ служитъ предметомъ неоднократныхъ критическихъ выступленій Лотце, и хотя онъ всегда готовъ защищать Гербартову психологію, какъ трудъ „великій и славный“, противъ всякаго стремленія ее обезцѣнить, однако, не можетъ считать этой психологіи „въ ея существенномъ принципѣ“ за завершеніе истины [2]). Но относясь критически къ реализму Гербарта, Лотце не упускаетъ изъ виду и слабыхъ сторонъ гегелевскаго идеализма, которому въ общемъ и существенномъ онъ сочувствуетъ. Идеализмъ съ правомъ защищаетъ убѣжденіе, что не реальное само по себѣ можетъ образовать основу міра, а только идеальное можетъ достигнуть позиціи реальности, но онъ не правъ, когда, въ увлеченіи борьбою съ нелѣпостями реализма, устраняетъ изъ идеальной основы міра всякое конкретное содержаніе, такъ что творческою причиною міра служитъ у него уже не *идеальное*, а сама *идея*, и міръ, отсюда, долженъ представлять собою развитіе только формальной природы этой идеи, — подобно тому, какъ въ плохомъ реализмѣ онъ являлся слѣдствіемъ изъ формальнаго понятія реальности. Изъ такого отсутствія содержанія въ творческой идеѣ вытекаетъ въ отношеніи къ психологіи та односторонность идеализма, что теченіе душевной жизни у него является не какъ средство къ реализаціи заключаемаго въ психическія формы *содержанія*, но только какъ развитіе самихъ *формъ духовности*, завершеніемъ которыхъ служитъ та форма существованія, которую мы называемъ сознаніемъ. Психологія, отсюда, является не какъ наука эмпирическая, изъясняющая факты опыта, существованіе которыхъ можетъ быть и случайнымъ, но какъ часть всеобъемлющаго міровоззрѣнія, изъ котораго вытекаетъ понятіе душевной жизни, какъ необходимо существующей, понятіе, на опытѣ нахо-

[1]) KS. II, 178; Ps. 153 (Pr. g. 152—3); ср. Str. 7—8. [2]) Str. 8.

дящее только свое подтвержденіе, причемъ психологическія изысканія, всюду трактующія не о душѣ, какъ субстратѣ человѣческой психики, а только о необходимыхъ формахъ душевной жизни вообще, въ концѣ концовъ выходятъ за границы личной психологіи (въ сферу духа объективнаго и абсолютнаго). Другой недостатокъ разсматриваемаго взгляда, дѣлающій его непримѣнимымъ къ объектамъ психологическаго изслѣдованія, состоитъ въ слѣдующемъ. Что Гегель выводитъ и налагаетъ, это всюду суть только общія формы бываніе, а въ данномъ случаѣ общія формы духовныхъ явленій. Но дѣйствительный міръ состоитъ не въ одномъ разъ на всегда данномъ развитіи, въ которомъ эти формы, соотвѣтственно своей идеальной цѣнности, систематически выступаютъ одна послѣ другой: напротивъ, безчисленныя отдѣльныя существа въ немъ пользуются вышеуказанными общими возможностями психическаго обнаруженія въ самомъ пестромъ, чрезмѣрномъ безпорядкѣ, — съ тѣмъ чтобы примѣняться къ столь же случайнымъ внѣшнимъ обстоятельствамъ, одухотворять ихъ въ представленія, а также и съ своей стороны воздѣйствовать на нихъ. Не говоря уже о необходимости сношенія души съ матеріальнымъ міромъ, которая отсюда вытекаетъ, нужно признать, что для идеалистической теоріи нужна новая точка зрѣнія, чтобы понять одну только возможность внутренняго взаимодѣйствія между разнородными состояніями каждой отдѣльной души. Но таковая точка зрѣнія отсутствуетъ у Гегеля. Хотя онъ конструируетъ вѣчные первообразы твореній и ихъ исторій, но идея его не имѣетъ въ виду породить изъ себя самой прежде всего совокупность тѣхъ механическихъ законовъ, по которымъ могло бы происходить временное и пространственное взаимодѣйствіе многихъ экземпляровъ, въ каковыхъ только, однако, тѣ общіе первообразы имѣютъ свою дѣйствительность. Психологическій механизмъ, поэтому, также отсутствуетъ въ теоріи Гегеля, какъ физическій: хотя она указываетъ въ психологіи разумный смыслъ душевной жизни, но никогда не указываетъ средствъ, которыми онъ реализуется; она оставляетъ безпомощными физіологію, педагогику и психіатрію, потому что всѣ онѣ хотятъ знать, чѣмъ обусловлены психическіе феномены, чтобы на основѣ этого знанія имѣть возможность воздѣйствовать на нихъ [1]).

Послѣ общей критики реалистической и идеалистической теорій, Лотце излагаетъ и свой собственный взглядъ, существо котораго въ слѣдующемъ. Свои разсужденія о душевной жизни Лотце базируетъ на идеалистическомъ міропониманіи. Онъ раздѣляетъ предположеніе идеализма, что въ мірѣ существуетъ только таковое и постольку, каковое и поскольку имѣетъ свое необходимое мѣсто въ томъ смыслѣ мірового бытія, который опредѣляется полноцѣнною идеею, образующею существо міра. Онъ оспариваетъ положеніе реализма, будто бы душа можетъ быть мыслима какъ нѣкоторое неизвѣстное простое качество, которому присуще независимое и неотъемлемое существованіе. Прежде всего, душа, по Лотце, есть моментъ идеи, содержаніе котораго понимается не въ формѣ однороднаго или простого качества, но въ формѣ цѣлостной мысли, представляющей собою единство, хотя для нашего познанія доступной только въ видѣ разнообразія связанныхъ между собою опредѣленій. Убѣжденный далѣе въ томъ, что форма существованія всюду въ мірѣ зависитъ отъ значенія существующаго, Лотце считаетъ возможнымъ приписать душѣ не безусловное, а только такое существованіе, которое назначаетъ и допускаетъ ей идея какъ такому именно, а не другому, изъ своихъ моментовъ. Но такъ какъ мы не обладаемъ ни адэкватнымъ выраженіемъ высшей идеи, ни знаніемъ того опредѣленнаго назначенія, которое она даетъ своимъ моментамъ, то мы и не въ состояніи a priori опредѣлить, какимъ общимъ законамъ будетъ слѣдовать дѣятельность души: они должны быть выведены путемъ обратнаго заключенія изъ опыта, которому и реализмъ обязанъ всѣмъ тѣмъ, что онъ, сверхъ безполезныхъ выводовъ изъ понятія субстанціальности, кладетъ въ основу своихъ объясненій. [2]).

---

[1]) Ps. 157—9 (Pr. g. 157—9); KS. II, 187—195; ср. 2 Mi. 19—21; 170—72.
[2]) Ps. 159—60 (Pr. g. 159—60), KS II, 195—8; ср. I, 309—10; III, 421—2.

Итакъ, какъ отъ идеализма въ его гегелевской формѣ, такъ и отъ реализма въ формѣ гербартовской Лотце отличаетъ себя тѣмъ, что источникомъ, изъ котораго можетъ вытекать „общезначущая статика и механика душевной жизни“, онъ вообще считаетъ *содержаніе*, а не одну лишь форму простой ли то реальности, или же идеи. Всюду въ своей психологіи онъ настойчиво проводитъ мысль, что душа есть идея съ полноцѣннымъ содержаніемъ, которымъ опредѣляется не только смыслъ и предназначеніе, но и форма ея существованія, и въ этомъ отношеніи признаетъ себя столько же идеалистомъ, сколько и реалистомъ, (въ противоположность номинализму формалистическихъ теорій) [1]. Онъ раздѣляетъ мысль идеализма, что предположеніе объ идеальномъ предназначеніи души должно занимать существенное мѣсто въ психологическомъ изслѣдованіи, но онъ расходится съ идеализмомъ и примыкаетъ къ реализму въ признаніи важнаго значенія за опытомъ и установленіемъ каузальныхъ связей [2]. Идея, какъ долженствующее быть, представляетъ собою только законъ и цѣль. Но какъ велѣнія законодательной власти остаются безъ выполненія, если нѣтъ силъ и органовъ, ихъ осуществляющихъ, какъ цѣль не можетъ быть достигнута, если нѣтъ соотвѣтствующихъ средствъ, такъ и идея нуждается въ механизмѣ каузальной связи вещей, какъ необходимомъ орудіи, посредствомъ только котораго она можетъ осуществить себя въ мірѣ [3]. Вмѣстѣ съ тѣмъ, по взгляду Лотце, сравнительное участіе спекулятивнаго и эмпирическаго методовъ фактически должно вообще проявляться въ такомъ видѣ. Тѣ всеобщія основоположенія, которыя „не описываютъ того, что есть, а опредѣляютъ только то, какъ чему-либо слѣдуетъ быть, если оно вообще должно существовать, и какъ что-либо надлежитъ изслѣдовать, если оно вообще должно быть изслѣдовано“, должны имѣть мѣсто при самомъ началѣ изслѣдованія въ качествѣ необходимыхъ предпосылокъ; дальнѣйшее же должно быть предоставлено опыту. Здѣсь, въ

[1]) K. S. II, 301. [2]) 2 Mt. 174—7.
[3]) 1 Mt. 132; Path. 13; Phys. 50; 2 Mt. 451.

въ опытѣ мы должны обратиться къ разсмотрѣнію самихъ вещей и постепенно сводить ихъ къ тому или другому общему закону, на установку котораго наводятъ насъ сами факты. Общія основоположенія чрезъ это разсмотрѣніе отдѣльнаго также дѣлаются болѣе ясными, однако нельзя думать, будто они обосновываются опытомъ подобно общимъ формамъ конкретныхъ явленій: послѣднія (т. е. формы) могутъ быть образованы, конечно, только изъ эмпирическаго матеріала, но это потому, что онѣ представляютъ собою только то, что есть, а не то, что должно быть, основоположенія же говорятъ намъ о томъ, что должно быть [1]. Все это, въ частности, примѣнимо и къ психологіи, заимствующей изъ физіологіи и внутренняго опыта тотъ матеріалъ, который она должна обработывать на основѣ общаго предположенія о господствующей въ душевной жизни закономѣрности [2].

Если наши стремленія, при изслѣдованіи вещей, могутъ быть направлены или на уразумѣніе существеннаго смысла явленій, или же на точное познаніе внѣшнихъ формъ ихъ связи и на ихъ взаимное предрасчисленіе [3], то въ существующихъ психологическихъ трудахъ Лотце, какъ это справедливо отмѣчается изслѣдователями [4] и какъ признаетъ и самъ философъ [5], вниманіе его направлено главнымъ образомъ на эту послѣднюю сторону дѣла. Объясняетъ это Лотце какъ самымъ существомъ изслѣдуемыхъ вопросовъ, требующихъ примѣненія эмпирическаго метода, какъ трудностями и неудобствами примѣненія здѣсь метода спекулятивнаго, такъ и предназначеніемъ болѣе раннихъ его сочиненій (Path., Phys. и Ps.) для школьнаго собственно употребленія,— почему онъ и хочетъ достигнуть въ нихъ не возможно высшей, но простѣйшей и плодотворнѣйшей точки зрѣнія въ изслѣдованіи: это—его экзотерическіе труды, гдѣ его философскія понятія и основоположенія, т. е. эзотерическія основы, только намѣчаются, но не выражаются въ полномъ видѣ [6]. Однако, нельзя согласиться съ тѣмъ, будто бы „идеализмъ Лотце выра-

[1]) K. S. II, 517. [2]) K. S. II, 477. [3]) M. I, 300—301.
[4]) Владиславлевъ, 248—9, 258—9. [5]) M. I, 300—305; Str. 50—53.
[6]) Str. 52.

жается только въ требованіяхъ, кромѣ реальнаго, иного основанія и иного способа отношенія къ душевнымъ явленіямъ“ и будто бы въ изданныхъ имъ сочиненіяхъ, „говоря по справедливости,“ нѣтъ даже попытки осуществить эти требованія [1]). Не говоря уже объ общей идеалистической тенденціи, которою проникнуты всѣ метафизико-психологическія разсужденія Лотце, слѣдуетъ отмѣтить у него прямыя попытки и въ эмпирико-психологическомъ частностяхъ примѣнить эту идеалистическую точку зрѣнія, напр., въ ученіи о специфическихъ особенностяхъ души человѣческой, о цѣнности чувственнаго познанія и др.; и если въ болѣе раннихъ сочиненіяхъ дѣйствительно выступаетъ на первый планъ экзотерическая сторона его психологіи, то въ Mikrokosmos'ѣ не менѣе рельефно заявляетъ себя и эсотерическая, т. е. идеально-телеологическая.

Въ общемъ Лотце всюду въ своей психологической трактаціи стремится удовлетворить, можно сказать, всѣмъ тремъ „потребностямъ“, указываемымъ въ его Seele u. Seelenleben: отводя главное мѣсто эмпирическому изслѣдованію, философъ не упускаетъ изъ виду и задачъ метафизической и идеальной психологіи, всегда желая соблюсти гармонію между требованіями точной науки и высшими запросами духа. При этомъ положительное его ученіе обычно предваряется, или же сопровождается критикой другихъ, опровергаемыхъ имъ, теорій, главнымъ образомъ матеріалистической и механической Гербарта.

Планъ, по которому излагаетъ свои психологическія воззрѣнія Лотце, не одинаковъ въ его различныхъ сочиненіяхъ. Подчеркивая всюду идеально-телеологическую точку зрѣнія философа, мы считаемъ болѣе удобнымъ, послѣ I вводной главы, при дальнѣйшемъ изложеніи его психологіи распредѣлить излагаемый матеріалъ по слѣдующимъ главамъ: II) душа человѣка, III) душа въ ея взаимодѣйствіи съ тѣломъ и IV) душевная жизнь въ ея главныхъ проявленіяхъ.

---

[1]) Владиславлевъ, 259

ГЛАВА II.

Душа человѣка.

§ 3.

Основанія, по которымъ необходимо признать бытіе души, какъ особаго и независимаго отъ тѣла существа.

Первый вопросъ, на который должна дать отвѣтъ психологія, состоитъ, какъ было сказано выше, въ слѣдующемъ: по какому праву образуемъ мы понятіе о душѣ и гдѣ то, чему соотвѣтствуетъ это понятіе и къ чему относится психологическое изслѣдованіе, отграничивается, какъ нѣкоторое внутренно связное цѣлое, отъ всего остального даннаго?

По отношенію къ предмету своего изслѣдованія, психологія, сравнительно съ другими науками, находится въ очень невыгодномъ положеніи: доселѣ еще продолжается споръ не только объ опредѣленіи этого предмета, но даже и о самомъ существованіи послѣдняго [1]), не только о томъ, что такое душа, но и о томъ, есть ли вообще душа, какъ особое существо; и это, во первыхъ, потому, что никакое созерцаніе не позволяетъ намъ представлять душу въ опредѣленно и твердо очерченномъ образѣ, подобно напр., растеніямъ, животнымъ и камнямъ, о которыхъ трактуетъ естественная исторія [2]), а во вторыхъ, потому, что тѣ явленія, которыя мы относимъ къ области духовнаго бытія — всѣ формы сознанія, ощущенія и представленія – дѣлаются для насъ предметомъ дѣйствительнаго наблюденія только въ ихъ неразрывной и постоянной связи съ измѣнчивыми со-

[1]) Ps. 9.

[2]) Ks. II, 3; Ps., 9.

стояніями живого тѣла [1]), такъ что можетъ возникнуть предположеніе, что духовная жизнь составляетъ только простое обнаруженіе тѣлесной организаціи [2]). Впрочемъ, такого рода предположеніе всегда составляло только взглядъ нѣкоторыхъ ученыхъ школъ, а не общее убѣжденіе. И имя души, которое встрѣчается во всѣхъ языкахъ культурныхъ народовъ, доказываетъ намъ, что человѣческая фантазія должна была имѣть уважительныя основанія, чтобы отважиться предположить въ основѣ духовной жизни особое существо, какъ носителя или причину [3]), которое, будучи иного рода, чѣмъ тѣло, служитъ началомъ, объединяющимъ міръ ощущеній, чувствованій и стремленій въ одно своеобразное цѣлое, отличающееся отъ другихъ группъ явленій и подлежащее особымъ законамъ развитія [4]). Конечно, это всеобщее предубѣжденіе человѣчества никогда не могло бы возникнуть, если бы оно не вызывалось настоятельно самою природою вещей и неотразимыми потребностями, заключающимися въ глубинѣ человѣческаго духа, однако все же оно остается предубѣжденіемъ, которое нуждается въ научномъ подтвержденіи [5]). Внося подъ именемъ души въ сферу наблюдаемыхъ явленій субъектъ, самъ по себѣ недоступный никакому наблюденію, человѣчество высказываетъ въ этомъ предубѣжденіи не только ту мысль, что группа душевныхъ явленій ради своего внутренняго сродства указываетъ вообще на особую *основу для своего объясненія*, но и ту, что эта основа можетъ заключаться только въ *особомъ субстанціальномъ существѣ*. Возможность психологіи, какъ науки, утверждается на истинности указаннаго предубѣжденія [6]). Итакъ, каковы же его научныя основанія?

Когда человѣчество въ живомъ процессѣ образованія языка создаетъ имя и понятіе души, оно руководится трояkаго рода чертами, характеризующими душевную жизнь: 1) наблюдаемыми фактами *представленія*, *чувствованія* и *желанія*—тѣми тремя формами внутреннихъ состояній, въ которыхъ, кромѣ ихъ наличности, заявляетъ себя и воспріятіе этой наличности, т. е. феноменъ сознанія въ самомъ широкомъ смыслѣ, и которыя совершенно несравнимы съ явленіями матеріальными; 2) —*единствомъ сознанія*, которое не позволяетъ сводить духовныя дѣятельности къ аггрегату дѣлимыхъ и только внѣшнимъ образомъ связанныхъ тѣлесныхъ массъ; и 3) наконецъ, тѣмъ не наблюдаемымъ, но выводимымъ изъ наблюденій обстоятельствомъ, что, въ то время какъ другія существа въ своихъ отношеніяхъ обнаруживаютъ себя только какъ причины дѣйствующія, которыя съ необходимостью производятъ по общимъ законамъ предопредѣленный рядъ явленій, одно только существо, имѣющее душу, является, какъ *автономный субъектъ*, новымъ и свободнымъ началомъ движеній, измѣненій,—вообще актовъ. Если мы теперь изслѣдуемъ, дѣлаютъ ли эти черты необдимою для изъясненія ихъ гипотезу объ особомъ началѣ—душѣ, то найдемъ, что психологія не на всѣ изъ нихъ можетъ опираться съ одинаковымъ правомъ [1]).

а) **Свобода**. Изъ этихъ чертъ, которыя, повидимому, непроходимою пропастью отдѣляютъ духовную жизнь отъ явленій природы, обычный взглядъ придаетъ наибольшій вѣсъ послѣдней, т. е. свободной активности, или *свободѣ внутренняго самоопредѣленія*, которую, по нашему мнѣнію, мы съ непосредственной ясностью сознаемъ въ себѣ самихъ и которую противополагаемъ сплошной необходимости, съ какою развиваются одно изъ другого состоянія всего неодушевленнаго. Несомнѣнно, эта черта одна изъ наиболѣе цѣнныхъ съ точки зрѣнія высшихъ интересовъ человѣческаго духа. Все, чѣмъ отличается наше духовное бытіе, все достоинство, которое мы считаемъ долгомъ отстанвать за нимъ, вся цѣнность нашей личности и нашихъ поступковъ, кажется намъ, зависятъ отъ этого освобожденія нашего существа изъ-подъ гнета механической связи, господство которой мы замѣчаемъ не только въ мірѣ неодушевленномъ, но и въ нашей тѣлесной жизни. Однако можетъ-ли эта черта служить твердымъ осно-

1) Ps. 9 (Pr. gen. 1). 2) 2 Mt., 473. 3) Ibid.
4) M. I, 160; Ks. II, 4. 5) M. I, 160. 6) Ps. 9—10 (Pr. gen. 1—2).

1) Ps. 10—11 (Pr. g. 2—3); KS II, 4—5; M. I, 159.

ваніемъ для признанія субстанціональности души? Свобода. во-первыхъ, далеко не представляетъ очевиднаго факта нашей внутренней жизни, а во-вторыхъ, и общее мнѣніе о цѣнности этой свободы не всегда согласно само съ собою. Прежде всего, хотя самонаблюденіе очень часто не указываетъ намъ никакихъ обусловливающихъ побужденій, изъ которыхъ съ явною зависимостью проистекаютъ наши рѣшенія и другія наши внутреннія движенія, но отсюда еще трудно вывести что-либо въ пользу свободы: наше вниманіе столь разсѣянно и отрывочно обращается на насъ самихъ, что его несовершенному обзору легко можетъ показаться свободнымъ самоопредѣленіемъ то, движущія причины чего, можетъ быть, нашлись бы, сдѣлай мы еще одинъ шагъ въ расчлененіи нашихъ внутреннихъ состояній [1]). Если, далѣе, указываютъ на то, что впечатлѣнія, производимыя на насъ внѣшнимъ міромъ, вызываютъ съ нашей стороны такого рода реакціи, которыя ни по своей формѣ, ни по своей величинѣ не соотвѣтствуютъ первымъ, и что въ различные моменты на одинаковый толчокъ извнѣ, испытываемый нами, душа отзывается самымъ различнымъ образомъ, то и это само по себѣ еще не говоритъ о томъ, что дѣйствія души не обусловлены и свободны. Дѣло въ томъ, что въ данномъ фактѣ заявляетъ себя, по ученію нашего философа, общее явленіе раздражимости, которое имѣетъ мѣсто не только въ мірѣ духовномъ, но и въ мірѣ неодушевленномъ, и которое не противопоставляетъ, а скорѣе сближаетъ ихъ. Нигдѣ дѣйствующая причина не является всецѣлымъ и единственнымъ источникомъ того дѣйствія, которое она вызываетъ въ другомъ предметѣ: послѣдній вовсе не принимаетъ его въ готовомъ видѣ и не служитъ только эхомъ, точно отражающимъ это воздѣйствіе причины. Всюду, напротивъ, произведенное впечатлѣніе побуждаетъ проявиться только собственную природу того, на кого произведено это впечатлѣніе, и происходящій результатъ обусловливается не менѣе, чѣмъ дѣйствующею причиною, также

[1]) M. I, 161. Ps. 20. (Pr. gen. 12); KS. II, 16.

и тѣми своеобразными дѣятельностями, которыя эта причина возбуждаетъ въ предметѣ, испытывающемъ ея воздѣйствіе. Иногда намъ извѣстенъ внутренній строй предметовъ, которыхъ касается раздраженіе, и мы можемъ прослѣдить путь послѣдняго и всю цѣпь производимыхъ имъ воздѣйствій; чаще же намъ это остается неизвѣстнымъ, и мы знаемъ лишь первый внѣшній толчекъ и послѣднюю форму окончательной реакціи, а множество посредствующихъ членовъ, связующихъ начало съ концомъ, намъ остаются невѣдомы [1]), и это относится какъ къ міру духовному, такъ и къ матеріальному [2]). И вотъ, когда мы имѣемъ дѣло съ такими именно предметами, которыхъ внутренняя организація намъ неизвѣстна и которые, хотя и слѣдуютъ опредѣленнымъ законамъ, однако столь сильно преобразуютъ достигающія ихъ внѣшнія вліянія, что нашему наблюденію является доступенъ только окончательный результатъ, то этотъ результатъ кажется намъ уже не связаннымъ по необходимымъ законамъ съ вызвавшими его внѣшними впечатлѣніями [3]), и у насъ вообще въ такихъ случаяхъ является склонность— предполагать въ необходимой связи явленій разрывъ. А такъ какъ въ области духовной жизни, по несравненно большему сплетенію содѣйствующихъ и однако обыкновенно скрытыхъ условій, реакція является еще болѣе непохожею на вызвавшее ее раздраженіе, то вполнѣ естественно, если у насъ здѣсь можетъ возникнуть убѣжденіе въ свободѣ безпричиннаго самоопредѣленія [4]). Но, имѣя въ виду аналогію изъ міра неодушевленнаго, мы несомнѣнно допустили бы большую ошибку, если бы, не зная разнообразныхъ причинъ, которыя могли бы въ жизни души дать новое направленіе полученному извнѣ впечатлѣнію, мы захотѣли бы провозгласить свободными и необусловленными тѣ результаты, условія которыхъ не были доступны нашему наблюденію [5]). Конечно, идея свободы покоится не столько на абстракціяхъ изъ фактовъ наблюденія, сколько на моральн-

[1]) M. I, 162. [2]) 2 Mt. 474. [3]) Ps. 20: (Pr. gen. 12); KS. II, 16.
[4]) M. I, 162. [5]) Ps. 20; (Pr. gen. 13); KS. II, 16.

ныхъ потребностяхъ духа, которыя именно и побуждаютъ въ этомъ смыслѣ истолковывать опытъ, самъ по себѣ совершенно не могущій дать рѣшительнаго отвѣта на данный вопросъ [1]), и если бы намъ удалось доказать, что свобода представляетъ, съ одной стороны, необходимое послѣдствіе моральныхъ истинъ, а съ другой, неизбѣжное предварительное условіе для выполненія нравственныхъ задачъ, то подобному доказательству, будь оно несомнѣнно, мы могли бы придать такую же цѣнность для обоснованія нашихъ взглядовъ, какую придаемъ наблюдаемому факту. Но дѣло въ томъ, что по этому вопросу общее сужденіе не стоитъ въ согласіи съ самимъ собою: часто для него представляется сомнительнымъ, полезна-ли и необходима-ли вообще или въ какомъ-либо опредѣленномъ видѣ для удовлетворенія моральныхъ потребностей эта безусловная свобода, и не всѣмъ она кажется необходимою; попытка же составить болѣе опредѣленное представленіе объ этой свободѣ приводитъ къ такимъ вопросамъ, существующіе отвѣты на которые во всякомъ случаѣ далеко не представляютъ собою мысли ясной, въ которой можно бы видѣть рѣшительную основу для этого важнаго взгляда [2]). Затѣмъ, даже и тотъ, для кого свобода не есть вообще невозможное понятіе, не можетъ смотрѣть на нее какъ на общую черту всякой душевной жизни: ее считаютъ особенностью только души человѣческой, да и здѣсь относятъ къ рѣшеніямъ воли, все же остальное— весь ходъ представленій, чувствованій и стремленій и въ человѣческихъ и въ животныхъ душахъ признается подчиненнымъ общезаконной связи; и явное господство послѣдней въ большей части внутренней жизни можетъ, при началѣ изысканій, только противорѣчить вѣрѣ въ недоступную наблюденію свободу, существующую въ меньшей части [3]).

Но указывая здѣсь, что опытъ не можетъ дать намъ рѣшительнаго доказательства въ пользу свободы, Лотце

[1]) Ps. 20; (Pr. gen. 13). [2]) M. I, 162—3.
[3]) 2 Mt. 474; ср. M. I. 163; Ps. 21 (Pr. gen. 13).

отмѣчаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ, что опытъ столь же мало убѣждаетъ насъ и въ ея несуществованіи, вопреки нѣкоторымъ мнѣніямъ [1]). Особенно это нужно сказать о томъ мнѣніи, которое, съ настойчивою самоувѣренностью указывая на фактъ постоянной связи духовныхъ явленій съ тѣлесными измѣненіями, ложно и произвольно истолковываетъ этотъ фактъ въ томъ смыслѣ, что духовное не существуетъ свободно и независимо отъ матеріальнаго, что оно всецѣло объяснимо изъ свойствъ матеріи, которая служитъ его носителемъ. Фактовъ связи духовныхъ явленій съ матеріальными измѣненіями во внѣшнемъ мірѣ и въ нашемъ тѣлѣ и зависимости первыхъ отъ послѣднихъ никто, конечно, отрицать не можетъ, такъ какъ эти факты констатируются общимъ и постояннымъ опытомъ. Но что же доказываютъ подобные факты? Только то, что измѣненія тѣлесныхъ элементовъ представляютъ собою то царство условій, съ которыми необходимо связаны существованіе и форма нашихъ внутреннихъ состояній, но никакъ не то, что въ этихъ измѣненіяхъ лежитъ единственная и достаточная причина, которая, своею собственною силою и не нуждаясь въ содѣйствіи совершенно иного начала, порождаетъ изъ себя одной все разнообразіе душевной жизни [2]). Разсмотрѣніе второй черты, отличающей духовную жизнь отъ матеріальнаго бытія и говорящей за самостоятельное существованіе души, вполнѣ подтверждаетъ это.

б) **Несравнимость психическихъ и физическихъ явленій.** Этою второю чертою, которая служитъ другимъ основаніемъ для образованія понятія о душѣ и предположенія ея самостоятельнаго бытія, служитъ совершенная *несравнимость* всѣхъ внутреннихъ состояній ощущенія, представленія, чувствованія и желанія съ тѣми явленіями пространственнаго движенія, положенія, фигуры, плотности и т. д., которыя наблюдаются въ матеріальныхъ элементахъ природы и въ

[1]) Въ нравственной философіи своей Лотце, какъ увидимъ является во всякомъ случаѣ рѣшительнымъ защитникомъ свободы воли.
[2]) M. I, 163—4; ср. Ps. 89—96 (Pr. g. 84—92).

живомъ тѣлѣ человѣка, какъ аггрегатѣ послѣднихъ. Никакой анализъ не могъ бы найти въ звуковой волнѣ достаточнаго основанія ея преобразованія въ тонъ, и притомъ въ тонъ опредѣленный; съ другой стороны, въ продолженіе тысячелѣтій воспринимали цвѣта, и однако не замѣчали никакого указанія на число волнъ вибрирующаго эѳира [1]). Какъ бы мы ни анализировали, затѣмъ, химическій составъ нерва, напряженность, группировку и подвижность его мельчайшихъ частицъ, какъ бы далеко мы ни прослѣдили проходящее чрезъ нервъ чувственное раздраженіе, сколько бы разнообразныхъ измѣненій мы ни допускали въ формѣ послѣдняго, въ какія бы утонченныя и нѣжныя движенія оно ни переходило, никогда мы не можемъ показать, что въ природѣ такимъ образомъ порожденнаго движенія само собою заложено то, чтобы ему прекратиться, какъ движенію, и возродиться въ видѣ свѣтлаго блеска, тона, сладкаго вкуса и т. п. Всегда скачекъ между послѣднимъ доступнымъ намъ состояніемъ матеріальныхъ элементовъ и первымъ появленіемъ ощущенія одинаково великъ, и едва ли кто станетъ питать тщетную надежду, что развившаяся наука найдетъ этотъ таинственный переходъ тамъ, гдѣ прямо и ясно намъ бросается въ глаза именно невозможность непрерываемаго перехода [2]). Никогда не наступитъ момента, въ который мы могли бы сказать: вотъ теперь само собою понятно, что эта сумма движеній уже не можетъ болѣе оставаться движеніемъ, но должна перейти въ сладость, ясность или звукъ. Напротивъ, она всегда будетъ съ самоочевидностью обусловливать новыя и другія движенія, и, вмѣсто аналитическаго выведенія ощущенія изъ природы физической причины его возбужденія, будетъ всегда возможно только синтетическое ихъ соединеніе. Только тогда, когда эта сумма движеній коснется самого субъекта, въ своеобразной натурѣ котораго лежитъ способность—производить изъ себя ощущеніе, тогда только будетъ

[1]) PS. 11—12 (Pr. gen. 3—4) ср. KS III, 314; II, 445—50; 478—80.
[2]) M. I, 165.

указанный физическій фактъ условіемъ для возникновенія ощущенія [1]). На признаніе этой полной несравнимости всѣхъ физическихъ явленій съ фактами сознанія искони и опиралось убѣжденіе въ необходимости искать особую основу для объясненія душевной жизни [2]).

Высшій и существеннѣйшій интересъ всякаго знанія всегда—только въ томъ, чтобы все происходящее сводить къ тѣмъ условіямъ, отъ которыхъ оно дѣйствительно зависитъ. Отсюда всегда мы имѣемъ право для объясненія явленій, несравнимыхъ между собою, искать различныхъ началъ. И такое право несомнѣнно предоставляется намъ уже при объясненіи явленій внѣшней природы. Всюду гдѣ мы видимъ, что извѣстный элементъ производитъ такіе результаты, которые не могутъ быть поняты ни изъ его природы, ни изъ движенія, въ какомъ онъ находится въ данный моментъ, мы ищемъ дополняющей основы этого дѣйствія въ иначе устроенной природѣ другого элемента, который, будучи затронутъ и возбужденъ этимъ движеніемъ, производитъ изъ себя ту часть или ту форму результата, которыя мы тщетно старались бы вывести изъ перваго элемента. Это мы должны предположить, напр., при объясненіи дѣйствія искры на порохъ [3]). Съ другой стороны, если мы видимъ, что подъ вліяніемъ одинаковыхъ агентовъ порождаются группы разнородныхъ эффектовъ, мы должны предположить существованіе разнородныхъ субстанцій, которыхъ особенная природа служитъ основою этого разнообразія эффектовъ. Такого же рода предположеніе слѣдуетъ сдѣлать и въ области психологіи, въ виду полной несравнимости матеріальныхъ состояній съ ихъ духовными послѣдствіями. Какъ бы послѣднія ни были тѣсно связаны съ первыми, какъ со своими условіями, основу своей формы они, тѣмъ не менѣе, должны имѣть въ иномъ началѣ, и въ чемъ бы ни полагать дѣятельность или дѣйствительность матеріи, все таки она не породитъ изъ себя самой духовной

[1]) 2 Mt, 474—5; ps. 58; KS III, 353—4.
[2]) M. I, 165.
[3]) M. I, 166; ср. PS. 12—3 (Pr. gen. 4—5).

жизни, а только дастъ поводъ къ ея обнаруженію, вызвавъ къ дѣйствію элементъ иного рода [1]).

Однако мы должны точнѣе опредѣлить тотъ выводъ, на который дѣйствительно уполномочиваютъ насъ представленныя соображенія. Вѣдь, если мы констатировали несравнимость и невыводимость однихъ изъ другихъ двухъ разнородныхъ группъ явленій—духовныхъ и матеріальныхъ, то это собственно даетъ намъ право допустить только двѣ различныхъ основы для объясненія этихъ явленій, но отсюда еще не слѣдуетъ, чтобы мы въ правѣ были приписать эти основы особымъ разнороднымъ существамъ или субстанціямъ [2]). Ничто не препятствуетъ допустить другое предположеніе, именно, что каждый элементъ дѣйствительности соединяетъ въ себѣ оба первоначальныя свойства, причемъ изъ одного изъ нихъ можетъ возникнуть духовная жизнь, тогда какъ другой содержитъ въ себѣ условіе появленія матеріи. Такимъ образомъ, не особый родъ душъ, чуждыхъ всего физическаго, противостоитъ роду матеріальныхъ элементовъ, но и въ послѣднемъ можетъ, въ разнообразныхъ степеняхъ, шевелиться внутренняя жизнь, ускользающая, конечно, отъ нашего наблюденія и даже недоступная ему, поскольку она не обнаруживаетъ себя въ понятныхъ для насъ формахъ [3]).

Лотце согласенъ, что рѣзкое раздѣленіе духовнаго и матеріальнаго идетъ противъ нѣкоторыхъ потребностей нашего духа и признаетъ право за стремленіемъ—объединить эти противоположности въ высшемъ единствѣ (опытъ какового объединенія онъ и самъ представляетъ въ своей философіи), но онъ, во-первыхъ, считаетъ нелѣпостью думать, будто бы то, что тожественно въ своемъ корнѣ, должно быть тожественнымъ также и въ своихъ развѣтвленіяхъ [4]), а, во-вторыхъ, особенно возражаетъ противъ той окраски, какую вышеуказанному объединительному взгляду придаютъ „такъ называемыя матеріалистическія воззрѣнія". Исходя изъ самаго грубаго и поверхностнаго наблюденія,

[1]) Ps. 13; (Pr. gen. 5); M. I, 167; ср. KS III, 435.
[2]) M. I, 167; Ps. 13—4 (Pr. g. 5—6). [3]) 2 Mt. 476. [4]) KS II, 7.

которое, конечно, находитъ только нервы съ оболочкою и бѣлковиднымъ содержаніемъ, и не подумавъ, что, можетъ быть, понятіе матеріи содержитъ въ себѣ слишкомъ большія внутреннія противорѣчія, чтобы служить достовѣрною основою для чего-либо другого, они склонны не только отождествлять тѣлесную дѣятельность съ духовною, но и считать, при этомъ, послѣднюю побочнымъ продуктомъ первой, вытекающимъ изъ нея безъ содѣйствія всякаго инороднаго начала. Но дается-ли матеріалистическими воззрѣніями такое рѣшеніе разсматриваемой проблемы, чтобы не возникало недоразумѣній и затрудненій? Напротивъ, они оставляютъ дѣло совершенно неразъясненнымъ. Не объясняютъ они намъ, почему внутреннее измѣненіе зрительнаго нерва является болѣе, чѣмъ простымъ измѣненіемъ, почему оно вдругъ производитъ изъ себя ощущеніе блеска; не объясняютъ, затѣмъ, почему движеніе нерва не остается только движеніемъ, но порождаетъ чувство стремленія или знаніе о движеніи; не объясняютъ, наконецъ,—и это главное,—гдѣ тотъ недѣлимый нервный пунктъ, который для всѣхъ этихъ явленій былъ бы такимъ же постояннымъ субъектомъ, какимъ служитъ душа, объединяющая эти явленія въ своемъ индивидуальномъ сознаніи [1]).

Но хотя сами матеріалисты не могутъ сказать намъ, кто или что собственно ощущаетъ, чувствуетъ и стремится, и не могутъ разъяснить, какимъ образомъ физическое измѣненіе первовъ вдругъ превращается въ сознательное ощущеніе, Лотце — въ интересахъ безпристрастія — не хочетъ оставить безъ разбора нѣкоторыхъ возраженій, какія они дѣлаютъ противъ гипотезы о душѣ, какъ особой субстанціи.

Такъ, говорятъ прежде всего, что, если пространственныя движенія или химическія измѣненія несравнимы съ ощущеніями и представленіями, то изъ этого еще не вытекаетъ необходимости мыслить непремѣнно объ особой душѣ, которая первыми возбуждается, а послѣднія развиваетъ изъ себя: развѣ мы не знаемъ, какъ часто качественное содержаніе

[1]) KS II, 8—9.

явленій покоится только на количественныхъ отношеніяхъ обусловливающихъ ихъ причинъ. Такъ, звукъ и свѣтъ возникаютъ изъ движеній волнъ, которыя сами ни звучатъ, ни свѣтятъ. Конечно, отвѣчаетъ на это Лотце, эти явленія качественнаго рода связаны съ внѣшними количественными условіями, однако они никогда не могли бы возникнуть, если бы тѣ условія и произведенныя ими измѣненія первовъ не затрогивали въ насъ иного, совершенно особаго начала, въ которомъ они преломляются и который отражаетъ въ себѣ воздѣйствіе ихъ порожденіемъ ощущенія,— такъ, что только въ нашемъ сознаніи, но никогда внѣ его, и чрезъ нашу душу, но никогда безъ нея, качественность ощущенія слѣдуетъ за количественными побужденіями къ нему, хотя и не вытекаетъ изъ нихъ однихъ [1]). Между свѣтовыми волнами, напр., и нашимъ созерцаніемъ лежитъ природа нашей души, содѣйствіемъ которой математическія свойства раздраженія преобразуются въ качественно новое явленіе цвѣта [2]).

Могутъ сдѣлать еще слѣдующее возраженіе. Мы находимъ, что законы природы вызываютъ въ вещахъ такія дѣйствія, которыхъ нельзя считать необходимо заключающимся въ природѣ и въ понятіи этихъ вещей и аналитически изъ нихъ выводимыми: мы, напр., мало знаемъ, какъ пространственное сосуществованіе тѣлъ производитъ ихъ сближеніе, которое подчиняется закону тяжести. Можетъ быть, по аналогіи съ этимъ и по одинаковой причинѣ, мы мало знаемъ и о томъ, какъ физическими состояніями тѣлъ обусловливаются феномены духовной жизни, хотя въ дѣйствительномъ существованіи этой обусловленности мы сомнѣваться не можемъ. На это Лотце отвѣчаетъ такъ. Гдѣ простые законы природы вызываютъ въ тѣлахъ извѣстныя дѣйствія, которыя, можетъ быть, и не слѣдуютъ изъ понятія ихъ, тамъ эти дѣйствія имѣютъ въ этихъ тѣлахъ, по крайней мѣрѣ, опредѣленный субстратъ, которому они присущи и изъ котораго выходятъ, но тѣ взгляды, которые такъ охотно дѣ-

[1]) KS II, 9; ср. III, 353 [2]) KS II, 10; III, 319.

лаютъ зависимыми духовныя явленія отъ тѣлесныхъ только состояній, нерѣдко говорятъ намъ, что субъектъ, которому здѣсь должно быть приписано ощущеніе и представленіе, остается совершенно неопредѣленнымъ, какъ будто бы изъ физическихъ фактовъ можетъ возникнуть духовная дѣятельность только вообще, — не принадлежа никакому субъекту, въ которомъ она возбуждалась бы. Если хотятъ быть послѣдовательными, то должны допустить, что ощущеніе и представленіе принадлежатъ тому же самому элементу, въ которомъ происходитъ тѣлесный процессъ. Но въ такомъ случаѣ получается альтернатива: или каждый простой элементъ нервной субстанціи слѣдуетъ разсматривать какъ тѣлесную душу, которая хотя имѣетъ знаніе о своихъ собственныхъ состояніяхъ, однако такъ, что отсюда нисколько нельзя объяснить того сознанія, которое мы находимъ въ себѣ; или же нужно допустить, что изъ элементовъ нервной субстанціи только одинъ пользуется преимуществомъ — воспринимать свои состоянія, а остальные предназначены только къ тому, чтобы возбуждать въ немъ эти состоянія въ закономѣрномъ порядкѣ. Въ первомъ случаѣ, вмѣсто одной души, будетъ система душъ, которая требующую разъясненія проблему превратитъ въ безконечное множество отдѣльныхъ проблемъ, но для дальнѣйшаго рѣшенія ея не представитъ никакихъ преимуществъ, такъ какъ говорить объ ощущеніи мозговаго вещества также недопустимо, какъ приписывать коллективное сознаніе кучѣ песку. Во второмъ случаѣ, хотя, можетъ быть и удалось бы объяснить индивидуальность сознанія, какъ данный фактъ, но чрезъ это предположеніе единственной, такъ господствующей надъ остальными, монады мы уже удаляемся отъ цѣлостнаго матеріалистическаго взгляда и приводимся къ требованію особаго принципа для духовныхъ явленій, — только съ тою добавкою, что этотъ единый принципъ ближе всего долженъ быть разсматриваемъ какъ тѣлесная масса, которая пользуется вмѣстѣ съ тѣмъ преимуществомъ духовной природы [1]).

[1]) KS. II, 11—12; ср. ниже стр. 42—8.

Почему не допустить этого послѣдняго предположенія? Развѣ не можетъ видимое вещество непосредственно вести двоякую жизнь, проявляясь во внѣ какъ матерія и не обнаруживая никакихъ способностей, кромѣ извѣстныхъ намъ механическихъ свойствъ, внутри же имѣя духовную подвижность, воспринимая перемѣну своихъ состояній и сопровождая свою дѣятельность стремленіями? [1]) „Мнѣ кажется, замѣчаетъ Лотце, что всякая теорія, которая называетъ сама себя матеріализмомъ, въ концѣ концовъ покоится на этомъ предположеніи, или же по нѣкоторомъ размышленіи должна придти къ нему: матерія, изъ которой она думаетъ вывести духовныя явленія, втайнѣ представляетъ для нея нѣчто лучшее, чѣмъ она кажется по имени и по внѣшней видимости“ [2]). Этотъ утонченный матеріализмъ, повидимому, имѣетъ несомнѣнное преимущество предъ матеріализмомъ грубымъ, потому что, въ отличіе отъ послѣдняго, онъ не изъ физическихъ свойствъ матеріи выводитъ духовное, но изъ того, въ чемъ матерія втайнѣ представляетъ собою нѣчто лучшее, чѣмъ она кажется извнѣ [3]). Однако, въ дѣйствительности и этотъ утонченный матеріализмъ также является безсильнымъ въ разрѣшеніи данной проблемы, какъ и матеріализмъ грубый. Вѣдь предполагаемое имъ ощущающее и стремящееся вещество всегда осталось бы все таки двойнымъ существомъ: какъ бы ни связывались въ единствѣ его сущности свойства матеріальности и духовности, все же они оставались бы всегда несравнимыми, и никогда не могли бы мы изъ измѣненія его матеріальныхъ состояній вывести необходимости того, что и духовная его сторона послѣдовательно должна испытать соотвѣтствующую перемѣну. Оно будетъ переживать два ряда развитія и переходъ одного въ другой все же оставался бы немыслимымъ: приспособленные другъ къ другу внѣшнимъ образомъ члены одного ряда, конечно, соотвѣтствовали бы фактически членамъ другого, однако матеріальное измѣненіе здѣсь только

[1]) M. I. 167—8; Ps. 14 (Pr. gen. 6).
[2]) 2 Mt. 476; ps. 58. [3]) M. I. 169.

потому опять повлекло бы за собою духовное, что на другой сторонѣ этого двойственнаго существа оно уже находило бы способную получать отъ него возбужденіе духовную природу [1]) и давало бы поводы для выступленія изъ послѣдней именно духовныхъ состояній. Но всегда останется непонятнымъ, какъ вслѣдствіе тожества субъекта—единаго носителя несравнимыхъ между собою духовныхъ и тѣлесныхъ состояній дѣлается переходъ отъ однихъ къ другимъ: изъ единства самодѣйствующей субстанціи нисколько не лучше можно было бы раскрыть общіе законы, по которымъ измѣненія одного ряда состояній зависятъ отъ измѣненій другого ряда, какъ и при предположеніи взаимодѣйствія двухъ различныхъ субъектовъ [2]), такъ какъ никогда мы не въ состояніи указать внутренней основы, въ силу которой изъ физическихъ движеній происходили бы совершенно несравнимыя съ ними духовныя явленія [3]). Чрезъ такое предположеніе ничуть не уменьшилась бы пропасть между тѣми и другими, и мы пріобрѣли бы, пожалуй, только спинозовское представленіе о единой субстанціи, совершенно непонятнымъ образомъ объединяющей въ себѣ два абсолютно раздѣленные аттрибута, переходъ которыхъ изъ одного въ другой ни въ какомъ отношеніи не былъ бы для познанія возможнымъ. Развѣ оставалась бы надежда, что, можетъ быть, какая-то внѣшняя сила такъ связала другъ съ другомъ оба аттрибута, что извѣстныя измѣненія одного сопровождаются соотвѣтствующими модификаціями другого, и вмѣстѣ съ тѣмъ такъ, однако, что качество и внутреннее разнообразіе этихъ послѣднихъ могутъ быть поняты исключительно только изъ общаго характера этого именно, а не другого аттрибута. Итакъ, пусть даже и существуетъ фактически такое единство, для теоретическаго разсмотрѣнія дѣла, по крайней мѣрѣ въ началѣ изысканій, оно представляло бы мало утѣшительнаго: какъ бы ни были взаимно обусловлены два несравнимые круга явленій, никогда одинъ изъ нихъ не можетъ служить такимъ принципомъ познанія для другого, чтобы явленія послѣд-

[1]) M. I. 168. [2]) Ibid. 169. [3]) Ps. 14 (Pr. g. 6).

няго по своему полному содержанію могли выводиться изъ перваго, а развѣ только такимъ, что формы связи этихъ явленій обнаруживаютъ себя пропорціонально формамъ связи другого, дѣйствующаго на данный, несравнимаго круга [1]).

Впрочемъ, предполагать индивидуальнаго и единаго носителя духовныхъ явленій въ существѣ матеріальномъ нельзя и потому, что такое предположеніе несовмѣстимо съ безконечно дѣлимою природою всякой матеріи [2]). Конечно, если мы ограничимся только внѣшнимъ наблюденіемъ чужой духовной жизни, то нѣтъ ничего недопустимаго и въ предположеніи, по которому всякое психическое явленіе есть результатъ множества слагающихъ факторовъ, не сведенныхъ къ единому центру, но нашъ внутреній опытъ, представляющій намъ фактъ единства сознанія, рѣшительно противостоитъ такому предположенію [3]) и вмѣстѣ съ тѣмъ отнимаетъ всякую надежду обойтись въ объясненіи душевныхъ явленій безъ предположенія особаго начала—души.

Единство сознанія. *Единство сознанія* признается, поэтому, у Лотце третьимъ и притомъ непоколебимымъ основаніемъ, на которомъ можетъ съ полною увѣренностью покоиться убѣжденіе въ томъ, что носителемъ явленій духовной жизни служитъ не матерія, а особое сверхчувственное существо—душа [4]). Именемъ сознанія мы обозначаемъ, во первыхъ, то простое переходящее знаніе, которое проникаетъ всѣ представленія, чувствованія и стремленія такимъ образомъ, что не будь они сознаваемы, ни объ одномъ изъ нихъ не могло бы быть и рѣчи. Какъ отъ цвѣтовъ нельзя отвлечь совершенно свѣта, такъ и отъ всѣхъ таковыхъ явленій нельзя отвлечь этого сознанія: они имѣютъ свое существованіе вообще только для могущаго ихъ знать субъекта. Но такое переходящее сознаніе отнюдь не объясняетъ *совокупности* внутреннихъ явленій: оно, напротивъ, поглощается въ каждомъ отдѣльномъ содержаніи, на которое оно направляется, и какъ скоро это содержаніе уступаетъ мѣсто другому, оно можетъ перейти на

[1]) KS. II, 6—7; ср. 2 Mt. 337—40. [2]) KS. II. 12.
[3]) 2 Mt. 476. [4]) Ibid.; KS. II, 12; III, 155; M. I, 170.

это послѣднее, не удерживаясь на первомъ. И такъ какъ мы думаемъ, что каждое представленіе пріобрѣтается душею отъ внѣшнихъ впечатлѣній, то при такой формѣ сознанія за смѣной впечатлѣній ближе всего должна слѣдовать только смѣна знанія, а не знаніе объ этой смѣнѣ. Послѣднее же, т. е. знаніе о смѣнѣ и объ отношеніи сознаннаго, слѣдуетъ обозначить какъ вторую форму сознанія. Единство сознанія возможно лишь при этой второй формѣ [1]), въ которой только, какъ увидимъ, собственно и проявляется реальное сознаніе. Единство сознанія состоитъ въ томъ, что мы всѣ явленія своей внутренней жизни относимъ къ нашему единому я, которое служитъ неизмѣнною основою какъ одновременнаго ихъ разнообразія, такъ и временной послѣдовательности. При каждомъ взглядѣ на нами пережитое прошлое, возстаетъ предъ нами этотъ образъ я, какъ связующаго центра, и только какъ его состоянія и дѣятельности, а не какъ событія, которыя свободно носятся сами по себѣ въ пустомъ пространствѣ, понятны для насъ всѣ наши представленія, наши чувствованія и наши стремленія [2]). Однако съ единствомъ сознанія не связано необходимо, чтобы послѣднее ко *всѣмъ* частямъ своего содержанія примѣняло одну и ту же форму соединенія, чтобы оно *всѣ* внутреннія состоянія непремѣнно содержало въ одинаково строгой и тѣсной связи; достаточно и того, что для него вообще *возможно* охватить въ такомъ единствѣ впечатлѣнія, хотя бы только немногія [3]). Поэтому единство нашего сознанія и нашего сознающаго я со всею ясностью выступаетъ именно при внимательномъ до извѣстной степени обзорѣ нашего прошлаго. Напротивъ, отдѣльныя ощущенія, чувствованія и желанія, въ моментъ переживанія ихъ, даютъ указаніе на единство нашего существа, которому они сопринадлежатъ, далеко не въ замѣтной степени: нѣкоторыя впечатлѣнія остаются безсознательными при ихъ возникновеніи, другія забываются; многое въ разнообразномъ содержаніи нашего сознанія остается безсвязнымъ, не сливаясь въ одно цѣлое, при-

[1]) KS. II, 124—5. [2]) M. I, 172. [3]) PS. 15 (Pr. g. 7).

надлежащее къ одному и тому же кругу мыслей, и не становясь въ ясное отношеніе въ нераздѣльности нашей личности: словомъ единство *сознанія* не означаетъ постояннаго сознанія *единства* нашего существа. Однако отсюда не слѣдуетъ, чтобы отъ природы нашего сознанія мы не могли заключать къ этому единству своего сознающаго существа. Результатъ, достигаемый всякою силою, зависитъ отъ условій, въ которыхъ происходитъ ея дѣйствіе, и если неблагопріятными условіями онъ задерживается, то это не значитъ, чтобы исчезла та сила, чрезъ которую, при благопріятныхъ обстоятельствахъ, онъ происходитъ. То же самое слѣдуетъ сказать и о сознаніи. Нѣтъ необходимости, чтобы духовное существо въ каждый моментъ и по отношенію ко всѣмъ своимъ состояніямъ проявляло объединяющее вниманіе, возможность котораго говорила бы за единство его природы: напротивъ, пусть душа будетъ способна хотя бы даже только изрѣдка, только въ ограниченныхъ размѣрахъ, сочетать разнообразное въ единство сознанія,—этотъ незначительный фактъ уже достаточенъ, чтобы съ необходимостью заключать о нераздѣльности того существа, которому удалось такъ сдѣлать. Нужно добавить, что и самое знаніе наше о фактѣ безсвязности нѣкоторыхъ внутреннихъ состояній можетъ быть понято только при предположеніи единства познающаго существа. Пусть въ моментъ чувственнаго воспріятія отношеніе ощущенія къ единству нашего я насъ не коснулось, пусть, погруженные въ ощущаемое содержаніе, мы совсѣмъ позабыли о своей личности, тѣмъ не менѣе тотъ фактъ, что это отношеніе имѣло мѣсто, никогда впослѣдствіи не былъ бы предметомъ воспріятія и удивленія, если бы ощущеніе уже съ момента своего возникновенія не принадлежало единству нашего существа и если бы оно не сохранялось имъ, чтобы получить потомъ уже запоздалое признаніе своей всегдашней принадлежности нашему я. Такимъ образомъ, насколько въ первоначальной разъединенности и разсѣянности нашихъ впечатлѣній нельзя видѣть никакого основанія для отрицанія единства нашего духовнаго существа, настолько возможность послѣдующаго объединенія

ихъ служитъ внушительнымъ доводомъ въ пользу такового единства [1]).

Но, возражаютъ, единство нашего я есть только образъ, въ которомъ является себѣ самому наше собственное существо, и какъ форма, въ какой являются нашему представленію другія вещи, не считается нами прямымъ отраженіемъ ихъ истинной природы, такъ и наше собственное существо не можетъ быть признано за недѣлимое единство потому только, что мы таковыми сами себѣ является: сознаніе единства нашего существа еще не ручается за его дѣйствительное единство. Съ этимъ кантовскимъ взглядомъ Лотце рѣшительно не соглашается. Что не только другими мыслится какъ единство въ разнообразіи, но и само себя знаетъ какъ таковое и выступаетъ предъ самимъ собою въ такомъ значеніи, то, говоритъ Лотце, уже по этому самому есть несомнѣнно истинное и недѣлимое единство, какое только можетъ быть. Впрочемъ, подобныя возраженія даже не касаются устанавливаемыхъ положеній. „Вѣдь не на томъ покоится наша вѣра въ единство души, что мы *какъ* таковое единство является себѣ самимъ, а на томъ, что мы можемъ являться себѣ *вообще*. Будь содержаніе того, какъ мы себѣ являемся, совершенно инымъ, являйся мы себѣ самимъ въ видѣ безсвязнаго множества, все же изъ этого именно, изъ возможности только вообще являться себѣ самимъ какъ бы то ни было, мы стали бы заключать о необходимомъ единствѣ нашего существа, и на этотъ разъ въ полномъ противорѣчіи съ тѣмъ, что наше самонаблюденіе представляетъ намъ въ качествѣ нашего собственнаго образа. Дѣло не въ томъ, въ качествѣ чего существо является себѣ самому, но разъ оно можетъ вообще являться себѣ самому, оно необходимо должно имѣть возможность въ совершенной недѣлимости своей природы охватывать разнообразіе явленій какъ единое“ [2]).

Наконецъ, возможность эту мы должны предположить за нимъ не только въ силу того, что оно можетъ являться

---

[1]) M. I, 172—4; ср. 2 Mt. 477.

[2]) M. I, 175; Mt. 482—3; 485; ср. KS II, 481.

себѣ самому, но и въ силу того, что ему можетъ являться другое: слѣдовательно, въ силу способности имѣть какія бы то ни было явленія вообще. Всякое явленіе существуетъ только въ сознаніи того, кому оно является. „И объ этомъ то сознаніи, объ этой способности вообще имѣть какія бы то ни было явленія, мы утверждаемъ, что она необходимо принадлежитъ только недѣлимому единству существа и что всякая попытка приписывать ее многообразію, хотя какимъ бы то ни было образомъ связанному, своими неудачами будетъ только усиливать наше убѣжденіе въ сверхчувственномъ единствѣ души“ [1]). Сознаніе, какъ бы оно ни проявлялось, по существу своему всегда есть не что иное, какъ дѣятельность соотношенія и сравниванія, въ чемъ и заключается истинный смыслъ его единства [2]): всякое сравненіе представленій, заканчивающееся констатированіемъ ихъ равенства или неравенства, предполагаетъ совершенно недѣлимое единство того, кому принадлежитъ эта сравнивающая дѣятельность [3]).

Здѣсь Лотце, прежде всего разграничиваетъ свой взглядъ со *взглядомъ Гербарта*. Гербартъ, повидимому, такими же аргументами доказываетъ существованіе души какъ единой и простой реальности: въ каждый моментъ своей жизни, разсуждаетъ Гербартъ, мы сознаемъ себя едиными; обусловливается это тѣмъ, что всѣ наши одновременныя представленія, входя въ различныя взаимоотношенія, образуютъ нѣкоторый единый комплексъ; а это послѣднее возможно, въ свою очередь, только при томъ условіи, что означенныя представленія являются состояніями одного и того же представляющаго существа, т. е. нашей души, какъ единой субстанціи или какъ простого реальнаго существа [4]). Итакъ, комментируетъ взглядъ Гербарта Лотце, простота субъекта лучше всего соотвѣтствуетъ единству самосознанія, опредѣляемому какъ фактъ взаимодѣйствія представленій между собою: „такое опредѣленіе, по моему мнѣнію, далеко еще

[1]) M. I 176; Ks III, 155.
[2]) M. I, 184.
[3]) 2 Mt. 477; ср. 91, 2 Lg. 36.
[4]) Herbart. V. 21; 359.

не выражаетъ специфическаго характера фактическаго сознанія“ и не даетъ еще права заключать къ единству души. И Лотце рѣшительно подчеркиваетъ отличіе своей аргументаціи отъ Гербартовой [1]). Во первыхъ не простой *фактъ* взаимодѣйствія представленій образуетъ для насъ то единство сознанія, которое исключаетъ всякую возможность мыслить субъектъ сознанія въ видѣ аггрегата, а *форма* этого взаимодѣйствія, т. е. то именно, что послѣднее есть или можетъ быть сознательнымъ соотношеніемъ и сравненіемъ разнообразнаго [2]). А вмѣстѣ съ тѣмъ, во вторыхъ, не простое только единство субстанціи само по себѣ служитъ основою опирающагося на это взаимодѣйствіе единства сознанія. Если изъ единства сознанія мы съ полнымъ основаніемъ можемъ заключать къ единству души, какъ сознающаго существа, то наоборотъ, единство души, какъ субстанціи, далеко еще не обосновываетъ собою единства сознанія. Пусть душу мыслятъ совершенно единою, отсюда еще не слѣдуетъ, чтобы по выполненіи условій, предписываемыхъ единствомъ ея, какъ субстанціи, наступало ни съ того, ни съ сего еще и сознаніе взаимныхъ отношеній ея состояній и чрезъ то два, напр., одновременныя представленія входили въ единое сознаніе. Рядъ представленій можетъ, затѣмъ, выступать послѣдовательно, причемъ порядокъ теченія опредѣляется механическими законами; но кто видитъ порядокъ этой смѣны? Вмѣстѣ съ одною только смѣною сознанія еще не дается непосредственно сознанія этой смѣны. Вообще будь душа лишь тѣмъ, что совмѣщаетъ въ себѣ различныя представленія, то только другому, лучше организованному, наблюдателю можно было бы открыть въ разнообразіи ея внутреннихъ состояній извѣстное взаимоотношеніе и единство, сама же она также мало объ этомъ знала бы, какъ и другая какая-либо субстанція о согласіи своихъ свойствъ: мы могли бы

[1]) Что, къ удивленію, упускаютъ изъ виду не только „старѣйшій“ гербартіанецъ Drobisch (6—7), но и Nath (9) и Prosenc (6), усматривающіе „большое согласіе“ въ данномъ случаѣ между Гербартомъ и Лотце.
[2]) Ks. III, 263—4.

Госуд ственная

быть, говоря вмѣстѣ съ Кантомъ, столь же многоцвѣтнымъ *субъектомъ*, сколько имѣется у насъ отдѣльныхъ представленій, и этому нисколько не помогло бы то обстоятельство, что всѣ представленія совмѣщаются въ единствѣ нашей психической *субстанціи* [1]).

Съ несомнѣнною ясностью устанавливается все это послѣ разбора *матеріалистическихъ взглядовъ*, которые пытаются вывести сознаніе съ его единствомъ изъ того, что само по себѣ многосложно.

Какъ опредѣляютъ эти теоріи тотъ субъектъ, которому онѣ считаютъ принадлежащими физическіе и психическіе процессы. Считать все тѣло за духовно-дѣятельную личность можетъ только крайне непросвѣщенный взглядъ, но и для него очень скоро дѣлается очевиднымъ, какъ многія изъ частей тѣла имѣютъ для душевной жизни только очень посредственное значеніе; позже начинаютъ смотрѣть уже на голову и сердце, какъ именно на матеріальные субъекты духовной возбудимости; физіологически образованныя времена, затѣмъ, ограничиваются уже только нервной системой, да и въ ней самой новѣйшая наука различаетъ проводники возбужденій отъ тѣхъ центральныхъ частей, которыя однѣ только служатъ непосредственными субстратами и причинами психическихъ отправленій. Но анатомическое изслѣдованіе не показываетъ въ структурѣ этихъ частей никакого сліянія ихъ волоконъ въ одинъ конечный пунктъ, да если бы оно и могло это сдѣлать, то вѣдь этотъ пунктъ могъ бы состоять также въ протяженной и потому дѣлимой массѣ, въ которой опять до безконечности можно будетъ различать содѣйствующія составныя части и мельчайшіе центральные пункты. При такомъ положеніи вещей для этой гипотезы остаются возможными только два выхода. Или она должна создать то, чего не находитъ, путемъ новаго предположенія, т. е., допустить гдѣ нибудь въ центральныхъ массахъ нервной системы, въ качествѣ искомаго центра, нѣкоторый недѣлимый и, по отсутствію всякаго протяженія, недоступный

[1]) Ks. II, 182; M. I, 250—51.

чувственному воспріятію пунктъ,—но такой пунктъ, конечно, уже не заслуживалъ бы болѣе имени матеріи, и предположеніе о немъ невольно образовало бы переходную ступень къ тому болѣе правильному взгляду на вещи, по которому истиннымъ субъектомъ духовной жизни признается сверхчувственное существо, стоящее въ связи съ комплексомъ матеріальныхъ элементовъ, составляющихъ тѣлесный организмъ. Или же, если кто боится опасности такого перехода, нужно рѣшиться конструировать единство сознанія изъ множества обусловливающихъ другъ друга состояній, которыя одновременно или послѣдовательно заключаются въ разныхъ матеріальныхъ составныхъ частяхъ нервной массы. Такъ какъ опыты въ этомъ послѣднемъ родѣ особенно часто предпринимаются, хотя и всегда рушатся, то Лотце удѣляетъ имъ особенное вниманіе [1]).

На самомъ дѣлѣ, почему допуская единство сознанія, нужно непремѣнно сводить его къ недѣлимости особаго субъекта, а не считать нѣкоторымъ движеніемъ, явившимся въ результатѣ взаимодѣйствія многихъ слагаемыхъ? Вѣдь такое равнодѣйствующее движеніе представляется совершенно простымъ и не содержитъ уже никакого указанія на то множество, изъ котораго оно произошло [2]). Особенно соблазнительнымъ въ данномъ случаѣ является научное положеніе о параллелограммѣ силъ, по которому слагаются физическія движенія. Обычное, нѣсколько неточное, выраженіе этого положенія и возбуждаетъ неосновательныя надежды у представителей разсматриваемаго взгляда. Два движенія должны произвести третье, столь же простое, какъ и они сами: почему многія отдѣльныя дѣятельности мозговыхъ волоконъ не должны также породить, какъ ихъ равнодѣйствующую, одну дѣятельность, которая, поскольку продолжаютъ дѣйствовать слагающія ее элементарныя силы, можетъ одинаковымъ образомъ возрождаться и чрезъ то давать видимость одного недѣлимаго принципа,

[1]) Ps. 15—6 (Pr. g. 7—8); ср. Ks. II, 358, 454—5; III, 243—4 M. (1 Aufl.), I, 179—181.

[2]) 2 Mt. 478.

отъ котораго она будто бы происходитъ? [1]). Какъ тамъ два движенія различнаго направленія и скорости объединяются въ совершенно простое третье, въ которомъ уже не содержится никакого воспоминанія о различіи его двухъ источниковъ, такъ и здѣсь изъ разнообразія элементарныхъ движеній возникаетъ единство сознанія, какъ равнодѣйствующее движеніе [2]). Однако только именно неточное выраженіе указаннаго физическаго закона можетъ возбуждать здѣсь надежды. Параллелограммъ силъ означаетъ только слѣдующее: если на одинъ и тотъ же пунктъ дѣйствуютъ два движенія, то они сообщаютъ *этому* именно пункту одно движеніе, являющееся результатомъ первыхъ двухъ, но въ себѣ самомъ простое. Вотъ такой то именно пунктъ разсматриваемымъ взглядомъ и оставляется въ сторонѣ: мозговыя волокна должны сообщать одно равнодѣйствующее движеніе, по этому взгляду, не какому-нибудь всегда себѣ равному субстрату, но изъ ихъ дѣятельности вообще должны образоваться только равнодѣйствующія, безъ всякаго предположенія объ этомъ субстратѣ. Какъ десять различныхъ, но сливающихся въ одно русло, потоковъ дадутъ въ видѣ равнодѣйствующей одно общее теченіе своимъ частицамъ, такъ и мозговыя волокна, при сботвѣтствующихъ условіяхъ, вслѣдствіе взаимодѣйствія, сообщатъ своимъ частицамъ также въ видѣ равнодѣйствующей, одну общую дѣятельность. Но вѣдь отсюда послѣдуетъ развѣ только то, что множество частицъ воды, которыя раньше текли въ противоположномъ направленіи, потекутъ потомъ въ направленіи одинаковомъ; однако никто, конечно не будетъ ожидать, что теперь на ихъ пѣнѣ можетъ вдругъ появиться, въ качествѣ равнодѣйствующей, индивидуумъ, который эти движенія тысячи частицъ объединитъ въ сознаніи [3]). Итакъ, примѣняя механическую теорему къ рѣшенію вопроса о происхо-

[1]) Ks. II, 14. [2]) M. I, 176—7.

[3]) Ks. II, 14—15; ср. Ks. III, 315—7, гдѣ дѣлается аналогичный разборъ теоріи Кюльбе, объясняющей происхожденіе сознанія и самосознанія круговоротнымъ движеніямъ атомовъ мозга.

жденіи сознанія, разсматриваемый взглядъ упускаетъ изъ виду существенную составную часть этой теоремы: онъ охотно говоритъ о стеченіи различныхъ состояній, находящихся въ различныхъ элементахъ, но не упоминаетъ о томъ недѣлимомъ субъектѣ, въ который вливаются эти состоянія, единствомъ котораго они вынуждаются вообще къ произведенію одной равнодѣйствующей и въ которомъ, наконецъ, въ качествѣ его состоянія, эта равнодѣйствующая только и можетъ имѣть понятную для мысли дѣйствительность; сознаніе, по этому взгляду, носится надъ взаимодѣйствіями многихъ элементовъ какъ новое, изъ ничего возникшее существо, въ безсодержательной самостоятельности, — сознаніе безъ сознающаго [1]).

Можно, конечно, попытаться исправить упущенія, сдѣланныя разсматриваемымъ взглядомъ и придать ему болѣе ведущую къ цѣли форму. Допустимъ, что каждый изъ многихъ элементовъ, взаимодѣйствіе которыхъ мы предполагаемъ, сливаетъ въ себѣ самомъ впечатлѣнія, получаемыя отъ другихъ, въ единство равнодѣйствующаго состоянія. Но и въ такомъ случаѣ, сумма таковыхъ равнодѣйствующихъ хотя и можетъ быть въ нѣкоторомъ смыслѣ понимаема какъ общее состояніе всего объединеннаго множества этихъ элементовъ, однако все же не въ томъ смыслѣ, въ какомъ это общее состояніе можно было бы уподобить искомому нами единству сознанія. Вѣдь мы даже не можемъ и говорить въ данномъ случаѣ о *суммѣ* движеній: въ дѣйствительности здѣсь только одинъ и тотъ же фактъ повторяется столько же разъ, сколько есть производящихъ его атомовъ, и эти факты, сами по себѣ отдѣльные другъ отъ друга, не образуютъ собственно ни суммы, ни цѣлаго. Сумму и цѣлое они составятъ только уже при слѣдующихъ двухъ условіяхъ. Во-первыхъ, можно предположить, что всѣ отдѣльныя движенія тѣхъ атомовъ переносятся на одинъ и тотъ же недѣлимый элементъ, и тогда въ послѣднемъ они суммируются, конечно, въ единство одного состоянія, субъектомъ

[1]) M. I, 177—8; ср. Phys. 122.

котораго служитъ этотъ элементъ; но вмѣстѣ съ этимъ измѣняется форма самаго явленія, и на мѣсто общаго движенія многихъ выступаетъ одно только слѣдствіе этого движенія—движеніе единства, въ которомъ не остается и слѣда предшествующаго связнаго множества. Во-вторыхъ, если не измѣнять формы даннаго явленія, общее движеніе связнаго множества можетъ получить дѣйствительность только въ томъ случаѣ, когда сознаніе нѣкотораго наблюдателя соотноситъ другъ съ другомъ, однако не сливая ихъ, представленія о многихъ отдѣльныхъ движеніяхъ и охватываетъ ихъ постоянную множественность общею мыслью о единствѣ. Для совокупности всего сложнаго и есть только одно мѣсто, гдѣ оно существуетъ дѣйствительно какъ единство: связующее представленіе наблюдателя. Слѣдовательно, всѣ дѣйствія соединенной множественности элементовъ или должны всегда оставаться лишь множественностью обособленныхъ дѣйствій или же только тогда дѣйствительно слиться въ одно, если они переносятся на единство существа какъ его состоянія. Итакъ, если сознаніе какъ дѣятельность одного недѣлимаго существа, дѣлаетъ возможнымъ сведеніе многообразнаго къ единству, то, напротивъ, никогда не можетъ возникнуть изъ одного только взаимодѣйствія многообразнаго единство сознанія [1]).

Эти разсужденія Лотце направлены противъ того грубаго матеріализма, который думаетъ вывести всѣ духовныя явленія изъ движенія чисто матеріальныхъ элементовъ. Но не въ лучшемъ положеніи касательно проблемы о единствѣ сознанія оказывается и тотъ утонченный матеріализмъ, который считаетъ матерію за нѣчто лучшее, чѣмъ она кажется, который надѣляетъ ее внутреннею, духовною жизнью. Здѣсь, прежде всего, также неудачно пытаются примѣнить къ дѣлу положеніе о параллелограммѣ силъ. Почему, говорятъ, внутреннія психическія состоянія отдѣльныхъ первныхъ элементовъ, ихъ ощущенія, чувства и стремленія, въ постоянномъ взаимодѣйствіи съ подобными же состояніями своихъ

[1]) M. I, 177—180.

сосѣдей, не могутъ въ концѣ концовъ произвести простое теченіе общаго сознанія, которое, подобно равнодѣйствующему движенію въ физикѣ, постоянно давало бы намъ возможность единства, хотя бы въ дѣйствительности и составлялось изъ безконечно многихъ слагаемыхъ? Но кто же опять субъектъ этого сознанія? Нельзя, конечно, предположить, чтобы этотъ субъектъ впервые возникалъ изъ сліянія этихъ многихъ дѣятельностей. Остается допустить, что таковымъ субъектомъ можетъ служить тотъ самый, отъ котораго исходятъ и на который направляются эти дѣятельности, т. е. въ данномъ случаѣ надѣленные психикой нервные элементы, изъ которыхъ каждый неизвѣстнымъ для насъ путемъ переноситъ свои внутреннія психическія состоянія, полученныя имъ отъ нѣкотораго возбужденія, на своихъ ближайшихъ и отдаленныхъ сосѣдей [1]). Если теперь на всѣ эти элементы дѣйствуетъ общее чувственное раздраженіе, то, хотя отъ этого возникаютъ одинаковыя ощущенія внутри каждаго изъ нихъ, однако нигдѣ эти многія ощущенія не сольются сами по себѣ въ одно общее ощущеніе. Если же, при различныхъ раздраженіяхъ, возникаютъ въ отдѣльныхъ элементахъ различныя ощущенія, то, пусть каждое изъ нихъ можетъ и передавать свое раздраженіе другимъ и испытывать вліяніе другихъ, все же опять, возникающія, вслѣдствіе такого взаимодѣйствія, состоянія психическія испытываются каждымъ элементомъ отдѣльно и не сводятся къ общему единству, разъ не предполагается стоящій внѣ этихъ процессовъ наблюдатель [2]). Что отсюда слишкомъ далеко до обоснованія единства сознанія, ясно само собою. Вмѣсто единой души, мы получаемъ только аггрегатъ многихъ маленькихъ душъ, изъ которыхъ каждая совоспринимаетъ раздраженія, испытываемыя другими, ей только свойственнымъ образомъ. Множественность этихъ дѣятельныхъ элементовъ оставляетъ вопросъ, кому изъ нихъ собственно принадлежатъ тѣ внутреннія состоянія, которыя характеризуютъ именно *нашу* душевную жизнь. Могутъ предполо-

[1]) Ps. 16—17 (Pr. g. 8—10). [2]) M. I, 180—81.

жить, что между столь многими, одинъ только находится въ такомъ благопріятномъ мѣстѣ и въ столь счастливыхъ органическихъ отношеніяхъ съ остальными, что онъ единственный, какъ первый между равными, обладаетъ способностью полно и широко охватить въ единствѣ всѣ впечатлѣнія, между тѣмъ какъ другіе, при своеобразности ихъ внутренней жизни, занимаютъ по отношенію къ центральному элементу только служебное положеніе. Но такимъ путемъ мы только возвращаемся къ общему требованію того единства, къ которому, какъ къ собирательному фокусу, сводятся всѣ дѣятельности отдѣльныхъ и разбросанныхъ частицъ. И нужно, наконецъ, оставить привычку—искать такое единство въ какомъ-нибудь элементѣ протяженной массы, нужно окончательно признать, что сознаніе, которое дѣйствительно представляетъ нѣкоторую равнодѣйствующую всѣхъ силъ отдѣльныхъ органовъ, только тогда можетъ быть таковою равнодѣйствующею, когда уже есть на лицо простой, нематеріальный субъектъ, къ которому относятся всѣ эти совмѣстно текущія и другъ и друга модифицирующія дѣйствія [1]. Эта господствующая монада, которая собираетъ въ себѣ всѣ взаимодѣйствія частей цѣлаго, и есть наша душа—наше я [2].

Впрочемъ, пока рѣчь идетъ только о томъ, что всѣ представленія собираются въ одномъ и томъ же сознаніи, что всѣ они находятся во взаимодѣйствіяхъ, взаимно вытѣсняя или вызывая другъ друга, до тѣхъ поръ еще можно кое-какъ обманывать себя на счетъ того, необходимо или нѣтъ для этихъ явленій единство ихъ носителя: могутъ смотрѣть на сознаніе какъ на пространство, въ которомъ тѣснится эта разнообразная игра, и оставить въ сторонѣ вопросъ, откуда собственно происходитъ озаряющій ее свѣтъ сознательности [3]. Но такъ можно смотрѣть на дѣло только, если не вдуматься внимательно въ то, въ чемъ собственно

[1]) Ps. 18; (Pr. g. 10—11) ср. 2 Mt. 478—80; ps. 59–60; Ks. II, 137—8; 358; 455; III, 374—5. [2]) M. I. 182; KS II, 12.
[3]) M. I. 185.

выражается объединяющая дѣятельность сознанія и какой собственно смыслъ имѣетъ приписываемое ему единство. *Сознаніе есть дѣятельность соотносящая и сравнивающая, а потому вмѣстѣ и объединяющая сходное и раздѣляющая различное.* Оно въ тотъ же самый моментъ обособляетъ различное, въ какой пытается соединить сходное; оно не даетъ разнообразнымъ впечатлѣніямъ изчезать незамѣтно въ общей смѣси, а, напротивъ, оставляя каждому его первоначальный оттѣнокъ, движется между ними, сравнивая ихъ, и при этомъ сознаетъ величину и способъ своего перехода отъ одного къ другому. Въ этой дѣятельности соотношенія и сравниванія, первомъ зародышѣ всякаго сужденія, и состоитъ то, что въ духовной области, устроенной совершенно иначе, соотвѣтствуетъ равнодѣйствующему результату физическихъ явленій; въ этомъ вмѣстѣ съ тѣмъ заключается и истинный смыслъ единства сознанія [1]).

Представленія о сліяніи многихъ состояній въ одно среднее, о равнодѣйствующихъ силахъ и результатахъ, возникающихъ изъ перекрещиванія отдѣльныхъ дѣятельностей, настолько вредно вліяли на объясненіе внутреннихъ явленій, что всегда надлежитъ съ настойчивостью подчеркивать, что природа представленія устроена совершенно иначе, чѣмъ природа тѣхъ физическихъ процессовъ, и что въ области духовной насъ совершенно покидаютъ пріемы разсмотрѣнія, обычные въ области естественныхъ наукъ.

Если тамъ мы видимъ, что изъ двухъ движеній происходитъ или покой, или третье среднее движеніе, въ которое они незамѣтно переходятъ, то ничего подобнаго никогда не бываетъ въ сознаніи. Наши представленія, какія-бы разнообразныя судьбы они ни испытывали, всегда сохраняютъ одно и тоже содержаніе, которымъ владѣли ранѣе, и никогда мы не видимъ, чтобы образы двухъ красокъ въ нашемъ воспоминаніи слились въ одинъ общій образъ третьей, изъ нихъ смѣшанной, чтобы ощущенія двухъ тоновъ переходили въ ощущеніе одного тона, средняго между ними,

[1]) M. I, 183—4; ср. 256; KS. III, 429.

чтобы представленія удовольствія и скорби смѣшались въ покой безразличнаго состоянія. Поскольку различныя, происходящія изъ внѣшняго міра, раздраженія по физическимъ законамъ производятъ въ области тѣлесныхъ нервовъ, чрезъ посредство которой они дѣйствуютъ на душу, среднее состояніе, постольку лишь это послѣднее, переданное духу въ качествѣ простого толчка, можетъ также породить въ духѣ простое смѣшанное ощущеніе, вмѣсто двухъ, которыя мы восприняли бы отдѣльно, если бы отдѣльно дошли до насъ раздраженія отъ нихъ. Напр., если одновременно касается нашего уха болѣе сильный и болѣе слабый тонъ одинаковой высоты и одинаковаго звука, то мы слышимъ лишь сильнѣе одинъ и тотъ же тонъ, а не оба порознь; ихъ дѣйствія уже совпадаютъ въ слуховомъ нервѣ, и душа въ получаемомъ его простомъ раздраженіи не можетъ находить никакой причины для раздѣленія его на два воспріятія. Но если оба тона звучатъ одинъ послѣ другого, такъ что органъ чувствъ можетъ проводить ихъ впечатлѣнія порознь, то изъ представленій о нихъ, которыя сохраняются памятью и въ цѣляхъ сравненія вводятся оба въ одинъ и тотъ же моментъ въ сознаніе, уже не возникаетъ представленіе третьяго тона большей силы: оба они остаются обособленными другъ отъ друга, хотя никакая стѣна и не раздѣляетъ ихъ въ безпространственномъ созерцаніи. Да если бы и произошелъ вышеупомянутый средній тонъ, онъ не былъ самъ по себѣ сравненіемъ обоихъ, а только прибавкою сравниваемаго матеріала для сознанія, которое умѣетъ сравнивать. Сравненіе, дѣйствительно нами совершаемое, состоитъ въ сознаніи особеннаго измѣненія, испытываемаго нами при переходѣ нашего представленія отъ одного тона къ другому, и въ этой перемѣнѣ, вмѣсто третьяго подобнаго же тона, получается для насъ несравненно большее пріобрѣтеніе: представленіе о большей или меньшей ихъ интенсивности. Если же мы будемъ сравнивать впечатлѣніе само съ собою, то въ результатѣ получается не то, что, дважды помысливъ его, мы тѣмъ удваиваемъ его силу, но то, что, воспринимая дѣятельность перехода и не замѣчая, вмѣстѣ съ

тѣмъ, измѣненія въ результатѣ этого перехода, мы получаемъ представленіе равенства. Въ этихъ актахъ соотносящаго и сравнивающаго знанія едва ли, поэтому, кто будетъ склоненъ видѣть дѣятельность, принадлежащую цѣлому аггрегату многихъ дѣятелей. Этотъ дѣятельный элементъ, который, переходя отъ одного представленія къ другому, оставляетъ ихъ оба въ цѣлости, но сознаетъ при этомъ величину, способъ и направленіе своего перехода, эта особая связь между многосложнымъ, самъ не можетъ быть многосложнымъ: если всѣ дѣйствія вообще получаютъ свою связь въ единствѣ того недѣлимаго существа, въ которомъ они происходятъ, то тѣмъ болѣе строгаго единства требуетъ этотъ способъ связывать многосложное отъ самого связующаго субъекта. Всякая попытка поставить на мѣсто этого единаго начала какое-либо связное множество приводитъ только къ тѣмъ затрудненіямъ, о которыхъ говорилось выше [1]). Весь мысленный міръ нашего я построяется не какъ простое подлѣположеніе или послѣдовательность разнообразныхъ представленій, но всюду проникнутъ тою единою соотносящею дѣятельностью, которая содержитъ и упорядочиваетъ отдѣльные сравниваемые члены. Въ этомъ и состоитъ то, что мы разумѣемъ подъ единствомъ сознанія и въ чемъ съ правомъ видимъ основаніе для предположенія одной недѣлимой души: абсолютно тожественнымъ должно быть то, что сначала охватываетъ сознаніемъ представленіе a, а потомъ представленіе b и что одновременно сознаетъ родъ и степень различія, существующіе между ними [2]).

Изъ всего сказаннаго слѣдуетъ, что мы никакимъ образомъ не можемъ избѣжать необходимости признавать, что единичный и недѣлимый субъектъ нашего сознанія представляетъ особую саму по себѣ существующую область, между тѣмъ какъ другую область составляетъ тѣло, т. е. аггрегатъ многихъ элементовъ, отличающихся отъ души по существу. Если эти элементы думаютъ надѣлить психи-

[1]) M. I, 182—6; ср. KS. III, 243—6; 432.
[2]) 2 Mt. 477—8; ср. KS III, 433.

ческими свойствами, то и тогда для объясненія собственно нашей душевной жизни подобное предположеніе безполезно: въ психическія состоянія этихъ элементовъ мы проникнуть не можемъ, и имѣютъ значеніе они для насъ только какъ возбужденія, дѣйствующія на нашу душу и вызывающія въ ней внутреннія состоянія, которыя одни только намъ и извѣстны. Поэтому матеріальные элементы могутъ здѣсь разсматриваться только какъ матеріальные [1]).

§ 4.

Объ истинномъ и ложномъ единствѣ духовнаго и тѣлеснаго.

а) **Общая точка зрѣнія Лотце.** Въ основѣ всѣхъ возраженій, какія обыкновенно выставляются противъ отдѣленія души, какъ особаго принципа, отъ тѣла, лежитъ боязнь, какъ бы чрезъ такое отдѣленіе не допустить логическаго промаха и не ввести въ міръ вообще дуализмъ духовнаго и тѣлеснаго. Страстное желаніе мірового единства имѣетъ столь великую силу, что всякой попытки къ различенію въ мірѣ обѣихъ областей реальности страшатся, какъ преступнаго покушенія на цѣлость міровоззрѣнія. Лотце признаетъ вполнѣ законною по существу эту монистическую тенденцію и самъ въ своей метафизикѣ предлагаетъ опытъ сведенія къ единству явленій того и другого міра, но вопросъ въ томъ: гдѣ искать этого единства? Разбираемыя имъ теоріи и погрѣшаютъ въ рѣшеніи собственно этого вопроса. Въ строеніи міра мы наблюдаемъ три другъ съ другомъ тѣсно связанные элементы: прежде всего, царство общихъ и абстрактныхъ *законовъ*, по которымъ происходитъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ дѣйствіе силъ; во-вторыхъ, полноту *реальностей*, которыя со своими свойствами являются дѣйствительными носителями этихъ силъ; и, въ третьихъ, наконецъ *специфическій планъ*, по которому въ дѣйствіяхъ силъ, управляемыхъ законами, реализуется во времени и пространствѣ жизнь міра. Требо-

[1]) Ps. 61; ср. Ps. 19 (Pr. g. 11—2).

ваніе единства, по Лотце, имѣетъ непосредственное отношеніе только къ этому послѣднему элементу мірозданія: безъ предположенія единаго плана міровой жизни немыслимо никакое ясное міровоззрѣніе. Отъ единства мірового плана стоитъ въ послѣдовательной зависимости единство общихъ законовъ, управляющихъ силами. Иначе обстоитъ дѣло со вторымъ элементомъ мірозданія: нашъ разумъ не требуетъ, чтобы и царство реальностей также представляло собою единство въ смыслѣ качественной однородности. Постольку лишь въ этомъ царствѣ предполагается единство, поскольку это необходимо: все сущее должно быть равномѣрно подчинено простѣйшимъ и высшимъ изъ общихъ законовъ: но было бы полнымъ непониманіемъ міра, если бы, подъ предлогомъ необходимаго единства, стали требовать траурной монотонности въ бытіи тамъ, гдѣ, напротивъ, вся жизнь должна происходить изъ разнообразія противоположныхъ воздѣйствій. А между тѣмъ, мы часто видимъ обратное: часто съ охотою готовы бываютъ пожертвовать единствомъ мірового плана, чтобы только спасти тожество субстрата міра, хотя всякое требованіе единства вообще есть, безъ сомнѣнія, только часть болѣе общаго стремленія—обезпечить міру характеръ внутренней разумности и смотрѣть на него не какъ на просто только существующій, но какъ на имѣющій полноцѣнность въ себѣ самомъ. Общезначимость законовъ, послѣдовательность, монотонное тожество или пестрое разнообразіе въ образованіи реальнаго—все это не есть нѣчто самоцѣнное и само по себѣ необходимо существующее; все это можетъ быть предполагаемо только какъ необходимое предварительное формальное условіе для реализаціи того мірового плана, въ идеѣ котораго гипотеза единства находитъ свое непосредственное примѣненіе. Отрицать этотъ планъ и вмѣстѣ съ тѣмъ считать необходимымъ въ образованіи реальнаго единство и равенство—значитъ охотиться за тѣнью и отрицать существованіе тѣла, которое ее отбрасываетъ [1]). И методологическое требованіе всякаго научнаго изслѣдованія—

[1]) Ps. 21—4 (Pr. g. 14—7); ср. KS II, 200; III. 421; M. II, 15—7.

требованіе сводить какъ можно больше явленій къ одному принципу, законно лишь въ той мѣрѣ, въ какой простирается дѣйствительное господство этого принципа. Никто не сомнѣвается въ томъ, что міровое цѣлое, поскольку оно представляетъ разумную систему, имѣетъ, хотя и ограниченную, область совершенно общихъ законовъ, которымъ одинаково подчинена каждая изъ его частей. Но если мы перейдемъ отъ этого всеобъемлющаго цѣлаго къ отдѣльнымъ группамъ явленій, его составляющихъ, то намъ уже нѣтъ необходимости относить каждую изъ этихъ группъ къ единому міровому принципу: каждая изъ нихъ, какъ извѣстное связное цѣлое, ближе всего покоится на нѣкоторомъ особомъ принципѣ, и задача науки будетъ состоять только въ указаніи, что эти ближайшіе принципы суть выводные, представляющіе собою примѣненіе высшихъ и общихъ законовъ къ специфически различнымъ субъектамъ, при особой комбинаціи обстоятельствъ. Такъ, и въ законахъ духовной жизни можно видѣть только частичные случаи примѣненія высшихъ метафизическихъ принциповъ всего бытія къ специфической природѣ духовныхъ существъ, равно какъ въ законахъ физическихъ ихъ примѣненіе къ бытію матеріальному. Такимъ образомъ, *всеобщность высшихъ законовъ*—вотъ объектъ методологическаго требованія науки; но этимъ требованіемъ не должно быть подавлено *разнообразіе объектовъ*, къ которымъ примѣняются эти законы. Мы имѣемъ основанія утверждать, что всякое явленіе природы подчинено законамъ статики и механики, но нисколько не въ правѣ предполагать, что всюду и есть лишь такія силы и субстанціи, которыя дѣйствуютъ только по этимъ законамъ. Суть всякой научной методологіи—въ томъ, чтобы никакая субъективная тенденція въ ходѣ мыслей не дѣлала насилія надъ познаніемъ вещей. Отсюда, мы должны требовать единства высшихъ законовъ потому, что неизбѣжною предпосылкою нашего духа при пониманіи міра служитъ мысль, что онъ представляетъ собою разумное цѣлое; единства же ближайшихъ законовъ или субстратовъ извѣстныхъ дѣйствій мы можемъ требовать только тамъ, гдѣ рядъ

спеціальныхъ аналогій дѣлаетъ это вѣроятнымъ; по различіе этихъ же самыхъ субстратовъ мы должны неизбѣжно допустить тамъ, гдѣ разнообразіе явленій требуетъ этого также настоятельно, какъ въ настоящемъ случаѣ, т. е. при изслѣдованіи явленій духовной жизни [1]).

Опровергнутое возраженіе пріобрѣтаетъ, однако, повидимому, больше силы, если мы, восходя къ началу вещей, спрашиваемъ объ источникѣ, изъ котораго происходятъ эти два противоположные виды бытія — духовное и матеріальное. Мы знаемъ, сколько усилій прилагала новая философія къ тому, чтобы выяснить, какъ изъ первоначальнаго единства абсолютнаго бытія могутъ возникать эти двѣ противоположныя вѣтви реальности. Лотце отвѣчаетъ на это, что существенная задача психологіи вовсе не въ томъ, чтобы постигнуть первоначальное возникновеніе своего объекта. Поэтому, не возражая по существу противъ тенденціи сводить всѣ явленія къ единству, каковую тенденцію, какъ уже было замѣчено раньше, онъ считаетъ правомѣрною, онъ указываетъ, во-первыхъ, на то, что тожественное въ корнѣ можетъ быть различнымъ въ своихъ развѣтвленіяхъ, а во-вторыхъ, на то, что мы вѣдь не были при самомъ началѣ вещей, а теперь поставлены со всѣми нашими мыслями среди развѣтвленій корня дѣйствительности, которыя переплелись вокругъ насъ; и потому намъ не остается ничего другого, какъ прежде всего обособить тѣ вѣтви, которыя намъ представляются отдѣльными [2]).

Впрочемъ, это формальное сомнѣніе высказывается не только относительно недопустимости дуализма въ бытіи вообще, но гораздо опредѣленнѣе, въ частности, относительно недозволительности различенія души и тѣла въ одномъ и томъ же живомъ организмѣ: человѣкъ, говорятъ, не состоитъ же изъ души и тѣла, какъ изъ двухъ раздѣленныхъ составныхъ частей одного аггрегата. Конечно, отвѣчаетъ на это Лотце, безсмысленно было бы мнѣніе, которое думало

[1]) Ps. 27—9; (Pr. gen. 20—22); ср. KS III, 4.
[2]) Ps. 25—6 (Pr. gen. 17—18).

бы произвести человѣческую индивидуальность изъ суммы двухъ составныхъ частей—души и тѣла; но вѣдь, никогда, за все время существованія міра, такое представленіе и не приходило никому въ голову. Всюду, гдѣ дѣлалось ясное различеніе души и тѣла, индивидуальное существо человѣка полагалось исключительно въ первомъ, а тѣло, напротивъ, разсматривалось какъ организованная сумма естественныхъ средствъ, надъ которою господствуетъ душа. Конечно, разъ установленныя физическія связи даютъ мѣсто болѣе внутреннимъ и болѣе постояннымъ отношеніямъ между организованнымъ тѣломъ и душою, чѣмъ между послѣднею и какимъ-нибудь орудіемъ, заимствованнымъ изъ внѣшней природы, которымъ она не пользуется непосредственно; но, въ смыслѣ метафизическомъ, связь между душею и тѣломъ является вовсе не иною и не болѣе интимною, чѣмъ связь между душею и каждымъ изъ находящихся въ ея распоряженіи объектовъ внѣшняго міра [1]).

б) **Матеріалистическій взглядъ на единство духовнаго и тѣлеснаго и опроверженіе этого взгляда.** Неправильно понятое методологическое требованіе единства принципа ни въ одной теоріи не высказывается съ такою страстностью, какъ въ матеріалистической. Если бы современный матеріализмъ не возбуждалъ особеннаго интереса своимъ совершенно ложнымъ энтузіазмомъ къ грандіозной области естественно-научнаго прогресса, результаты и аналогіи котораго онъ извращаетъ самымъ безстыднымъ образомъ, едва ли и стоило здѣсь упоминать о немъ, такъ какъ положительное содержаніе матеріалистическаго ученія о душѣ во всѣ времена было крайне скудно, и никогда это направленіе не давало удачнаго объясненія психическихъ явленій. Значеніе матеріализма заключается только въ его полемикѣ противъ предположенія *о субстанціальности* души. Противъ этого предположенія онъ выдвигаетъ то общія методологическія соображенія, то въ нѣкоторомъ родѣ метафизическія сомнѣнія въ возможности духовнаго бытія, то, наконецъ, физіологическіе факты, которые, даже и при

[1]) Ps. 26—7; (Pr. gen. 18—19); M. I, 353.

допущеніи такой возможности, доказываютъ будто-бы зависимость всей духовной жизни отъ матеріальныхъ элементовъ тѣла. Широкое распространеніе, какое, при прогрессирующемъ упадкѣ общаго образованія, пріобрѣли и навѣрно впредь будутъ пріобрѣтать эти матеріалистическіе доводы, вынуждаютъ Лотце подвергнуть главные изъ нихъ особому критическому разбору [1]).

1) Прежде всего, слѣдуетъ отмѣтить, что матеріализмъ исходитъ не изъ одной апотеозы естествознанія: онъ ведетъ, наряду съ этимъ, прямую полемику со всякою попыткою допустить вліяніе какой-либо эстетической или моральной потребности духа на образованіе такихъ научныхъ взглядовъ. Ясно, что матеріалисты не могутъ научно примирить со своими принципами ни безсмертія души, ни свободы воли. Имъ не остается иной альтернативы, какъ или отрицать то и другую, или же, вопреки научно усматриваемой невозможности обѣихъ, въ то и другую вѣрить. Если они избираютъ рѣшительно и искренно первое, то противъ этого возражать не приходится; но нельзя не сказать, что полемика тѣхъ, которые избираютъ второе, также полна заблужденій, какъ и ихъ методологія. „Никогда не приноситъ пользы, говорятъ намъ [2]), смѣшеніе двухъ диспаратныхъ областей: физіологическая психологія есть наука естественная; какъ таковая, если мы хотимъ освободиться отъ мистицизма и химеръ, она должна подлежать общепризнаннымъ въ естествознаніи пріемамъ разработки, и требованіе безсмертія и свободы не должно оказывать никакого вліянія на ея развитіе. Съ другой стороны, она и не должна претендовать на рѣшеніе послѣднихъ вопросовъ о существѣ души: остается еще достаточно областей, гдѣ чувство можетъ искать и найти субъективное удовлетвореніе. Но нельзя подобную точку зрѣнія примѣшивать въ естественно-научную разработку, нельзя рѣшать физіологическихъ проблемъ при помощи теологическихъ вѣрованій". — Въ этихъ изреченіяхъ, по Лотце, прежде всего ошибочно то, будто бы пред-

[1]) Ps. 30—32. [2]) Разумѣется Р. Вагнеръ (M. Wentscher, Lotze, 107).

положеніе о душѣ стоитъ въ неразрывной связи съ потребностью—спасти безсмертіе и свободу человѣческаго духа. Это предположеніе, напротивъ, такъ естественно вытекаетъ изъ теоретическихъ только потребностей—изъяснить психологическіе факты, что оно столько же необходимо въ научномъ смыслѣ для того, кто отрекается отъ указанныхъ двухъ нравственныхъ убѣжденій, сколько и для того, кто ихъ держится. Затѣмъ, замѣчаетъ нашъ философъ, мы совершенно ничего не понимаемъ въ этой особаго сорта двойной бухгалтеріи, которую теперь такъ часто рекомендуютъ: слѣдовать въ естествознаніи такому вотъ принципу и спокойно признавать всю безотрадность его результатовъ, а въ вѣрѣ допускать другой принципъ. По Лотце это является только недостойнымъ раздробленіемъ нашихъ духовныхъ силъ. Понятно требованіе, чтобы каждый кругъ предметовъ обработывался въ наукѣ сообразно съ его особенною природою, и было бы опрометчиво прямо притягивать высшія этическія и религіозныя точки зрѣнія къ объясненію тамъ, гдѣ рѣчь идетъ о многократно опосредственныхъ и выводныхъ фактахъ. Понятно также, что человѣческая наука должна имѣть пробѣлы и что дѣло—трудно достижимое поставить міровоззрѣніе, которое мы могли бы образовать путемъ апріорнымъ съ этической точки зрѣнія, въ устойчивую связь съ другимъ, которое мы составляемъ регрессивнымъ путемъ, исходя изъ частныхъ фактовъ опыта и изъ его спеціальныхъ законовъ. Но мы не можемъ спокойно допустить того, чтобы одно изъ этихъ міропониманій стояло съ другимъ въ принципіальномъ противорѣчіи, чтобы познаніе представляло какъ прямо невозможное то, на что вѣра должна смотрѣть какъ на необходимое. Можно признавать невозможность научнаго доказательства безсмертія и однако вѣрить въ него; но предупреждать, что научно уже убѣдились въ невозможности безсмертія и свободы, и однако требовать, чтобы въ нихъ вѣрили, это — безсмысленная игра. И какую пользу оказала бы наука для всей совокупности нашей духовной жизни, если бы она изолировала въ насъ главныя тенденціи нашего духа, лишая ихъ единства и ставя въ антагонизмъ? Мы подобнаго раздѣленія мыслей допустить не можемъ. Если оказывается, что наше знаніе съ необходимостью ведетъ къ тому, чтобы исключить постуляты нравственнаго разума, то намъ остается только: или также и въ вѣрѣ отказаться отъ свободы и безсмертія, или же, если мы хотимъ спасти ихъ, предположить въ наукѣ, на видъ столь прочной и законченной, такія ошибки, которыя пока ускользаютъ отъ нашего вниманія [1])

2) Къ сказанному матеріалисты прибавляютъ еще тотъ двойной упрекъ, что гипотеза о душѣ, съ одной стороны, безплодна и незначительна, а съ другой, представляетъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, слишкомъ важный шагъ, чтобы такъ скоро на нее рѣшиться. „Гипотеза души, отдѣльной отъ тѣла, это говорятъ, вовсе не объясненіе, а отказъ отъ объясненія, какъ бываетъ всюду, когда для конструкціи извѣстнаго круга явленій, принимаютъ съ перваго же раза въ качествѣ общаго для нихъ принципа такой, который могъ бы прилаживаться ко всякому отдѣльному явленію этого круга". Научное предположеніе, возражаетъ на это Лотце, должно быть оцѣниваемо не только по удобству, которое она доставляетъ, но и по своей собственной внутренней необходимости, и это прежде всего. Если мы для объясненія феноменовъ сознанія предполагаемъ душу, въ существѣ которой лежитъ возможность порождать сознаніе, то мы не объясняемъ, конечно, чрезъ это происхожденіе послѣдняго вообще, но дѣлаемъ весьма существенный и необходимый научный шагъ: мы избѣгаемъ ложнаго принципа и лишаемъ почвы призрачное мнѣніе, будто бы душевная жизнь можетъ быть изъясняема изъ физическихъ движеній. Ясно, что наука не можетъ идти далѣе, чѣмъ дѣйствительность,— и если въ послѣдней что-либо является обособленнымъ, то и наука можетъ это только обособлять; и, конечно, познаніе такой независимости двухъ группъ явленій само по себѣ уже представляетъ часть истины. Это —одна сторона дѣла.

---

[1]) Ps. 35—7 (Pr. gen. 28—30); KS. II, 451—2; M. I, IX—X.

Съ другой же стороны, гипотеза о душѣ, признаваемая безплодною, отвергается уже какъ необдуманно-смѣлый шагъ, далеко выступающей за предѣлы, которые опредѣляются научной методологіей. Мы должны будто бы сначала слѣдовать по лабиринтамъ новѣшей физіологіи туда, куда приведетъ насъ она, а уже потомъ, если найдемъ, что дальше она вести не можетъ, намъ представляется свобода попытаться быть болѣе счастливыми на своемъ собственномъ пути. „Такъ какъ собственною мудростью нельзя ни распутать эти многократно переплетенные узлы, ни выйти изъ лабиринта явленій, то неужели же слѣдуетъ на мѣсто опосредствованныхъ дѣйствій ставить непосредственно дѣйствующую имматеріальную силу? Кто гарантируетъ намъ, что та мудрость, которая связала узлы и съ такимъ удивительнымъ искусствомъ предустроила отношенія, не можетъ и распутать ихъ такимъ способомъ, который удовлетворялъ бы субъективнымъ потребностямъ человѣческаго духа?“ Какъ видимъ, замѣчаетъ Лотце, вѣра въ существованіе души здѣсь уже порицается какъ нечестивая нескромность, а матеріализмъ, напротивъ, рекомендуется какъ довѣріе къ божественной мудрости. Однако эти возраженія говорятъ черезчуръ много, чтобы быть истинными: они вѣдь запрещаютъ всякую науку, такъ какъ всякое научное изслѣдованіе не иное что имѣетъ въ виду, какъ собственною мудростью выйти изъ лабиринта явленій. А затѣмъ, и самимъ матеріалистамъ можно противопоставить то же самое возраженіе, какое они дѣлаютъ защитникамъ субстанціальности души: изъ-за того, что собственно мудростью нельзя проникнуть въ природу имматеріальной субстанціи, неужели же нужно на мѣсто опосредственныхъ дѣйствій ставить непосредственную, присущую самимъ матеріальнымъ элементамъ мыслительную силу, хотя бы она и не объясняла подлежащихъ фактовъ? Кто дастъ намъ гарантію въ томъ, что та мудрость, которая связала взаимодѣйствіемъ физическое и психическое, не можетъ развязать этого узла, безъ уничтоженія самостоятельности психическаго? [1])

[1]) Ps. 37—9 (Pr. g. 30—32); ср. KS. I, 263.

3) „Ходячее понятіе о душѣ, дѣлаютъ, затѣмъ, методологическое возраженіе, произошло такимъ же образомъ и потому имѣетъ такое же значеніе и цѣнность, какъ и понятіе о жизненной силѣ. Доходитъ до него абстрагирующій разсудокъ чрезъ разсмотрѣніе особаго класса дѣятельностей, которыхъ дѣйствительная природа и условія были дотолѣ еще совершенно неизвѣстны, и устанавливаютъ это понятіе для того, чтобы изъ него опять объяснить эти дѣятельности. Идея души, такимъ образомъ, представляетъ созданіе нашей же собственной душевной дѣятельности, и безпристрастный человѣкъ легко можетъ отсюда заключить, какъ обстоитъ дѣло съ реальностью этой души“. А для меня, напротивъ, отвѣчаетъ Лотце, очень трудно отсюда что-либо заключить. Во-первыхъ, путь происхожденія понятія вовсе не служитъ основаніемъ за или противъ его значимости: при томъ несовершенномъ способѣ, какимъ обычно пользуется языкъ при образованіи своихъ словъ, и самыя правильныя понятія могутъ произойти на столь же неправомѣрномъ пути, какъ и самыя ложныя. Главное въ томъ только, выдерживаетъ-ли понятіе, какимъ бы путемъ оно ни было образовано, критику. А во-вторыхъ, и въ самомъ способѣ образованія понятія о душѣ, какъ онъ очень не точно описанъ въ возраженіи, нѣтъ собственно ничего неправомѣрнаго: вѣдь и всѣ понятія матеріи, силы и т. п. и всякій принципъ, примѣняемый нами гдѣ бы то ни было къ объясненію явленій, точно также представляютъ собою созданіе нашей собственной душевной дѣятельности [1]).

4) Весьма важное заблужденіе видитъ, затѣмъ, Лотце въ самомъ уподобленіи представленія о душѣ представленію о жизненной силѣ, потому важное, что хотя и законно поднятая, борьба противъ идеи жизненной силы породила, однако, такое интеллектуальное движеніе, которое, какъ бы по закону инерціи, увлекло большинство современниковъ философа уже за предѣлы предположенной имъ цѣли, приведя къ отрицанію существованія души. „Какъ жизнен-

[1]) Ps. 40—41 (Pr. g. 33—4).

ная сила, говорятъ, вовсе не есть простая сила, а сумма всѣхъ силъ отдѣльныхъ частей организма, такъ мы въ правѣ смотрѣть и на душу не какъ на самостоятельную динамическую субстанцію, а какъ на сумму только всѣхъ силъ тѣхъ частей, которыя являются содѣйствующими условіями душевныхъ дѣятельностей". Въ этомъ утвержденіи Лотце не находитъ никакого указанія на дѣйствительную какую-либо аналогію между душой и жизненной силой. Самъ онъ считаетъ предположеніе жизненной силы столько же невозможнымъ, сколько и безполезнымъ. Главнымъ возраженіемъ противъ этой гипотезы было всегда то, что явленія чисто органической жизни всѣ представляютъ собою измѣненія въ физическомъ состояніи матеріальныхъ массъ, которыя, отдѣльно взятыя, отличаются отъ явленій природы неорганической не сами по себѣ, а только вслѣдствіе особой формы своихъ комбинацій. Отсюда вытекаютъ два слѣдствія. Во-первыхъ, было бы совершенно не основательно и невозможно для объясненія происхожденія этихъ явленій, которыя суть всецѣло физическія, предполагать жизненную силу, которая была бы не подобна физическимъ силамъ. Напротивъ, она должна быть имъ совершенно подобна, чтобы имѣть возможность воздѣйствовать на физическія силы, присущія тѣлеснымъ элементамъ организма, и модифицировать ихъ. Во-вторыхъ, должна быть объяснена комбинація органическихъ процессовъ. Разъ жизненная сила не есть сила сверхъестественная и всемогущая, она не можетъ быть также и единою, ибо, при безконечномъ разнообразіи жизненныхъ процессовъ, она должна въ каждое мгновеніе непонятнымъ образомъ превращаться то въ ту, то въ другую физическую силу, чтобы въ каждый моментъ произвести въ тѣлесной массѣ необходимыя измѣненія, а такая измѣнчивость не совмѣстна съ простотой: слѣдовательно, на жизненную силу слѣдуетъ смотрѣть не какъ на единую, а какъ на равнодѣйствующую безчисленныхъ частныхъ силъ, дѣйствующихъ при различныхъ обстоятельствахъ, и такая точка зрѣнія не противорѣчитъ безпристрастному наблюденію явленій жизни. Методологически, наконецъ, понятіе жизненной силы было безполезнымъ, потому что все изъясняли одною только этою силою, никогда не указывая тѣхъ частныхъ обстоятельствъ, которыя закономѣрно опредѣляли бы ее къ произведенію того или другого дѣйствія [1]). Совершенно иначе обстоитъ дѣло съ идеею души. Психическія явленія не тождественны и даже не аналогичны явленіямъ физическимъ и никогда не могутъ быть разсматриваемы какъ комбинаціи послѣднихъ. Какъ жизненную силу, при объясненіи явленій жизни, необходимо было ассимилировать съ силами различныхъ матеріальныхъ частей, потому что всѣ эти явленія развиваются въ томъ же самомъ центрѣ какъ и физическіе процессы, такъ же точно и здѣсь для объясненія перехода отъ физическаго къ другому центру— центру духовныхъ фактовъ необходимо допустить другой субъектъ, не однородный съ матеріальнымъ, но подлежащій внѣшнимъ воздѣйствіямъ. Душа, затѣмъ, не можетъ быть разсматриваема какъ равнодѣйствующая чего-либо, а только какъ единство, потому что отдѣльныя ея дѣятельности вовсе не подѣлены между различными субъектами и ея общее состояніе не можетъ быть мыслимо какъ сумма движеній системы многихъ элементовъ. Наконецъ, допуская гипотезу о душѣ, мы не повторяемъ и методологической погрѣшности теоріи жизненной силы, поскольку мы вовсе не смотримъ на душу какъ на существо, дѣйствующее безъ побужденій и изъ себя одной только производящее психическія явленія, но утверждаемъ, напротивъ, что всѣ психическія состоянія возникаютъ только подъ возбужденіемъ и при широкомъ содѣйствіи тѣлесныхъ функцій, съ которыми жизнь души стоитъ въ совершено закономѣрной связи и взаимодѣйствіи [2]).

5) „Какъ функціей мускуловъ, возражаютъ еще матеріалисты, является сжатіе, какъ почки выдѣляютъ мочу, та-

[1]) Ps. 41—43 (Pr. g. 33—5). Подробный разборъ гипотезы о жизненной силѣ данъ у Лотце въ его Phys. 25—36; 94—105 и въ статьѣ Leben u. Lebenskraft" (KS. I, 139—220).

[2]) Ps. 43 (Pr. g. 35—6).

кимъ же точно образомъ мозгъ производитъ мысли, стремленія, чувства". „Чтобы всѣ мысли человѣка могли возникнуть на такомъ столь поэтическомъ пути, иронически замѣчаетъ на это пресловутое возраженіе К. Фогта Лотце. я сомнѣваюсь: развѣ только приведенное изреченіе можетъ дѣйствительно навести на предположеніе, что это все таки возможно". Намъ говорятъ: „точно такимъ же образомъ". Но какимъ же именно образомъ? Функція мускула состоитъ въ томъ, что частицы, его составляющія, приводятся въ иное положеніе, функція почекъ—въ томъ, что онѣ даютъ возможность пройти чрезъ органическую перепонку извѣстному количеству жидкости, которая уже существовала ранѣе и на химическій составъ которой онѣ, можетъ быть, оказываютъ нѣкоторое вліяніе своей структурой. Какая же необдуманная затѣя, послѣ этого утверждать, будто бы *такимъ же точно образомъ* или подобнымъ ему возникаютъ мысль, воля, чувство! Если онѣ представляютъ сжатіе матеріальныхъ субстратовъ, то онѣ уже—не мысль, не воля, не чувство, если же онѣ только отдѣляются отъ мозга, значитъ онѣ существовали уже ранѣе, и не мозгъ ихъ собственно производитъ; если же мозгъ образуетъ ихъ изъ другого матеріала, какъ, можетъ быть, почки производятъ мочу изъ крови, то нужно опредѣлить, какой природы этотъ предшествующій матеріалъ: физической или психической. Въ послѣднемъ случаѣ мозгъ только обусловливаетъ нѣкоторымъ образомъ рядъ явленій, которыхъ самъ произвести не можетъ, что, конечно, весьма вѣроятно; въ первомъ же случаѣ, напротивъ, одинъ физическій процессъ преобразовалъ бы своимъ вліяніемъ другой такой же процессъ въ психическій,—фактъ, говоритъ Лотце, для меня совершенно непостижимый, и менѣе всего понятный изъ безсмысленныхъ сравненій, принадлежащихъ, однако, людямъ не безъизвѣстнымъ [1]).

6) „Въ безчисленныхъ сочиненіяхъ, говорятъ намъ, наконецъ, стараются выяснить отношеніе между душею и тѣломъ и снова устранить тотъ дуализмъ, который раньше

[1]) PS. 43–4 (Pr. g. 36–7); ср. KS II, 138, 142, 458; III, 244.

произвольно установили, и однако можно и должно видѣть, что это стараніе необходимо останется безрезультатнымъ, ибо какъ живое существо, хотя и можетъ быть нами раздѣлено и тѣмъ разстроено, но никогда не можетъ быть снова возстановлено его въ первоначальной формѣ, такъ и душа съ тѣломъ, разъ онѣ раздѣлены искусственно, никогда уже соединены быть не могутъ". Лотце не считаетъ этого возраженія сильнымъ, потому что приведенный въ немъ неясныя сравненія сами себя опровергаютъ. Пусть мы, разложивъ органическое существо на его составныя части, и не можемъ потомъ составить его вновь,—все же, однако, разложеніе это было правильно, и вновь несоединимыя части все таки въ немъ были же дѣйствительно. А это можетъ служить предуказаніемъ, что также и наше раздѣленіе между тѣломъ и душею есть раздѣленіе двухъ реально существующихъ началъ. Съ другой стороны, если мы не можемъ разгадать тайны ихъ возсоединимости, то еще менѣе тотъ, кто не допускаетъ очевидной тайны ихъ раздѣленія, можетъ, въ свою очередь, объяснить явленія жизни [1]).

7) Лотце не ограничивается только разборомъ матеріалистическихъ возраженій противъ мысли о субстанціальномъ существованіи души: изъ положенія оборонительнаго онъ переходитъ въ наступательное и, въ свою очередь, доказываетъ матеріализму несостоятельность и произвольность гипотезы о существованіи матеріи и превосходство предъ этой гипотезою спиритуалистическаго взгляда. Прежде всего, нужно сказать, что наше знаніе о матеріи является самымъ темнымъ, тогда какъ знаніе о духѣ—самымъ яснымъ. Наше знаніе о вещахъ, какъ уже было сказано бываетъ вообще двоякаго рода: она касается или самаго существа природы предмета—это cognitio rei, или же разнообразія его возможныхъ внѣшнихъ отношеній—это cognitio circa rem. Оба вида знанія не всегда соединяются вмѣстѣ; раздѣлены они также и въ отношеніи къ обоимъ предметамъ, о которыхъ теперь идетъ рѣчь, т. е. къ духу и мате-

[1]) PS. 44—5 (Pr. 37—8).

ріи [1]). Знаніе о матеріи есть именно cognitio circa rem: богато раскрытое въ естественныхъ наукахъ, оно состоитъ изъ множества чисто внѣшнихъ воспріятій и съ большою точностью сообщаетъ намъ о множествѣ отношеній, съ измѣнчивостью которыхъ измѣняются видимыя свойства матеріи, ея состоянія и дѣйствія. Но что такое матерія сама въ себѣ, мы не знаемъ, потому что не можемъ проникнуть въ это косное, пассивное, мертвое бытіе, при инерціи надѣленное силами, которыя подчиняются нѣкоторому постоянному закону: положительному и непосредственному созерцанію доступно только бытіе живое и дѣятельное; только его мы можемъ понять, въ его существо проникнуть; матерія же всегда останется для насъ чуждою, загадочною маскою [2]). О духѣ мы должны сказать совершенно противоположное. Въ чемъ собственно смыслъ и цѣнность духовной жизни, что значитъ—чувствовать, стремиться, любить, ненавидѣть, томиться желаніемъ и быть удовлетвореннымъ, обо всемъ этомъ мы имѣемъ непосредственную и полнѣйшую интуицію, и никогда наука во всемъ томъ, что составляетъ существенное содержаніе духовной жизни, не откроетъ ничего, что не было бы уже открыто непосредственнымъ сознаніемъ [3]).

Отсюда, хотя матеріализмъ и проявляетъ ложный энтузіазмъ къ точности естественно научныхъ идей, однако сама матерія вовсе не есть твердо установленный принципъ и предметъ наблюденія, а только плодъ очень произвольной гипотезы. Опытъ ничего не показываетъ намъ, кромѣ явленій разнообразныхъ тѣлъ, въ которыхъ, не смотря на ихъ качественныя различія, можно однако замѣтить сумму аналогичныхъ свойствъ и сходство отношеній при сходныхъ обстоятельствахъ. Эти, принадлежащія различнымъ тѣламъ, общія свойства, можно объединить подъ именемъ *матеріальности*, т. е. *опредѣленной формы отношенія*, и наука должна рѣшить вопросъ, какую *не* въ опытѣ данную *основу, какого бы рода она ни была*, нужно придумать для объясненія

[1]) Ps. 56—7. (Pr. g. 49—51); ср. KS II, 22, 137; III, 248.
[2]) Ps. 57—8. (Pr. g. 51—2). [3]) Ps. 58. (Pr. g. 52); ср. 1 Mt. 313.

этой только въ опытѣ существующей *формы* матеріальности. Что эта *основа* теперь лежитъ въ опредѣленномъ существѣ, именно въ всеобщей *матеріи*, которая равномѣрно существуетъ во всѣхъ тѣлахъ, хотя обнаруживаетъ себя различнымъ образомъ, это предположеніе, хотя ближе всего лежитъ къ обычному образу мысли, однако не есть исключительно правильное. Напротивъ. Если раньше матеріализмъ возражалъ, что особенность психическихъ явленій не указываетъ необходимо на особаго рода *субстанціи*, т. е. душу, а только на особенныя *условія вообще*, которыя можетъ быть, находятся въ тѣхъ же самыхъ матеріальныхъ субстратахъ природы, то теперь ему можно противопоставить подобное же возраженіе, именно: матеріальность вовсе не указываетъ необходимо на особаго рода субстанцію, т. е. матерію, а только на особыя *свойства* или *условія вообще*, которыя вполнѣ могутъ принадлежать и сверхчувственнымъ существамъ или въ нихъ реализоваться [1]).

Въ виду всего этого, какъ бы понятіе о матеріи ни было полезно для развитія естественныхъ наукъ, мы, говоритъ Лотце, не имѣемъ однако непосредственнаго довѣрія къ объективной истинности и значимости этого понятія. Чтобы большая часть всей дѣйствительности состояла только въ инертномъ, лишенномъ всякой внутренней жизни, не знающемъ и не чувствующемъ своего положенія, наполняющемъ пространство субстратѣ, который можетъ быть только для другихъ существъ объектомъ созерцанія, каковое никогда, однако, не можетъ быть исчерпывающимъ,—такая гипотеза противорѣчитъ общей этической потребности, которая побуждаетъ человѣка предполагать въ связи вещей разумность и осуществленіе величайшихъ благъ. Эта моральная точка зрѣнія заставляетъ также смотрѣть единственно лишь на духъ, какъ на первоначальное существо, а на матерію, какъ уже на вторичное, которое естественно не можетъ имѣть своей основы ни въ чемъ другомъ, какъ только въ самомъ духѣ [2]).

[1]) Ps. 61—2 (Pr. g. 55—6); ср. 1 Mt. 225—6; 2 Mt. 334—5, 364; KS I, 6; II, 173.
[2]) Ps. 61 (Pr. g. 55).

Конечно, въ этомъ случаѣ матерія и душа одинаково являются логически не доказанными гипотезами, однако другія соображенія требуютъ допущенія именно второй, дѣлая излишнею или невозможною первую. Это тѣже соображенія методологическаго характера. Съ методологической точки зрѣнія гипотеза о матеріи не даетъ никакого объясненія фактовъ и представляетъ только тавтологическое повтореніе вопроса. Она построена, чтобы объяснить явленія матеріальности; но вѣдь понятіе матеріи не означаетъ понятія такого существа, которое въ себѣ самомъ полно было бы значенія и достойно вѣроятія и изъ котораго, какъ дальнѣйшія *слѣдствія*, вытекали бы требующія объясненія свойства: напротивъ, вся природа ея исчерпывается этими свойствами: она есть только то, что эти свойства фактически *имѣетъ*. Что невозможно, далѣе, изъ идеи матеріи вывести духовную жизнь, это мы уже видѣли. Гипотеза же спиритуалистическая, наоборотъ, во всѣхъ этихъ отношеніяхъ имѣетъ преимущество. Такъ, всѣ свойства матеріи, даже пусть они представляютъ только формы *внѣшняго* взаимоотношенія многихъ субъектовъ, легко могутъ быть выведены изъ отношенія *существъ вообще*, если даже эти существа не показываютъ ни малѣйшаго сходства съ позднѣйшимъ образомъ матеріальнаго субстрата и его дѣятельности. Притяженіе и отталкиваніе могутъ вытекать изъ внутреннихъ состояній, сродства и противоположности двухъ существъ духовной природы. Наполненіе пространства и непроницаемость—эти самые наглядные признаки матеріи суть не что иное, какъ дѣйствія отталкивающихъ силъ, субъектомъ которыхъ, конечно, можетъ быть каждое существо, занимающее мѣсто въ пространствѣ, причемъ вовсе не требуется, чтобы это существо также и само по себѣ было пространственно протяженнымъ. Чувственно постигаемыя свойства, наконецъ, которыми надѣлены тѣла, само уже естествознаніе признаетъ за субъективное явленіе въ нашемъ духѣ, и такимъ образомъ, въ качествѣ существеннаго признака матеріи не остается ничего, на что нельзя было бы смотрѣть какъ на необходимое послѣдствіе тѣхъ отношеній,

которыя существуютъ между нематеріальными субстанціями. Но, утверждая, что въ принципѣ возможность и необходимость спиритуалистическаго взгляда на природу легко показать, Лотце сознается, однако, что дѣйствительное его проведеніе чрезъ все разнообразіе явленій, съ указаніемъ условій и законовъ происхожденія послѣднихъ, представляетъ трудности [1]).

в) **Теоріи, утверждающія тожество идеальнаго и реальнаго.** Если для матеріализма духовное непонятнымъ образомъ поглощается матеріальнымъ, то другая теорія, также опровергающая отдѣльное и самостоятельное существованіе души, думаетъ выполнить методологическое требованіе единства чрезъ предположеніе, что въ мірѣ вообще существуетъ постоянное тожество идеальнаго и реальнаго, что это тожество служитъ основою той двойной жизни, которая развивается въ одушевленныхъ тѣлахъ, и что духовный и тѣлесный элементы сохраняютъ полное и правильное равновѣсіе, потому что, находясь въ постоянномъ и нераздѣльномъ единствѣ, они равно первоначальны, равно существенны. Это единство опять не должно быть, однако, понимаемо такъ, какъ его допускаютъ и нѣкоторые матеріалисты, т. е. нельзя думать, будто каждому атому матеріи присуще соотвѣтственное его массѣ и специфическимъ особенностямъ количество духовной жизни, такъ что изъ совокупности матеріальныхъ дѣйствій молекулъ происходитъ тѣлесная, а изъ взаимодѣйствія психическихъ ихъ дѣятельностей духовная жизнь организма: напротивъ, по этому другому взгляду, реальная основа тѣлеснаго и идеальная основа духовнаго должны образовать вмѣстѣ недѣлимое и первоначальное единство, которое хотя фактически осуществляется путемъ распаденія на отдѣльныя составныя части, однако не изъ нихъ происходитъ. А такъ какъ эта теорія, вмѣстѣ съ тѣмъ, въ области физіологіи человѣческаго тѣла склоняется къ предположенію единой жизненной силы, то съ ея точки зрѣнія явленія духовной жизни могутъ быть разсматриваемы

[1]) Ps. 62—4 (Pr. g. 56—8); ср. ниже стр. 73—7.

также только какъ другая сторона проявленія той же силы. Лотце въ данномъ случаѣ имѣетъ въ виду главнымъ образомъ философію Шеллинга [1]).

Такая связь разсматриваемой теоріи съ гипотезой о жизненной силѣ вполнѣ естественна, потому что та и другая психологически вытекаютъ изъ стремленія предполагать внутреннюю жизненность и собственную активность дѣйствующихъ элементовъ, стремленія, которому не удовлетворяетъ матеріализмъ и которымъ объясняется страстность, съ какою разсматриваемая теорія защищаетъ свой взглядъ [2]). Признавая, что представлять міротеченіе, вмѣстѣ съ матеріалистами, сплошь механическимъ было бы абсурдомъ, такъ какъ не все происходитъ только между существами, но часть происходящаго необходимо совершается въ нихъ и изъ нихъ, и соглашаясь съ разсматриваемой теоріей въ томъ, что душа дѣйствительно должна обладать единствомъ, внутренней жизненностью и активностью и что механическое выведеніе душевной жизни изъ дѣйствій отдѣльныхъ частей безсмысленно, Лотце расходится съ этой теоріей въ томъ, что начало единства считаетъ возможнымъ искать исключительно въ душѣ, а не въ тѣлесной жизни, и не допускаетъ тожества души съ органическимъ единымъ тѣломъ [3]).

Послѣдній взглядъ онъ подвергаетъ особому обсужденію. По этому взгляду, каждый отдѣльный организмъ понимается какъ микрокозмъ, въ которомъ одна идеально-реальная субстанція или сила служитъ причиною всѣхъ явленій и общей формы тѣлесно-духовной жизни. Но вѣдь этотъ организмъ образуется и развивается постепенно, причемъ большая часть живого тѣла представляетъ только аггрегатъ матеріальныхъ частицъ, подчиненныхъ механическимъ законамъ, совершенно лишенныхъ внутри себя этой организующей тенденціи и представляющихъ собою только матеріалъ для другого начала, которому и принадлежитъ собственно эта сила организаціи. А если такъ, то внутри единаго организма, очевидно, существуетъ нѣкоторое распаденіе составныхъ частей, и недѣлимая организующая жизненная идея, которая, по этой теоріи, должна быть тожественна со всѣмъ тѣломъ, представляя только его идеальную „сторону“, очевидно, уже не будетъ тожественна со *всѣмъ* тѣломъ, а можетъ быть, только съ нѣкоторою его частью. И если въ чемъ можно полагать такую часть, въ которой сконцентрирована идеально-реальная жизненная сила, то развѣ только въ зародышѣ, который служитъ исходнымъ пунктомъ развитія организма, около котораго, постепенно накопляясь и преобразуясь въ соотвѣтствующія природѣ этого зародыша формы, группируется вышеупомянутый матеріалъ и который, наконецъ, воспроизводится постоянно въ жизни организмовъ [1]).

Но и относительно этого зародыша, если признать его за центръ жизненной силы, возникаетъ тотъ же вопросъ. Вѣдь зародышъ не остается, съ одной стороны, въ теченіе всей жизни тѣмъ же, чѣмъ былъ въ началѣ, такъ какъ онъ преобразуется въ постепенно растущее тѣло, а, съ другой стороны, онъ самъ воспроизводится въ рожденіи. Отсюда нужно допустить что-либо одно изъ двухъ: или выводить проявляемую зародышемъ образующую силу отъ извѣстной формы сочетанія его молекулъ, которыя, во взаимодѣйствіи съ доставляемыми внѣшнею природою средствами къ возрастанію, дѣлаютъ механически необходимою вотъ эту именно форму развитія, или же выводить эту силу изъ постояннаго дѣйствія единаго недѣлимаго элемента, который уже въ зародышѣ занимаетъ по отношенію къ другимъ его элементамъ привиллегированное положеніе властителя надъ подчиненнымъ ему матеріаломъ. Въ первомъ случаѣ жизненная сила представляла бы собою только механическую равнодѣйствующую изъ взаимодѣйствія многихъ отдѣльныхъ силъ, съ чѣмъ, конечно, разсматриваемая теорія не можетъ согласиться. Остается ей, слѣдовательно, признать второе, т. е. свести идеально-реальную силу, организующую тѣло, къ единому и недѣлимому элементу, находящемуся въ рѣз-

[1]) Ps. 45—6 (Pr. 38—9); KS I. 384; II, 193—5; ср. M. I, 352—3; 2 Mt. 498—500; Str. 55. [2]) Ps. 46—7 (Pr. g. 39—41). [3]) Ps. 47—8 (Pr. g. 40—42)

[1]) Ps. 49—50. (Pr. g. 42—4).

кой противоположности со всѣми остальными элементами, входящими въ составъ живого тѣла [1]), а это опять приводитъ данную теорію къ самопротиворѣчію, потому что вынуждаетъ ее отрицать свое главное положеніе о томъ, что организмъ въ цѣломъ тожественъ со своей душой [2]).

Наконецъ, изъ предположенія тожества между организмомъ и душею, вытекаетъ еще одно неудобопріемлемое слѣдствіе. Уже было отмѣчено, какимъ источникомъ неясностей всегда является попытка выводить изъ явленій или качествъ вещей новыя явленія и новыя качества, если не дается строгаго опредѣленія формы и понятія субстрата или субъекта, которому всегда принадлежатъ эти явленія и качества. Эта неясность имѣется и въ разсматриваемой теоріи, именно уже въ самомъ принципѣ тожества, который ею кладется въ основу. Если утверждаютъ, что идеальное и реальное всегда соединены между собою, то это можетъ имѣть двоякій смыслъ: или то и другое представляютъ собою отдѣльныя существа, т. е. субстанціи, которыя, хотя логически мыслимы каждое само по себѣ, однако въ дѣйствительности всегда связаны фактическою связью, или же то и другое суть предикативныя опредѣленія, изъ коихъ ни одно не можетъ существовать безъ опредѣляемаго субъекта и которыя и въ своемъ соединеніи не могутъ существовать безъ третьяго субъекта, къ которому они относятся. Въ первомъ смыслѣ понимать идеальное и реальное разсматриваемая теорія, конечно, не можетъ. Но если она согласится допустить второе пониманіе, то должна указать и третье субстанціальное существо, которому принадлежать означенные предикаты, а между тѣмъ, она этого не указываетъ. Если спросить, что такое тѣло, отвѣчаютъ: это реальная сторона. Если спросить, что такое духъ, отвѣчаютъ: это—сторона идеальная. Но чья же именно сторона то и другое? Субъектъ этотъ или остается неопредѣленнымъ, или, если хотятъ опредѣлить его, то отвѣчаютъ: организма,— отвѣтъ, ничего не выражающій, потому что самъ организмъ

[1]) Ps. 50—51. (Pr. g. 44—5). [2]) Ps 52.

то опредѣляется тавтологически какъ единство реальнаго и идеальнаго. Изъ такой „безсубъектности“ всей разсматриваемой теоріи вытекаетъ множество темныхъ выраженій и положеній, затрудняющихъ пониманіе не малаго числа писателей [1]).

г) **Спиритуалистическіе взгляды и взглядъ самого Лотце на отношеніе духовнаго къ матеріальному.** Разсмотрѣнныя доселѣ теоріи, возражающія противъ признанія души за особое субстанціальное начало духовной жизни, исходили изъ неправильно понимаемой монистической тенденціи, которая отвергаетъ всякое дѣленіе на духовное и тѣлесное и въ мірѣ вообще и въ отдѣльныхъ организмахъ, причемъ приверженцы одной теоріи, твердо убѣжденные въ исключительной реальности чувственно созерцаемой матеріи, при установленіи этого единства все духовное выводятъ, какъ вторичное явленіе, изъ матеріальнаго, другіе же, болѣе благопріятно настроенные по отношенію къ душевной жизни, полагаютъ это единство въ томъ, что идеальное и реальное постоянно связаны въ одномъ общемъ существѣ, двумя различными, но равно первоначальными, аттрибутами, котораго они являются. Но возможенъ и третій взглядъ, составляющій прямую противоположность первому, взглядъ спиритуалистическій, который центръ тяжести въ данномъ случаѣ полагаетъ въ духовномъ и который, напротивъ, матеріальное, первоначальную реальность коего два другіе взгляды оставляли неприкосновенною, считаетъ именно за вторичное и выводное. Это спиритуалистическое ученіе Лотце считаетъ почти постояннымъ и общимъ убѣжденіемъ философіи, въ самыхъ различныхъ ея системахъ, въ противоположность обычному мнѣнію наукъ естественныхъ, и самъ философъ признаетъ это ученіе единственно правильнымъ [2]).

Хотя при частныхъ психологическихъ изслѣдованіяхъ, въ интересахъ ихъ ясности и для удобства, Лотце держится такого взгляда на душу и матерію, по которому онѣ представляются какъ двѣ одинаково самостоятельныя, но разно-

[1]) Ps. 53—5. (Pr. g. 46—8). [2]) Ps. 55. (Pr. g. 48—9).

родныя, реальности, связанныя только самыми общими законами взаимоотношенія, однако все же принципіальною-то основою его и психологическихъ разсужденій служитъ указанное спиритуалистическое ученіе,—почему мы и должны здѣсь коснуться послѣдняго, т. е. затронуть область общихъ метафизическихъ его воззрѣній.

Метафизика Лотце предполагаетъ всеобщую одушевленность природы. Воззрѣнія, основывающіяся только на эмпирическомъ наблюденіи существующаго міра, конечно, не затрудняются допустить существованіе мертвой матеріи, однако, говоритъ нашъ философъ, если предполагать какую-либо общую мысль, проникающую міровое цѣлое, то эта мысль можетъ состоять только въ осуществленіи благъ, а блага существуютъ только для духовной и только въ духовной жизни. Это предположеніе всеобъемлющей телеологіи міра, въ которой всѣ существа и всѣ явленія имѣютъ разумную основу своего бытія, конечно, не исключаетъ возможности того, что нѣкоторая часть сущаго относится только какъ средство къ означенной цѣли и слѣпо и безсознательно служитъ осуществленію того, что только одна духовная жизнь должна довести до совершенства. Отсюда можно бы предположить, наряду съ жизнью духовной, существованіе и мертвой матеріи, именно какъ средства къ той высшей цѣли, если-бы, конечно, это предположеніе не было бы недопустимо само по себѣ. Но для насъ невозможно проникнуть внутрь этого мертваго бытія, и если представленіе о немъ можетъ служить въ качествѣ удобной формулы въ нашихъ вычисленіяхъ и комбинаціяхъ явленій, то мы не можемъ, однако, вѣрить, чтобы ему соотвѣтствовало что-либо объективно дѣйствительное. Поэтому намъ остается одно изъ двухъ: или считать то, въ чемъ мы не находимъ никакого слѣда духовной жизни, за простое только явленіе, а не за реально-субстанціальное бытіе, или же предположить и въ немъ скрытое одушевленіе. Провести первое, часто выдвигаемое, предположеніе не удалось еще никакому идеализму: матеріальный міръ имѣетъ самъ по себѣ слишкомъ много реальности, чтобы смотрѣть на него только какъ на простое

созданіе нашей фантазіи. Поэтому мы вынуждаемся искать основу устойчивости его существованія въ духовномъ началѣ, которое его оживляетъ и которое одно только можетъ быть разсматриваемо какъ независимое бытіе [1]). Это убѣжденіе въ исключительной реальности только духовнаго міра, которое уже Эмпедокла побудило всѣ явленія природы выводить изъ любви и ненависти и которое съ такимъ глубокомысліемъ возобновлено въ Германіи Лейбницемъ, должно насъ вести къ тому, чтобы мы даже въ движеніяхъ неодушевленной и неорганической матеріи предполагали сходное дѣйствіе духовныхъ силъ [2]).

Конечная цѣль міросданія, къ осуществленію которой предназначена духовная жизнь, можетъ состоять, какъ уже было сказано, только въ реализаціи благъ, присутствіе которыхъ въ духѣ мыслимо только подъ формою *чувства*. Чувство, поэтому, можно назвать тою дѣятельностью души, которая никогда не угасаетъ, пусть даже всѣ другія обнаруженія душевной жизни въ ряду существъ, по мѣрѣ перехода отъ высшихъ ступеней къ низшимъ, постепенно изчезаютъ. Подъ этимъ именемъ, однако, нельзя разумѣть, по Лотце, того ослабленія духовныхъ способностей, которое въ низшихъ твореніяхъ заступаетъ мѣсто яснаго сознанія, присущаго высшимъ: оно можетъ обозначать исключительно только способность воспринимать внѣшнія возбужденія подъ формою удовольствія или неудовольствія. Задача души по отношенію къ внѣшнему міру можетъ состоять единственно только въ томъ, чтобы преобразовывать простые, безразличные сами по себѣ, факты въ аффекты, благопріятную или неблагопріятную цѣнность которыхъ она переживаетъ чувствомъ. Познаніе, напротивъ, и стремленія могутъ имѣть значеніе только предварительныхъ условій, необходимыхъ для развитія болѣе богатой жизни, сопровождающейся большею утонченностью въ различеніи благъ и золъ: сами же по себѣ

[1]) Ps. 131—2 (Pr. g. 130—131); ср. Phys. 160; KS II, 204, 394, 510; M. 1. 537; 2 Mt. 457; Str. 105.

[2]) Ps. 133 (Pr. g. 131—2); ср. KS III, 565—6; II, 137.

ни познаніе, какъ отраженіе существующаго, ни величина измѣненія, производимаго нашими поступками, не суть по своей цѣнности такое самодовлѣющее благо, чтобы мы могли видѣть въ нихъ послѣднюю цѣль или такой элементъ духовной жизни, который изчезнетъ самымъ послѣднимъ. Если, теперь, чувство немыслимо безъ того общаго сознанія, которое всюду сопровождаетъ духовныя состоянія, то мы естественно должны приписать сознаніе также и всему одушевленному, хотя этимъ не утверждается еще, что въ таковомъ сознаніи содержится созерцаніе объектовъ или что оно, чрезъ противоположеніе послѣднимъ, можетъ возвыситься даже до нѣкотораго самосознанія. Отсюда, если въ матеріальномъ атомѣ есть что-либо психическое, то мы не должны еще съ необходимостью предполагать, что онъ имѣетъ представленіе о своемъ положеніи въ мірѣ или что проявляемая имъ сила сопровождается стремленіями, а должны утверждать только то, что давленіе или ударъ, сжатіе или расширеніе, которымъ онъ подвергается, онъ ощущаетъ внутри себя въ видѣ чувства удовольствія или боли [1]). При этомъ, по Лотце, нельзя, въ духѣ Гегеля, представлять дѣла такъ, будто въ мірѣ необходимо существуетъ неизмѣримое число ступеней духовной жизни, изъ коихъ менѣе совершенныя существуютъ наряду съ болѣе совершенными, какъ постепенное обнаруженіе одной и той же творческой силы: осуществленіе высшихъ ступеней духовной жизни предполагаетъ наличность низшихъ не какъ „предшествующее діалектическое введеніе“, а только какъ каузальное условіе. Подвижность и свобода дѣйствующаго духа немыслима безъ внѣшняго міра, подчиненнаго неизмѣннымъ законамъ существованія и дѣйствія, и безъ существованія тѣла, готоваго подчиняться распоряженіямъ духа. Сосуществованіе менѣе совершеннаго, наряду съ болѣе совершеннымъ, умножаетъ, конечно, богатство духовнаго міра, и съ этой точки зрѣнія понятно безконечное разнообразіе душевной жизни животнаго міра, каждая отдѣльная форма

[1]) Ps. 133—4 (Pr. g. 132—3); ср. M. I. 347—8, 406.

котораго одухотворяетъ извѣстный горизонтъ внѣшнихъ обстоятельствъ, для всякой другой совершенно недоступный,—но въ матеріальныхъ элементахъ, хотя также не лишенныхъ одушевленія, всегда данъ только простой базисъ для духовной жизни [1]).

§ 5.

Душа по своему существу.

а) **Субстанціальность души.** Что такое душа по своему существу? Вопросъ, что такое вообще какой-нибудь предметъ, неопредѣленъ по смыслу. Чаще всего въ немъ выражается желаніе узнать матеріалъ, изъ котораго состоитъ предметъ, причемъ выясненіе этого матеріала оказываетъ намъ двоякую услугу. Прежде всего, оно даетъ намъ возможность узнать нѣкоторое первичное качество или группу первоначальныхъ свойствъ, которыя присущи предмету по его истинному существу, но которыя въ дѣйствительномъ своемъ проявленіи прикрыты тою обманчивою видимостью, какую придаетъ имъ вліяніе и соприкосновеніе другихъ предметовъ. Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, матеріалъ, въ противоположность совокупности такихъ свойствъ, есть то реальное зерно, тотъ носитель дѣйствительности, который одинъ только даетъ всякому явленію внутреннюю устойчивость и твердость существованія и безъ котораго качественное содержаніе воспринимаемаго должно представлять безпочвенную текучесть. Такимъ образомъ, въ вопросѣ о томъ, что такое вещь, соединяются два вопроса: вопросъ о *первоначальномъ содержаніи*, которое отличаетъ эту вещь отъ другой, и вопросъ о той *основѣ существованія*, которая даетъ этому содержанію дѣйствительность. Что касается теперь качественнаго содержанія, то, какъ каждый, конечно, предположитъ, оно состоитъ въ какихъ-либо опредѣленіяхъ, доступныхъ для мысли, пусть они даже и не поддаются точному выраженію; но полное описаніе того, что такое вещь, т. е. содержаніе вещи, еще не объясняетъ того

[1]) Ps. 134—5 (Pr. g. 133—4).

какъ вещь можетъ существовать, т. е. основу ея существованія [1]). Отсюда, пытаясь проникнуть нашею мыслью въ существо души, мы встрѣчаемся съ неодолимою трудностью, именно: что̀ такое мы, намъ хорошо извѣстно, и ничто изъ качественнаго содержанія нашего духовнаго существа не ускользаетъ отъ нашего пониманія, но какъ все это можетъ быть, т. е. какова основа нашего собственнаго существованія, это недоступно для нашего изслѣдованія, иначе говоря,— cognitio rei, т. е. сформировавшаяся уже и сознающая сама себя душа, какъ уже раньше говорилось, вполнѣ доступна для нашего познанія, но cognitio circa rem, которое въ данномъ случаѣ относится къ тому, въ чемъ основа нашего существованія и дальнѣйшаго развитія, для насъ темно [2]). Если мы попытаемся все содержаніе уже развитой нашей душевной жизни свести къ нѣкоторому первичному качеству, и въ послѣднемъ захэтимъ видѣть существо души, прежде чѣмъ она чрезъ взаимодѣйствіе съ внѣшнимъ міромъ сдѣлаетъ первые шаги своего развитія, то ясно, что эта ея первоначальная природа лежитъ за предѣлами всякаго возможнаго самопознанія. Мы знаемъ объ этой природѣ только то, что она должна быть достаточнымъ и необходимымъ зерномъ позднѣйшаго развитія, и все, что внѣшнія возбужденія могутъ изъ нея извлечь, должно быть въ ней же предобразовано. Отсюда, если одинъ взглядъ обозначаетъ природу души какъ неизвѣстное качество, которому на внѣшнія возбужденія свойственно отвѣчать представленіями, чувствованіями и стремленіями, а другой говоритъ о ней, что она въ себѣ самой и потенціально есть то, чѣмъ является въ своемъ развитіи и актуально, то это—только различныя выраженія для того общаго и необходимаго факта, что до первичной природы души если мы и можемъ доходить, то только однимъ путемъ—путемъ обратнаго заключенія изъ тѣхъ вторичныхъ свойствъ, которыя раскрываетъ она въ

[1]) Ps. 145—6 (Pr. g. 145).
[2]) Ps. 148—9 (Pr. g. 147—8).

теченіе своего развитія [1]). Однако и на этомъ пути мы не можемъ дойти до чего-либо достовѣрно-яснаго [2]).

Съ этими разсужденіями непосредственно связанъ вопросъ о субстанціальности души. Признаетъ-ли Лотце душу субстанціей? Ученіе его въ данномъ случаѣ отражаетъ на себѣ черты неопредѣленности его ученія о субстанціи вообще [3]), однако нельзя сказать, чтобы оно не могло быть сведено въ концѣ концовъ къ нѣкоторымъ положеніямъ, которыя философъ проводитъ безъ колебанія и со всею опредѣленностью.

Прежде всего, Лотце многократно опредѣляетъ душу какъ субстанцію, почему и считается однимъ изъ главныхъ защитниковъ субстанціальности души [4]). Во 2 Mt. Лотце, утверждаетъ, какъ незыблемое положеніе, что „фактъ единства сознанія есть eo ipso и фактъ бытія единой субстанціи“ [5]). Въ M. говорится, что душа есть не только носитель своихъ состояній, но и знаетъ себя какъ такового носителя [6]). Въ томъ же духѣ говорится въ трактатѣ “Selle u. Seelenleben“ [7]), что душа есть субстратъ или субъектъ, способный порождать въ себѣ явленія духовной жизни, а въ Psych. [8]), что душа—постоянный субъектъ или неизмѣнное субстанціальное существо, изъ природы котораго вытекаютъ, какъ слѣдствія, дѣятельности представленія, чувствованія и воленія. Субстанціею обычно называетъ душу Лотце, когда говоритъ о ея взаимодѣйствіи съ тѣломъ или тѣлесной субстанціей [9]) и о ея отношеніи къ Субстанціи Абсолютной, какъ своей основѣ [10]). Это опредѣленіе души, какъ субстанціи, Лотце и вообще при знаетъ правильнымъ въ себѣ самомъ. Если, замѣчаетъ онъ, мы называемъ душу *субстанціею* и различаемъ ее отъ другихъ мыслимыхъ субстанцій тѣмъ, что приписываемъ ей

[1]) Ps. 148—9 (Pr. g. 147—8).
[2]) M. II, 156-7. [3]) Ср. Lichtenstein, 56—62; Baerwald, 10.
[4]) Ср. Baerwald, 19. [5]) 2 Mt. 481. [6]) M. I, 210.
[7]) KS. II, 18; ср. I, 239. [8]) Ps. 136-7 (Pr. g. 136).
[9]) KS. I, 172, 190, 191, 193; II, 118, 163; Ps. 73-4. (Pr. g. 68-9) и др.
[10]) 2 Mt. 153. Лотце, однако, противникъ пантеизма (M. III, 568—9; II, 454—5), и его собственный взглядъ слѣдуетъ опредѣлить какъ панэнтеистическій (M. III, 534—5; ср. Kronheim, 100; Kalweit, 79—83; Pape, 55).

способность, подъ извѣстными обстоятельствами, развивать въ себѣ феномены представленія, чувствованія и воленія, то, безъ сомнѣнія, понятіемъ субстанціи мы вполнѣ опредѣляемъ форму ея существованія, а присущими ей свойствами существенную черту ея конкретной природы, и неопредѣленнымъ остается только то, что именно должно составлять предметъ изслѣдованія, т. е. рядъ условій и способъ развитія изъ души тѣхъ феноменовъ при данныхъ обстоятельствахъ [1]).

Но, утверждая субстанціальность души, Лотце, какъ можно видѣть уже изъ вышеприведенныхъ его соображеній, признаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и ея непознаваемость какъ субстанціи—въ томъ смыслѣ, что мы не знаемъ ничего, во-первыхъ, о существѣ души до обнаруженія ея въ явленіяхъ представленія, чувства и воли, и, во-вторыхъ, о томъ способѣ, какимъ эти явленія развиваются изъ душевной субстанціи. Имя души, говоритъ Лотце, есть только „феноменологическое выраженіе“ и обозначаетъ собственно неизвѣстный субстратъ, поскольку онъ лежитъ въ основѣ психическихъ феноменовъ [2]). Душа есть неопредѣленное нѣчто, способное проявлять себя въ дѣятельностяхъ представленія, чувствованія и стремленія [3]). Но, если мы не имѣемъ возможности знать, что такое душа сама по себѣ и какова должна быть ея первоначальная природа, чтобы имѣть ей именно такія, а не иныя, способности и обнаруживаться въ такихъ, а не иныхъ, дѣйствіяхъ, то это не значитъ, по Лотце, будто мы чрезъ то мы теряемъ много такого, что представляетъ цѣнность для нашихъ изысканій, и стоимъ по отношенію къ душѣ предъ такою неразрѣшимою трудностью, которая по отношенію къ другимъ вещамъ легко устранима. Во-первыхъ, если мы жалуемся, что никогда не видимъ природы души въ себѣ самой и независимо отъ условій, вызывающихъ ея опредѣленное проявленіе, то эту жалобу мы тѣмъ болѣе должны распространить на наши представленія о всѣхъ другихъ вещахъ [4]). Во вторыхъ, мы немного и тем-

[1]) Ps. 69 (Pr. g. 64); ср. KS. III. 160-61. [2]) KS. II, 18.
[3]) Ps. 137 (Pr. g. 136). [4]) M. I, 212.

ряемъ отъ такого невѣдѣнія. Въ жизни мы думаемъ иначе, чѣмъ считаемъ необходимымъ иногда думать въ наукѣ: въ жизни мы увѣрены, что въ суммѣ знаній, въ настроеніи души, въ особенностяхъ характера и въ своеобразномъ взаимодѣйствіи этихъ элементовъ мы имѣемъ предъ собою полную личность другого человѣка, и разъ наше познаніе проникло этотъ внутренній составъ, мы уже не думаемъ, чтобы наше проникновеніе въ глубочайшее существо человѣка могло быть еще большимъ, если будетъ показано, что такое человѣкъ въ себѣ самомъ до начала развитія его внутренней жизни или внѣ результатовъ этого развитія; намъ кажется теперь, что истинное существо души лежитъ въ томъ, чѣмъ она сдѣлалась въ своемъ развитіи, и какъ въ распустившемся и цвѣтущемъ растеніи мы отнюдь не видимъ чего-то меньшаго по сравненію съ однообразнымъ и безформеннымъ зерномъ, изъ котораго оно произошло, также точно и представленія нашей мысли, а равно чувства и стремленія, вызывающія къ себѣ самое теплое наше участіе, мы менѣе всего склонны оплакивать, какъ скудную будто бы замѣну непосредственнаго созерцанія неразвитого и первоначальнаго существа души. Если же намъ тяжело совершенно отступиться отъ исканія этого ненаходимаго, то зависитъ это уже отъ другого требованія, которое таится въ вопросѣ о сущности души. Сущность эта должна быть не только зерномъ, изъ котораго развивается и отъ котораго получаетъ свое содержаніе позднѣйшее явленіе, но и тѣмъ, что даетъ этому содержанію устойчивую дѣйствительность, что только и сообщаетъ мыслимому твердую реальность дѣйствующаго и страдающаго существа, занимающаго опредѣленное мѣсто въ мірѣ вещей, что, наконецъ, своею неизмѣнною природой связываетъ, сохраняетъ и приводитъ во взаимодѣйствіе наши внутреннія состоянія. Такимъ образомъ, оказывается, что въ существѣ души мы ищемъ не основы только для формы и содержанія внутренняго развитія, а скорѣе всего, можетъ быть, причины, которая даетъ дѣйствительность тому и другому, а вопросъ то, какой мы хотимъ рѣшить касательно

существа души, есть вопросъ о томъ, какъ это дѣлается, что самая внутренняя жизнь можетъ *быть*, какъ это удалось творящему міръ Духу образовать посреди этихъ измѣнчивыхъ явленій нѣчто неразложимое и твердое, носящее ихъ въ себѣ и дающее имъ устойчивость существованія. Этотъ вопросъ естественно не разрѣшимъ ни для какой мысли: мы никогда не откроемъ, какъ бытіе сотворено или изъ чего именно состоятъ вещи. Но вѣдь этотъ вопросъ тогда бы и имѣлъ для насъ важность, если бы наше познаніе имѣло задачею—творить міръ. Между тѣмъ назначеніе его—только постигать существующее, и оно охотно готово допустить, что все бытіе есть чудо, которое признается нами какъ фактъ, но которое никогда не можетъ быть разгадано въ способѣ своего происхожденія. Итакъ, что такое вещи, это для насъ не непостижимо, такъ какъ содержаніе свое онѣ раскрываютъ въ своемъ проявленіи, но какъ онѣ вообще могутъ быть и являться, это составляетъ общую загадку [1]).

Въ связи съ такимъ ходомъ мыслей Лотце, признавая субстанціальность души, въ своемъ пониманіи этой субстанціальности отклоняется отъ болѣе распространеннаго воззрѣнія. По Лотце, если мы въ правѣ сводить разнообразіе нашихъ дѣятельностей и внутреннихъ состояній къ одному первоначальному качеству нашего духа, то не въ правѣ, однако, выходить за предѣлы этого и искать въ нашемъ существѣ нѣкоторое реальное непреходящее зерно, которое, подобно скелету въ нашемъ тѣлѣ, сообщаетъ нашей душѣ устойчивость и твердость существованія [2]). Если же мы это дѣлаемъ, то дѣлаемъ по присущей обычному мнѣнію склонности—въ каждомъ явленіи, которое при всей измѣнчивости заставляетъ, однако, предполагать въ себѣ присутствіе постояннаго закона, причину такой послѣдовательной связи искать въ нѣкоторомъ темномъ, недоступномъ для мысли ядрѣ вещественности [3]). А такъ какъ основу существованія

[1]) M. I, 214-6; ср. Ps. 147-8 (Pr. g. 146-7); M. II, 155.
[2]) Ps. 146 (Pr. g. 145-6). [3]) M. II, 158.

и устойчивости матеріальныхъ явленій это мнѣніе обычно указываетъ въ какой-либо видимой матеріи, то отсюда образуется общая привычка—всюду искать основу реальнаго существованія въ томъ обстоятельствѣ, что къ качественному содержанію вещи привходитъ нѣкоторый носитель бытія, подобный нѣкоторой утонченной матеріи, и сообщаетъ этому содержанію свою собственную неразрушимую дѣйствительность [1]). Сюда присоединилось особое обстоятельство: въ борьбѣ съ матеріализмомъ нерѣдко о душевной субстанціи говорили такимъ образомъ, что сквозила наклонность,—общей матеріи, какъ матеріалу, изъ котораго дѣлаются вещи, противопоставлять другое вещество, изъ котораго дѣлаются души, причемъ имѣлось въ виду особое твердое и постоянное ядро внутреннихъ явленій [2]). Между тѣмъ, подобное представленіе дѣла неправильно. Существуетъ не реальное какъ таковое, т. е. какъ матеріалъ, изъ котораго создаются вещи, въ противоположность идеальному, т. е. также матеріалу, но изъ котораго происходятъ мысли, а, напротивъ существуетъ только *реальность*, т. е. извѣстный образъ существованія, состоящій въ томъ, что нѣчто является независимымъ средоточіемъ активныхъ или пассивныхъ состояній [3]). Понятію субстанціи, говоритъ, поэтому, въ другомъ мѣстѣ Лотце, я не придаю никакого другого опредѣленія, кромѣ слѣдующаго: оно обозначаетъ собою все, что способно къ дѣйствію и страданію, поскольку оно къ этому способно; такимъ образомъ, это выраженіе есть только титулъ, принадлежащій дѣйствующему существу ради его дѣятельности, но оно отнюдь не можетъ означать основы, средства или причины, изъ которыхъ эта дѣятельность является понятной [4]). Не чрезъ субстанцію существуютъ вещи, но онѣ тогда только имѣютъ реальное бытіе, когда могутъ произвести видимость нѣкоторой въ нихъ существующей субстанціи [5]).

Какъ же ближе мыслить это средоточіе активныхъ и пассивныхъ состояній? То, чему принадлежитъ эта

[1]) Ps. 146 (Pr. g. 145-6). [2]) M. II, 150.
[3]) Ps. 147 (Pr. g. 146). [4]) 2 Mt. 481-2. [5]) 1 Mt. 87; 2 Mt. 480.

форма реальнаго существованія, говоритъ Лотце, есть всегда въ концѣ концовъ идеальное, именно—то качественное содержаніе вещей, которое не непроницаемо для мысли, но можетъ исчерпываться ея опредѣленіями. Та твердая и устойчивая позиція, какая къ идеальному содержанію вещей приростаетъ будто бы только посредственно чрезъ внѣдреніе реальнаго зерна, наоборотъ, принадлежитъ этому содержанію непосредственно, и поскольку послѣднее пользуется этой позиціей, постольку оно и обозначаетъ субстанцію или реальное, а намъ внушаетъ призрачную мысль, будто бы реальность его зависитъ не отъ устойчивости его собственнаго существованія, а отъ чуждаго неразложимаго зерна внутри его [1]). Итакъ, реальность, какъ опредѣленный образъ существованія, есть наиболѣе первичное понятіе въ нашемъ мышленіи, и имя реальнаго падаетъ на всякое содержаніе, которому по какимъ-либо основаніямъ, доступнымъ или недоступнымъ для нашего изслѣдованія, принадлежитъ вотъ эта форма существованія. Но нельзя сказать, наоборотъ, что вещи имѣютъ реальность постольку, поскольку въ нихъ есть нѣчто реальное въ видѣ субстанціальнаго ядра: онѣ обладаютъ ею только благодаря своему содержанію, которое Лотце называетъ, поэтому субстанціальнымъ содержаніемъ. А такъ какъ содержаніе это выражается въ идеѣ, то дальнѣйшій выводъ отсюда тотъ, что реальность есть не что иное, какъ идея, непостижимымъ образомъ получившая форму способнаго къ дѣйствію самостоятельнаго бытія [2]). А такъ какъ, съ другой стороны идея, въ которой выражается содержаніе вещи, служитъ вмѣстѣ съ тѣмъ законодательною формою существованія послѣдней, то въ духѣ этихъ же разсужденій существо вещи полагается также и въ законѣ, по которому связываются ея состоянія или свойства, который нужно мыслить не абстрактнымъ, а осуществленнымъ въ конкретной дѣйствительности и который для каждой вещи индивидуаленъ [3]).

[1]) Ps. 147 (Pr. g. 146).
[2]) M. II, 159—60; ср. KS I, 34.
[3]) 2 Mi. 74, 76, 82—3.

Такую же реальность и субстанцію представляетъ собою и душа. Она, прежде всего, есть средоточіе активныхъ и пассивныхъ состояній. Каждая душа есть то, чѣмъ она себя предъявляетъ, т. е. въ опредѣленныхъ представленіяхъ, чувствованіяхъ и стремленіяхъ живущее единство, и поскольку она представляетъ собою въ мірѣ относительно самостоятельный центръ входящихъ и исходящихъ дѣйствій, постольку и носитъ имя субстанціи, котораго чрезъ эту именно дѣятельность она заслуживаетъ; но никогда, напротивъ, не можетъ быть съ необходимостью выведено ея положеніе въ мірѣ изъ пустого понятія субстанціи, какъ будто бы въ послѣднемъ именно и можно найти основу для образа дѣйствій души [1]).

При установкѣ понятія о душѣ, какъ субстанціи, слѣдуетъ избѣгать крайностей. Прежде всего, если для извѣстнаго круга явленій, мы ищемъ ихъ носителя, то хотя мы и должны мыслить послѣдній настолько твердымъ и самостоятельнымъ, чтобы онъ представлялъ въ себѣ самомъ прочный опорный пунктъ, однако предписывать ему непоколебимую оцѣпенѣлость совершенной неподвижности не имѣемъ никакого основанія. Напротивъ, въ такомъ случаѣ понятіе о немъ оказалось бы только непригоднымъ: заботясь односторонне о его твердости, мы сдѣлали бы этого носителя неспособнымъ выполнить болѣе существенное назначеніе – быть сосредоточіемъ исходящихъ и входящихъ дѣйствій, изъ которыхъ и состоитъ кругъ процессовъ, подлежащихъ разъясненію [2]). Только что установленное понятіе о душѣ, какъ субстанціи, избѣгаетъ этой крайности. Но избѣгая одной, не впадаетъ ли оно въ другую, лишая душу всякой устойчивости и превращая ее въ чистую дѣятельность, не опирающуюся на нѣчто, отъ нея отличное, изъ чего бы она исходила? Лотце рѣшительно отклоняетъ отъ себя подозрѣніе въ какой-либо близости къ подобному крайнему взгляду. Духъ, говоритъ онъ, нельзя приравнять къ—„мыслить“, взятому въ неопредѣленномъ накло-

[1]) 2 M. 486.
[2]) M. I, 209.

нeніи: чувствуется, что онъ долженъ быть чѣмъ то „мыслящимъ“. Тотъ субъектъ, который заявляетъ себя въ этомъ причастіи, долженъ быть правильно опредѣленъ; но, конечно, ничего не будетъ достигнуто, если этотъ субъектъ отвергнуть и поставить на его мѣсто неопредѣленное наклоненіе: „мыслить“ совершенно ничего не означаетъ, если не разумѣть подъ этимъ мышленіе мыслящаго, какъ и „дѣлать и дѣйствовать“ совершенно ничего не означаетъ, если мы, пытаясь представить себѣ этотъ актъ, опустимъ субъектъ, отъ котораго онъ исходитъ. Понятія же, ничего не обозначающія, вообще не могутъ быть пригодны для объясненія существа дѣйствительности. И Лотце заявляетъ себя прямымъ противникомъ этого „несообразнаго“ взгляда, который хочетъ видѣть сущность вещей въ одной только дѣятельности, а сущность души въ одномъ только мышленіи и поступаніи [1]).

Однако, не даетъ ли нашъ внутренній опытъ основаній въ пользу именно этого опровергаемаго взгляда? На самомъ дѣлѣ, вѣдь если измѣненія во внѣшнемъ мірѣ мы еще можемъ отнести къ порождаемому имъ въ насъ призраку, тогда какъ въ дѣйствительности измѣняются только несущественныя отношенія неизмѣнныхъ элементовъ, то все таки не можемъ мы также и возникновеніе въ насъ этого призрака признать опять за призракъ же, пусть для другого наблюдателя онъ и будетъ представлять собою только кажущуюся, а не дѣйствительную, перемѣну нашего существа. Напротивъ, наблюдающее существо дѣйствительно испытываетъ перемѣну не внѣшняго положенія, но внутренняго своего состоянія, когда, представляя, воспринимаетъ смѣну внѣшнихъ явленій и отъ одного представленія переходитъ къ другому. Поэтому, если бы намъ даже удалось удалить измѣнчивость изъ всего внѣшняго міра, она тѣмъ неизбѣжнѣе осталась бы принадлежностью существа нашей души [2]). Однако эта измѣнчивость, выясняетъ Лотце, далеко не можетъ служить основаніемъ видѣть сущность души въ одной

[1]) M. II. 160—61; ср. KS. III, 54—6, откуда видно, что Лотце въ данномъ случаѣ имѣетъ въ виду взглядъ Ульрици.

[2]) M. I, 208, ср. Ps. 154—5 (Pr. g. 154); 2 Mt. 61.

только непрерывной дѣятельности, порождающей все новые и новые процессы. Эта измѣнчивость вовсе не представляетъ лишенную всякаго плана смѣну, постоянную вереницу все новыхъ и новыхъ состояній, въ текучести которыхъ погибало бы всякое единство первоначальнаго существа [1]). Болѣе внимательное наблюденіе надъ явленіями душевной жизни показываетъ намъ, что послѣдняя далеко не обладаетъ такимъ раздольемъ измѣнчивости, какой принадлежитъ ей по разсматриваемому взгляду: мы находимъ въ ней цѣлую область постоянныхъ отношеній, какъ и въ физическихъ явленіяхъ. Всякія чувственныя впечатлѣнія, какъ бы часто они ни воспринимались, всегда возбуждаютъ одни и тѣже ощущенія: красное всегда остается краснымъ, давленіе и жаръ производятъ боль и одни и тѣже тѣлесныя потребности постоянно вызываютъ одни и тѣже стремленія. Тоже самое постоянство мы можемъ замѣтить въ законахъ, по которымъ память и воспоминаніе удерживаютъ, связываютъ и воспроизводятъ представленія. Неизмѣнными остаются, далѣе, и пріемы разсудка въ сочетаніи и обсужденіи данныхъ впечатлѣній. Всюду мы видимъ, что безчисленныя вліянія, которыхъ душа не можетъ воспринять безъ внутренней перемѣны, не нарушаютъ однако постоянства и послѣдовательности дѣйствія силъ, съ какими она обращается къ этимъ впечатлѣніямъ для ихъ обработки; силы эти пріобрѣтаютъ только больше ловкости отъ упражненія. Словомъ, послѣдовательность внутренняго развитія души столь велика по своему значенію и цѣнности, что она всегда представляетъ намъ скорѣе образъ постояннаго саморавенства, чѣмъ прогрессивнаго измѣненія [2]). Если же о душѣ нельзя сказать ни того, что она охвачена постоянною измѣнчивостью, ни того, что измѣненія ея состояній не подчинены законамъ, то отпадаетъ и то опасеніе по поводу ея измѣняемости, будто бы послѣднею уничтожается единство личности, утверждать постоянство которой въ теченіе всей нашей измѣнчивой жизни мы

[1]) M. I, 209.

[2]) M. I, 210—11.

чувствуемъ нравственную потребность. Если и допустить, что личность наша въ каждое мгновеніе можетъ быть до нѣкоторой степени другимъ и новымъ существомъ, то все же эти различные моменты—члены одного связнаго развитія, и душа каждаго момента—слѣдствіе души всѣхъ прежнихъ моментовъ [1]). „Я не знаю, заявляетъ, наконецъ, Лотце, что могло бы побудить насъ требовать отъ субстанціи, лежащей въ основѣ измѣнчивыхъ явленій, большаго, чѣмъ этотъ видъ единства ея самой съ собою; но душа представляетъ еще большее: она не только носитель своихъ состояній, но и знаетъ себя какъ такового, и поскольку она въ памяти сохраняетъ ранѣе пережитое рядомъ со впечатлѣніями настоящаго, она не только стороннему наблюдателю доставляетъ зрѣлище послѣдовательнаго ряда измѣненій, но и въ себѣ самой сводитъ различные процессы развитія своего измѣнчиваго существа въ единство болѣе высшаго значенія, чѣмъ какое можно было бы приписать безплодной косности ничѣмъ не тревожимой субстанціи“ [2]). Лотце и въ данномъ случаѣ ударяетъ на той мысли, что не субстанціальность даетъ душѣ единство, а, наоборотъ, поскольку именно душа знаетъ себя какъ таковой единый и тожественный субъектъ, постольку она есть и называется субстанція [3]). При этомъ нужно и то имѣть въ виду, что душа не изначала есть субстанція и единство, почему будто бы она и выступаетъ передъ собою въ такомъ значеніи: напротивъ, она есть субстанція и единство только тогда и въ такой мѣрѣ, какъ скоро и въ какой мѣрѣ она выступаетъ передъ собою въ такомъ значеніи, и если она постепенно дѣлаетъ это въ большей мѣрѣ и въ возрастающемъ значеніи, то ничто не препятствуетъ различать разныя ступени субстанціальности и интенсивности ея единства, которыя постепенно проходитъ она въ своемъ развитіи и изъ которыхъ послѣдней и высшей она, можетъ быть, и не достигаетъ въ теченіе всего своего земного и сверхземного существованія [4]). Если, съ другой стороны, мы

[1]) Ps. 155 (Pr. g. 154).
[2]) M. I, 210. [3]) Mt. 485.
[4]) Ibid. 489—90.

смотримъ на души какъ на творенія Божія и признаемъ ихъ вмѣстѣ съ тѣмъ едиными существами, то не думаемъ утверждать этимъ, будто бы Богъ прежде созданія ихъ нуждался въ какомъ-то твердомъ субстанціальномъ ядрѣ особаго рода, къ единству котораго Онъ потомъ присоединилъ способность къ духовной жизни, или будто бы чрезъ постоянное сохраненіе въ себѣ такого субстанціальнаго ядра душа обладаетъ способностью—быть и сознавать себя тожественнымъ пунктомъ единства для разнообразія впечатлѣній. Напротивъ, скорѣе потому именно, что душа, по непостижимой волѣ Божіей, надѣлена при созданіи этою способностью, потому она и есть единичное существо, выступаетъ, какъ таковое, въ дальнѣйшей связи вещей и должно, какъ таковое же, быть положено въ основу нашихъ попытокъ къ изъясненію этой связи [1]).

б) Душа какъ идея. Итакъ, измѣнчивость душевныхъ явленій не уничтожаетъ единства и тожества ихъ носителя. Но какъ же мыслить теперь этого носителя, если понятіе субстанціи въ распространенномъ смыслѣ, по Лотце, къ нему не приложимо? Согласно общимъ своимъ взглядамъ на реальность, Лотце, какъ уже было отмѣчено, и носителя духовной реальности также видитъ въ содержаніи и идеѣ. Поскольку измѣнчивый рядъ явленій мы должны разсматривать какъ внутренно связанный природою извѣстной вещи, постольку и сущность этой вещи мы не можемъ уже понимать какъ чистую дѣятельность, но должны искать таковую сущность въ томъ, что образуетъ связующую и законодательную силу для множества дѣйствій, страданій и противодѣйствій, т. е. въ выражаемомъ идеею содержаніи вещей [2]). Изъ содержанія, составляющаго сущность каждой души, а не изъ формальнаго только понятія простой субстанціи, вытекаютъ законы, которыми опредѣляется взаимоотношеніе отдѣльныхъ душевныхъ состояній и все развитіе души,—вообще статика и механика душевной жизни [3]). Чтобы открыть источникъ этой

[1]) KS. III, 430.
[2]) M. II, 163; KS. II, 198. [3]) KS. II, 301.

законодательно-творческой дѣятельности души, мы должны обратиться къ тому, что такое душа въ себѣ самой, т. е. къ идеѣ ея, развивающейся въ рядъ многоразличныхъ дѣятельностей, какъ своихъ естественныхъ послѣдствій [1]).

Подъ идеею же, какъ уже и ранѣе было указано, разумѣется у Лотце, прежде всего, такая форма пониманія предметовъ, которая характеризуетъ свой объектъ не какою-либо опредѣленною наличностью постоянныхъ признаковъ, не какою-либо, съ другой стороны, опредѣленною формою соединенія измѣнчивыхъ признаковъ, но единственно тѣмъ всегда тожественнымъ смысломъ, который можетъ выражаться въ неизмѣримомъ разнообразіи какъ признаковъ, такъ и формъ ихъ сочетаній. Идею человѣка, отсюда, мы получаемъ тогда, когда постигнемъ мысль, къ осуществленію которой онъ призванъ, мысль, которая не привязана ни къ какому опредѣленному ряду признаковъ, но содержитъ въ себѣ основу того, почему человѣкъ долженъ быть пространственнымъ явленіемъ, связнымъ организмомъ, вершиною животнаго царства. Но то значеніе, какое имѣетъ для насъ идея какъ форма мышленія, мы, употребляя это имя, переносимъ, затѣмъ, на обозначаемый предметъ, отмѣчая этимъ, что сущность вещи, ея полное содержаніе нужно видѣть не въ качествахъ ея или дѣйствіяхъ, а только въ томъ смыслѣ, который ею осуществляется самымъ различнымъ образомъ и въ самыхъ различныхъ формахъ [2]). Такъ понимаемая единая идея, которая внутри каждой отдѣльной души развивается въ многоразличныя дѣятельности, какъ свои естественныя послѣдствія, составляетъ и сущность души, т. е. законодательную творческую форму, лежащую въ основѣ этого развитія и придающую единство всей душевной жизни [3]).

Если, поэтому, мы хотимъ вполнѣ понять жизнь какой-либо души, то центральный пунктъ всѣхъ нитей, которыя

[1]) M. II, 157, ср. 265—6; 2 Lg. 533.
[2]) M. II, 168.
[3]) M. II, 157; 2 Lg. 533.

здѣсь переплетаются, лежитъ не въ формальномъ понятіи души, но въ специфическомъ содержаніи, которое получаетъ форму психическаго существованія и которое опредѣляетъ то, что собственно должно быть произведено при помощи представленія и ощущенія [1]). Въ чемъ же содержаніе души и ея идея? Имѣя въ виду объ этомъ сказать подробнѣе въ параграфѣ о специфическихъ особенностяхъ души человѣческой, здѣсь отмѣтимъ только, что, во первыхъ, содержаніе это не тожественно съ дѣятельностями способностей представленія, чувствованія и желанія: послѣдніе представляютъ только общую форму проявленія специфически разнороднаго содержанія душъ, и что, во вторыхъ, идея души человѣческой—этическая, опредѣляющая ея моральное предназначеніе. И если мы не можемъ смотрѣть на понятіе субстанціальности, какъ на источникъ, изъ котораго вытекаютъ высшіе законы дѣятельности и развитіе души, то на этическую идею мы можемъ такъ смотрѣть: все то, что дѣлаетъ душа, это дѣлаетъ она только въ силу долга, налагаемаго на нее высшею идеею, и если она поддерживаетъ себя,—то не постольку, поскольку она—субстанція, а поскольку самосохраненіе есть возложенная на нее обязанность [2]).

Взглядъ на душу, какъ на идею, по мнѣнію Лотце, имѣетъ преимущество предъ всякими другими взглядами, потому что заключающееся въ идеѣ содержаніе есть то, что, будучи причастно бытію и дѣйствію, предстоитъ предъ нами какъ существующее и дѣйствующее и равно далеко какъ отъ того, чтобы безсодержательно расплыться въ чистую дѣятельность, такъ и отъ того, чтобы представлять собою косное ядро, которое само никогда не пришло бы въ движеніе, а всегда лишь допускало бы его къ себѣ извнѣ [3]). Однако все же этотъ взглядъ вызываетъ нѣкоторыя недоумѣнія. Во первыхъ, тому, что мы называемъ идеею, недостаетъ, повидимому, самаго существеннаго, чтобы образовать существо вещи,

[1]) KS. I, 240.
[2]) Ps. 160 (Pr. g. 159).
[3]) M. II, 163.

именно самой реальности: идея всегда есть только мысленное содержаніе, изъ котораго нельзя усмотрѣть, какъ оно можетъ быть чѣмъ то бо́льшимъ, т. е. вещью. Но на это слѣдуетъ замѣтить, что наше представленіе о существѣ вещи заключаетъ два нераздѣльныя представленія: во первыхъ, представленіе воспроизводимаго въ мысли содержанія, которымъ одна вещь отличается отъ другихъ (essentia), и, во вторыхъ, представленіе независимой отъ насъ дѣйствительности, въ которой это содержаніе намъ противопоставлено (existentia). Въ нашей мысли оба представленія могутъ раздѣляться, но на дѣлѣ такое дѣленіе не имѣетъ совсѣмъ никакого значенія. Поэтому, если существо извѣстной реальности обозначается какъ идея, то эту идею несомнѣнно слѣдуетъ понимать не только какъ мыслимое для насъ, но и какъ независимое отъ нашей мысли, живое содержаніе [1]). Во вторыхъ, идея не имѣетъ въ себѣ достаточной тѣлесности, чтобы образовать нѣчто устойчивое, изъ чего могли бы исходить дѣйствія: идея, какъ всякое опредѣленіе существа вещи, повидимому, можетъ обозначать только совокупность свойствъ, которыми эта вещь отличается отъ другихъ, но здѣсь недостаетъ того въ собственномъ смыслѣ реальнаго субстрата, которому эти свойства присущи. Это недоумѣніе, по Лотце, имѣетъ въ основѣ своей обычную наклонность мысли—искать основу реальности въ нѣкоторомъ неразлагаемомъ для мысли ядрѣ вещественности, въ нѣкоторомъ носителѣ, который всегда остается неуловимъ для мысли, но всегда ею предполагается. Особенность нашей мысли въ томъ, что мы не вѣримъ, чтобы могло имѣть полную самобытную дѣйствительность то, что въ самомъ дѣлѣ понятно для насъ: только дойдя до нѣкотораго остатка, выяснить который для насъ уже нѣтъ никакой надежды, мы думаемъ, что въ немъ то и нашли истинно сущее, вещь, какъ нѣчто противоположное мысли и совершенно для нея недоступное, словомъ—реальное; и напротивъ, будь это реальное разрѣшимо для мысли, имѣй мы возможность и его выразить въ мысляхъ, оно опять было бы только мыслью, а не

[1]) mt. 26—7; ср. M. III, 518; 2 Mt. 74, 81.

реальностью. Если мы захотимъ это въ себѣ сущее приравнять, напр., къ качеству, то качество вѣдь должно же имѣть нѣчто такое, чему оно принадлежитъ какъ качество; если мы назовемъ эту сущность силою, то сила опять необходимо предполагаетъ своего носителя; если она будетъ признана идеею, то долженъ быть опять тотъ, кто имѣетъ или мыслитъ ее. Короче, какъ бы мы ни старались отобразить въ мысли сущность вещей, всегда мы имѣемъ дѣло только съ образомъ вещи, и всегда намъ не достаетъ твердаго, неразложимаго ядра реальности, на которомъ, или въ которомъ, или около котораго или, наконецъ, исходя изъ котораго, отдѣльныя полносодержательныя черты образа могли бы уплотниться въ устойчивое существованіе. Такого вотъ неразрѣшимаго ядра ищемъ мы въ концѣ концовъ и внутри себя самихъ, чтобы поставить отъ него въ никогда необъяснимую для насъ зависимость ясную полноту извѣстной намъ нашей духовной жизни. Но все это, по Лотце, только невѣрный способъ представленія. Вещи, какъ уже раньше было выяснено, имѣетъ реальность не постольку, по скольку въ нихъ есть ядро реальности: реальность есть содержаніе, которому принадлежитъ опредѣленная форма существованія, и вещи суть то, *что* онѣ есть, только благодаря своему содержанію; благодаря же тому, что это содержаніе способно дѣйствовать и страдать и образовать собою постоянный элементъ въ измѣнчивомъ ряду явленій, онѣ *существуютъ* реально и, какъ реальныя, отличаются отъ своего идеальнаго отобраза. Но какъ устроено то, что это содержаніе обладаетъ дѣйствительностью, способною дѣйствовать и страдать, этотъ вопросъ о механизмѣ существованія Лотце отклоняетъ, какъ вопросъ праздный и неразумный. Мы должны ограничиться тѣмъ, что реальность непосредственно и безъ всякихъ промежуточныхъ членовъ непостижимымъ для насъ образомъ связана съ тѣмъ, что составляетъ содержаніе сущаго, и что она есть таже идея, но непостижимымъ для насъ образомъ получившая форму способнаго къ дѣйствію самостоятельнаго бытія [1]).

[1]) M. II, 158—60; mt. 28—30; ср. M. III, 519—20; 2 Mt. 66, 73.

Третье недоумѣніе заключается въ томъ, что идея не имѣетъ въ себѣ черты, прежде все присущей всякому истинному бытію,—единства въ себѣ самой. На самомъ дѣлѣ, все что мы называемъ идеей, не предполагаетъ ли множественности элементовъ, которыхъ взаимное сочетаніе ею выражается? Конечно, эта множественность объединяется въ идеѣ какъ въ мысли, и такое объединеніе, дѣйствуя на нашу фантазію, производитъ нѣкоторое единое настроеніе; но вопросъ въ томъ, существуетъ ли это ощущаемое нами единство нашего состоянія какъ таковое же единство и внѣ насъ—въ отношеніяхъ тѣхъ элементовъ и является ли эта идея, какъ единая производящая и формирующая сила, во множественности послѣднихъ?

Въ виду того, что на этотъ вопросъ часто отвѣчаютъ отрицательно, нѣкоторые считаютъ болѣе правильнымъ, на мѣсто идеи, включающей въ себѣ разнообразныя тенденціи и отношенія существующаго къ иному, поставить совершенно простое первичное качество какъ сущность каждой отдѣльной вещи [1]). Въ данномъ случаѣ Лотце имѣетъ въ виду *Гербарта*, гипотезу котораго, будто бы душа есть абсолютно простая, единая въ качественномъ и количественномъ смыслѣ реальность [2]), считаетъ и произвольною и неудачною—потому прежде всего, что чисто формальные предикаты этого реальнаго существа несоединимы съ тѣми явленіями духовной жизни, для объясненія которыхъ они должны служить [3]).

[1]) M. II, 164.

[2]) Душа, учитъ Гербартъ, есть простое существо, не только безъ частей, но даже и безъ всякой множественности въ своемъ качествѣ. Она—внѣ пространства и времени. Она не имѣетъ никакихъ задатковъ и способностей—ни воспринимать, ни производить что-либо, почему она отнюдь не tabula rasa въ томъ смыслѣ, будто бы на нее могутъ дѣйствовать чуждыя впечатлѣнія; но она и не самодѣятельная изначала субстанція въ Лейбницевскомъ смыслѣ. Не имѣетъ она изначала ни представленій, ни чувствъ, ни желаній. Ничего она не знаетъ ни о себѣ, ни о другихъ вещахъ. Не заложено въ ней никакихъ формъ созерцанія и мышленія, никакихъ законовъ воли и дѣятельности, даже никакой, хотя бы отдаленной, подготовки къ нимъ. Простое *что* души всегда останется неизвѣстнымъ. Herbart, V, 108—110.

[3]) Ps. 153—4. (Pr. g. 153—4); KS. II, 179.

Вѣдь простое качество, чтобы быть вообще сущностью, должно содержать въ себѣ совершенно такую же основу дѣйствія и страданія, а также и распорядка своихъ внутреннихъ состояній, какую мы искали въ идеѣ, а въ такомъ случаѣ дѣло сводится къ одной только перемѣнѣ имени. Конечно, эта перемѣна имѣетъ, повидимому, свои преимущества, поскольку формою первокачества дается бо́льшая концентрація многообразнаго содержанія идеи, бо́льшая степень сведенія ея къ единству. Однако въ дѣйствительности выходитъ наоборотъ. Вѣдь всякое качество, а слѣдовательно и первокачество, должно необходимо обладать нѣкоторыми особенностями, присущими ея природѣ. А если такъ, то единство можетъ приличествовать ему только въ видѣ спокойнаго и неподвижнаго пребыванія его простого существа въ себѣ самомъ. Но отъ единой сущности вещи мы требуемъ большаго: она должна существовать не для того, чтобы постоянно услаждаться сама собою, но для того, чтобы будучи единою, порождать изъ себя безконечное разнообразіе явленій. А къ этому то и не способна единая сущность, мыслимая въ формѣ качества: переходъ къ другому состоянію въ ней мыслимъ только въ видѣ уничтоженія, а никакъ не измѣненія, и чѣмъ это качество проще, тѣмъ менѣе примѣнимы къ нему понятія дѣйствія и страданія, тѣмъ менѣе оно можетъ быть тою всегда себѣ равною основою, которая необходима при всякой перемѣнѣ и къ которой возвращается все на ней измѣняющееся, чтобы опять развиться изъ нея въ новой формѣ [1]).

Не болѣе благопріятна для выясненія психическихъ явленій и вторая посылка Гербартовой психологіи, сводящая всю душевную жизнь къ представленіямъ и ихъ комбинаціямъ и чрезъ то также имѣющая въ виду сохранить ея единство [2]). Безъ сомнѣнія, это интересное и смѣлое пред-

[1]) M. II, 164—6; ср. Ps. 154—5 (Pr. g. 154—5); 2 Mt. 56—60; Str. 10; 1 Mt. 87—8.

[2]) О природѣ души, по Гербарту, намъ извѣстно только то, что самосохраненіе, присущее душѣ на ряду съ другими реальностями, выражается у нея въ представленіяхъ, но именно въ *простыхъ* пред-

положеніе—считать столь различныя качественно проявленія знанія, чувства и воли за различныя только по формѣ слѣдствія единственнаго основнаго душевного факта—представленія и изъ сочетанія представленій выводить всѣ остальныя способности, какъ уже пріобрѣтенныя, между тѣмъ, какъ обычный взглядъ считаетъ ихъ изначала присущими душѣ. Однако сохраняется ли при этомъ неизмѣнность и единство полагаемаго въ основѣ психики реальнаго существа? Разъ мы говоримъ о неизмѣнности реальныхъ существъ, то уже не можемъ, прежде всего, допустить различныхъ самосохраненій, въ зависимости отъ различныхъ угрожающихъ ихъ природѣ нарушеній. Вѣдь, если нарушеніе это дѣйствительно происходитъ, то гдѣ же тогда неизмѣнность реальныхъ существъ? Если же они продолжаютъ существовать незатронутыми этими нарушеніями, то какой, во первыхъ, тогда будетъ мотивъ у нихъ къ самосохраненію, разъ нѣтъ опасности, а во вторыхъ, какъ могутъ быть между ними различія, если нарушающая обстоятельства на нихъ не производятъ никакого дѣйствія? Затѣмъ, побужденіе понимать чувства и стремленія какъ послѣдствія представленій можетъ лежать только въ желаніи сохранить единство души, которое требуетъ тожества дѣятельности. Однако возможны же въ душѣ изначала столь различныя отправленія, какъ ощущенія цвѣтовъ и тоновъ, и это однако не считается препятствіемъ для единства души. Неужели же въ томъ обстоятельствѣ, что эти отправленія входятъ въ одно общее понятіе представленій лежитъ нѣчто по существу болѣе благопріятствующее единству души, чѣмъ въ томъ обстоятельствѣ,

ставленіяхъ или ощущеніяхъ, потому что актъ самосохраненія также простъ, какъ и существо, которое себя сохраняетъ. Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, такихъ актовъ существуетъ безконечное разнообразіе: они различны постольку же, поскольку различны нарушенія, противъ которыхъ душѣ приходится охранять себя. Отсюда въ душѣ разнообразіе представленій и безконечно многоразличное сочетаніе ихъ. (Herbart, V, 110; VI, 52). Изъ простыхъ же представленій, по Гербарту, путемъ различнаго взаимоотношенія ихъ, образуются потомъ чувства и стремленія (VI, 74—6).

что она обладаетъ, при этомъ, и равно первоначальными способностями—желать и чувствовать, которыя также могутъ быть вмѣстѣ съ представленіями понимаемы какъ модификаціи общаго сознанія? [1]).

Но если идея не можетъ быть замѣнена качествомъ, въ виду отсутствія въ послѣднемъ всякаго зародыша многообразія, то, съ другой стороны, сама она, повидимому, также не можетъ быть сущностью, въ силу того, что не имѣетъ въ себѣ того единства, которое необходимо для сущности.

Для разрѣшенія этого недоумѣнія нужно вспомнить, что слово „идея“ имѣетъ двоякое значеніе: оно означаетъ, во первыхъ, содержаніе вещи, а во вторыхъ, форму мысленнаго образа, въ какой мы воспроизводимъ это содержаніе для нашего пониманія. И если идея въ послѣднемъ значеніи представляетъ собою многообразную и подвижную дѣятельность соотносящаго и сравнивающаго знанія, каковую въ этой формѣ никакъ нельзя принять за объективную сущность вещи, то напротивъ, то, что служитъ объектомъ этой мысли, можетъ быть, тѣмъ не менѣе, способно къ первобытному единству [2]). Но утверждая это, Лотце считаетъ нужнымъ оговориться: выбравъ имя идеи для обозначенія сущности вещи, онъ вовсе не раздѣляетъ того взгляда, по которому отожествляется мысль и бытіе и по которому въ вещахъ нѣтъ никакого иного содержанія, кромѣ того, какое воспроизводится нами мысленно въ формѣ идеи. Повидимому, Лотце долженъ бы быть особенно близокъ къ этому взгляду, поскольку, по метафизикѣ его, существо вещей не инородно по отношенію къ духу, тѣмъ не менѣе онъ протестуетъ противъ отожествленія мышленія и бытія, такъ какъ даже нашъ духъ и его жизнь есть нѣчто большее, чѣмъ мысль. Даже чувствованіе и желаніе, удовольствіе и неудовольствіе суть такія наши внутреннія переживанія, для которыхъ наша сознательная мысль, наблюдая ихъ, хотя и изобрѣтаетъ имена, но которыхъ различіе отъ состояній мышленія она не можетъ сдѣлать понятнымъ въ свойственныхъ ей формахъ. Тѣмъ болѣе

[1]) Ps. 155—6 (Pr. g. 155—6); ср. KS. II, 178.
[2]) M. II, 166—7.

это нужно сказать о мірѣ вещей и ихъ сущности: весьма возможно, что для цѣлаго духа не непереживаемо то, что такое суть вещи и въ чемъ ихъ смыслъ, и однако все это остается непостижимымъ для одной мысли, взятой въ обособленности. Но всегда, тѣмъ не менѣе, сущность эта выражается въ формѣ идеи [1]).

в) Безсмертіе души. Возражая противъ субстанціальности души, Кантъ возражалъ и противъ тѣхъ выводовъ, которые можно дѣлать изъ признанія этой субстанціальности. Къ такимъ выводамъ относится, между прочимъ, мысль о безсмертіи души, каковое обычно внутренно связываютъ съ ея субстанціальностью [2]). Этико-телеологическая точка зрѣнія Лотце, заявляющая себя и въ своеобразномъ пониманіи субстанціальности души, обнаруживается и въ его взглядѣ на безсмертіе. Прежде всего, какъ существованіе души до рожденія, такъ и продолженіе ея жизни по смерти не можетъ быть предметомъ человѣческаго знанія [3]). А затѣмъ, наши изслѣдованія могли убѣдить насъ только въ томъ одномъ, что на душу мы должны смотрѣть какъ на субстанціальнаго и постояннаго носителя явленій нашей внутренней жизни. Но чтобы душа, будучи постоянной субстанціей для этихъ явленій, потому самому должна обладать вѣчнымъ и неуничтожимымъ продолженіемъ своего бытія, какъ особымъ преимуществомъ своей природы,—въ вѣрности этого вывода безпристрастный умъ никогда не будетъ чувствовать себя убѣжденнымъ [4]). Во первыхъ, на томъ же основаніи пришлось бы допустить и безсмертіе души животныхъ и предсуществованіе душъ,

[1]) Ibid. 168—9.
[2]) 2 Mt. 483. [3]) M. I, 440.
[4]) Ibid. 439; ср. 2 Mt. 601. Лотце, въ частности, имѣетъ въ виду Гербарта (ср. Herb. I, 267), по которому безсмертіе обезпечено душѣ, вслѣдствіе ея неизмѣняемости, какъ субстанціи (KS. II, 185); тѣмъ болѣе не согласенъ Лотце съ Фехнеромъ, который, возражая по вопросу о безсмертіи утонченному матеріализму, думаетъ сражаться съ послѣднимъ его же оружіемъ, указывая, что неуничтожимость матеріальныхъ процессовъ вообще ведетъ къ признанію неуничтожимости, въ частности, процессовъ, которые производятъ сознаніе и служатъ его носителями. (KS. III, 415—8).

а затѣмъ, вѣдь, если мы называемъ душу субстанціей, то только въ томъ ограниченномъ значеніи, что среди міра бываній, наблюдаемаго нами, она представляетъ относительно твердый центръ входящихъ и исходящихъ дѣйствій, а не въ томъ смыслѣ, будто она есть нѣкоторый безусловный элементъ, которому обезпечена была бы вѣчная продолжительность ради его независимости. Душѣ дано въ удѣлъ только условное существованіе, которое и можетъ начаться и можетъ закончиться, если Творческая Сила, которая одна только безусловна, желаетъ ея существованія или же отнимаетъ его. Ничто, поэтому, не препятствуетъ допустить въ общемъ смертность душъ; хотя съ другой стороны, возможно и то, что существованіе души, по существу доступное прекращенію, тѣмъ не менѣе не будетъ прекращено въ теченіе міровой жизни, но это зависитъ во всякомъ случаѣ не отъ совершенства ея собственной силы [1]). Все въ мірѣ—существованіе вещей, особенности ихъ природы и принадлежащія имъ, повидимому, права—все это вмѣстѣ и равно безъизъятно есть созданіе Творческой Силы и постольку все это существуетъ вообще въ мірѣ, поскольку допускается Безконечнымъ для осуществленія своей воли: только тѣми правами обладаетъ каждое созданіе, какія даетъ ему эта творческая воля, и всѣ дѣйствія и судьбы его, повидимому, направляющіяся съ самостоятельною необходимостью, подлежатъ несомнѣнно тѣмъ законамъ, которые положены вѣчно Единымъ [2]). Если же такъ, если во всемъ конечномъ мы должны видѣть твореніе Вѣчнаго, то судьба каждаго отдѣльнаго созданія можетъ быть только такою, какая предназначается ему смысломъ міроздания. Все будетъ существовать вѣчно, что по своей цѣнности и по своему смыслу должно быть постояннымъ членомъ мірового порядка, и напротивъ погибнетъ все то, чему недостаетъ этой поддерживающей цѣнности [3]). И каждая душа обладаетъ только тою степенью реальности, какая принадлежитъ ей по значенію ея въ міровомъ цѣломъ: она—не абсолютно

[1]) ps. 70; Ps. 164 (Pr. g. 163—4); ср. KS. III, 430. [2]) M. I, 438.
[3]) Ibid. 440; 2 Mt. 487.

реальное существо, чтобы могла требовать безсмертія по праву природы, а должна ожидать опредѣленія судьбы своей только отъ этическаго міропорядка [1]. Если въ развитіи духовной жизни реализировано содержаніе столь высокой цѣнности, что оно заслуживаетъ быть сохраненнымъ навсегда въ міровомъ цѣломъ, то мы можемъ вѣрить, что оно будетъ сохранено; если же въ душѣ нѣтъ ничего, что было бы достойно индивидуальнаго безсмертія, то у насъ уже нѣтъ основанія для такой вѣры [2]. Но утверждая, что мы не можемъ отыскать никакого другого высшаго закона судебъ своихъ, кромѣ этого общаго идеалистическаго убѣжденія, Лотце оговаривается, вмѣстѣ съ тѣмъ, что примѣненіе этого закона, однако, не въ нашихъ человѣческихъ рукахъ: вѣдь не дерзнемъ же мы измѣрять, опредѣлять и судить, какое именно духовное развитіе, благодаря вѣчному значенію, до котораго оно возвысилось, снискало себѣ безсмертіе, и какому другому, напротивъ, въ немъ отказано, потому что мы не знаемъ точно ни достоинствъ, которыя одному существу давали бы право на вѣчное существованіе, ни недостатковъ, которые у другого это право отнимали бы [3]. Конечно, если бы мы стояли въ творческомъ центрѣ міра и вполнѣ прозрѣли бы мысль, изъ которой онъ произошелъ,—мы могли бы путемъ обратнаго заключенія отъ этой мысли предсказать судьбы отдѣльныхъ созданій, призванныхъ къ ея осуществленію; но дѣло въ томъ, что мы стоимъ только на своей человѣческой точкѣ зрѣнія, а она ставитъ насъ лицомъ къ лицу

[1] KS. II, 198.

[2] Ps. 164 (Pr. g. 164). Можно думать, что на такомъ убѣжденіи Лотце отразился взглядъ его учителя Вейссе, который считаетъ личное безсмертіе, съ одной стороны, слѣдствіемъ свободной дѣятельности индивидуума, а съ другой, даромъ божественной благодати: оно—не свойство, присущее разумнымъ существамъ самимъ по себѣ, въ силу ихъ личности, а идеалъ, достиженіе котораго обусловливается ихъ нравственною высотою (Chr. Weisse. D. phil. Geheimlehre v. d. Unsterblichkeit, Dresd. 1834, 91, ср. 54—5; Psychologie u. Unsterblichkeitslehre, Lpz. 1869, 262—3; ср. 253—71 Phil. Dogmatik; Lpz. 1860; II, 357—62).

[3] M. I. 439—40; 2 Mt. 487; ср. Ps. 164 (Pr. g. 164); ps. 74.

только съ сотвореннымъ, а не съ Творцомъ и его намѣреніями [1]), почему и должны по данному вопросу удовольствоваться только вѣрою, что съ каждымъ существомъ будетъ то, на что оно имѣетъ право [2]).

§ 6.

О способностяхъ души.

а) Общее опредѣленіе. Единственнымъ путемъ къ рѣшенію вопроса о природѣ души по ея существу служитъ только возможно полное обозрѣніе того, что дано во внутреннемъ опытѣ, потому что иного способа заглянуть въ существо души, кромѣ обратныхъ заключеній изъ наблюдаемыхъ фактовъ нашего сознанія, у насъ не имѣется [3]). Самымъ простымъ, хотя и очень несовершеннымъ, изъ этихъ обратныхъ заключеній является извѣстное ученіе о *душевныхъ способностяхъ*. Поскольку оно классифицируетъ душевныя явленія, однородныя связываетъ, разнородныя раздѣляетъ, оно предполагаетъ для каждой особой группы ихъ, которая по качеству природы своей отличается отъ другихъ, и особую въ душѣ способность. Этимъ оно хочетъ сказать, что хотя внѣшнія возбужденія и служатъ для каждаго душевнаго явленія основою его дѣйствительнаго возникновенія, что хотя, далѣе, они и побуждаютъ душу къ опредѣленному выбору между различными равно возможными способами ея реакціи и предуказываютъ величину, продолжительность и направленіе выступленія послѣднихъ, однако качественная форма душевныхъ проявленій вообще,—то, что существуютъ именно представленія, чувствованія и стремленія, зависитъ единственно только отъ природы души и ея способностей, а отъ внѣшнихъ возбужденій зависитъ столь же мало, сколь мало качество тона зависитъ отъ удара пальцевъ по натянутой струнѣ [4]). Если что и можно отнести на долю этихъ измѣнчивыхъ внѣшнихъ возбужденій, то развѣ только тѣ меньшія различія, которыми раз-

[1] M. I, 438—9. [2] Ibid. 440. [3] M. I, 188.

[4] Ps. 149 (Pr. g. 148); ср. M. I, 207.

нятся внутри каждаго круга принадлежащія къ нему душевныя явленія, не въ ущербъ однако своему общему сходству. И такъ, сколько наблюденіе покажетъ намъ несводимыхъ другъ на друга группъ явленій, столько же мы должны предположить и отдѣльныхъ душевныхъ способностей; при этомъ, мы остаемся въ убѣжденіи, что онѣ не внѣдрѣны въ природу души одна подлѣ другой какъ безсвязное множество задатковъ, но что между ними находится сродство, благодаря которому онѣ, какъ различныя выраженія одного и того же существа, согласно входятъ въ цѣлое его разумнаго развитія [1]).

При такомъ пониманіи душевныхъ способностей, допущеніе ихъ, каково бы ни было ихъ число, не противорѣчитъ единству души, потому что онѣ въ собственномъ смыслѣ не просто присущи душѣ, взятой обособленно, но принадлежатъ ей лишь подъ условіемъ возможности съ ея стороны, получать извѣстныя возбужденія извнѣ,—вслѣдствіе чего, сообразно съ измѣнчивостью внѣшнихъ условій, постоянная по существу душа проявляетъ себя въ различныхъ формахъ. Конечно, о способностяхъ души часто говорятъ такъ, какъ будто бы онѣ представляли собою въ душѣ уже готовыя, ожидающія только предмета, который онѣ должны охватить, силы, дѣятельность которыхъ, подобно дѣятельности физическихъ силъ, напр., тяжести, мыслится постоянно протекающею и только, при недостаткѣ случая проявить себя въ извѣстномъ дѣйствіи, кажется иногда скрытою. Вообще смотрятъ на эти способности какъ на орудія, съ которыми мы выступаемъ навстрѣчу объектамъ, чтобы постигнуть ихъ или преобразовать. Въ дѣйствительности же въ основѣ теоріи способностей можетъ лежать только та мысль, что всякое реальное дѣйствіе вообще предполагаетъ свою возможность, причемъ, однако, совершенно остается нерѣшеннымъ, опирается ли проявленіе души въ извѣстномъ актѣ также и на особыя орудія, которыми она можетъ съ опредѣленною явною тенденціею пользоваться [2]).

[1]) M. I, 189.
[2]) KS. II, 169; Ps. 150 (Pr. g. 150).

Способности души суть не что иное, какъ спокойныя возможности, которыя въ специфической природѣ души лежатъ еще нераздѣльно и означаютъ собою только то, что душа должна дѣлать, если она получаетъ опредѣленное возбужденіе [1]), и на нихъ слѣдуетъ смотрѣть, съ другой стороны, лишь какъ на различныя выраженія единой и всегда себѣ равной природы души, вызванныя у нея только взаимодѣйствіемъ, въ которое вступаетъ она съ другими элементами [2]).

Но утверждая, что разнообразіе способностей не противорѣчитъ единству души, мы должны, однако, удовлетвориться только тѣмъ, чтобы признать это разнообразіе, какъ фактъ существующій, и отказаться отъ попытки научно свести эти способности къ одному источнику. Требованіе—смотрѣть на всѣ проявленія существа, какъ на различныя слѣдствія его природы, говоритъ Лотце, слѣдуетъ признать вполнѣ справедливымъ, но мы не въ состояніи удовлетворить ему дѣйствительнымъ выполненіемъ его въ наукѣ. Конечно, разнообразныя обнаруженія души мы считаемъ не безотносительными другъ къ другу, но объединенными въ цѣлое одной природы, проявляющей себя въ послѣдовательной многосторонности. Но если для кометъ мы знаемъ законы притяженія и инерціи, какъ ту связь, которая ясно объединяетъ между собою всѣ части ихъ пути, то для души понадобился бы намъ несравненно глубже лежащій законъ, который, научилъ бы насъ понимать различныя, несравнимыя по формѣ своей дѣятельности, какъ члены одного и того же ряда развитія, и на основаніи котораго мы могли бы, напр., разъяснить, почему существо, подъ воздѣйствіемъ эѳирныхъ волнъ, видящее свѣтъ и цвѣта, необходимо должно слышать тоны, если на его органы чувствъ дѣйствуютъ сотрясенія воздуха, или почему его природа, производя подъ вліяніемъ извѣстныхъ впечатлѣній наглядныя, но безразличныя, воспріятія, должна подъ вліяніемъ другихъ впечатлѣній проявляться, по естественной послѣдовательности, въ чувствахъ удовольствія и неудовольствія.

[1]) Ps. 150—51 (Pr. g. 150). [2]) M. I. 194—5.

Едва ли нужно говорить, что эта чрезвычайная задача никогда не будетъ разрѣшена и что даже нѣтъ никакой надежды на ея возможное рѣшеніе: каждая психологія раздѣлитъ съ нами убѣжденіе въ томъ, что указанная непрерывная послѣдовательность дѣйствительно существуетъ въ природѣ души, но ни одна психологія не съумѣетъ выразить ея законъ. Вотъ почему, хотя руководящей точкой зрѣнія въ общей связи и ходѣ нашихъ изслѣдованій должно всегда считаться требованіе такого единства души, тѣмъ не менѣе при разъясненіяхъ нашихъ мы вынуждены принять различные способы проявленія души просто только какъ данные факты и тѣмъ удовлетвориться [1]).

б) Невозможность сведенія душевныхъ способностей къ одной—основной. И дѣйствительно, всѣ попытки, противопоставлявшіяся ученію о способностяхъ, оканчивались признаніемъ такого многообразія ихъ. Впрочемъ, попытки эти устанавливаютъ одну весьма важную мысль: онѣ дѣлаютъ различіе между множественностью простыхъ, равно первоначальныхъ дѣятельностей, которыя происходятъ не другъ изъ друга, а всѣ вмѣстѣ изъ одной природы души, и между тѣми высшими дѣятельностями (каковы сила сужденія и сила воображенія), которыя представляютъ не одинаково съ первыми исконное достояніе послѣдней, но возникаютъ изъ сочетанія тѣхъ простыхъ состояній и имѣютъ исторію своего развитія [2]). Разъ дѣлается такое различеніе между способностями, естественнымъ, повидимому, является провести эту мысль далѣе,—такъ чтобы остался одинъ первоначальный способъ обнаруженія души, изъ котораго, какъ изъ общаго корня, выростали бы всѣ остальныя способности. На самомъ дѣлѣ, не подобны ли послѣднія листьямъ, цвѣтамъ и плодамъ, которые, будучи всѣ порожденіемъ одной и той же растительной силы, различіемъ своихъ формъ обязаны отчасти разнообразію внѣшнихъ возбужденій, отчасти же благопріятному стеченію обстоятельствъ, каковое дозволяетъ высшему порожденію брать исходнымъ пунктомъ своего развитія вершину

[1]) M. l. 195-7. [2]) Ibid. 197-9.

ближайшаго къ нему низшаго? На этотъ вопросъ прежняя психологія отвѣчала отрицательно: она полагала прежде всего, что чувство и воля содержатъ въ себѣ особые элементы, которые не вытекаютъ ни изъ природы представленія, ни изъ общаго характера сознанія,—въ послѣднемъ то и другая, какъ и представленіе, имѣютъ общее участіе,—почему и должны быть признаны, наряду со способностью представленія, также за первоначальныя способности. И новѣйшимъ взглядамъ, говоритъ Лотце, не удалось опровергнуть основаній, которыя побуждаютъ признать эту троичность первоспособностей. Конечно, мы не думаемъ утверждать, продолжаетъ онъ, что представленіе, чувство и воля, возникая какъ три независимые ряда развитія съ особыми корнями, раздѣлялись и въ глубинѣ души и, каждый выростая самъ по себѣ, только своими послѣдними развѣтвленіями соприкасались бы для разнообразныхъ взаимодѣйствій: наблюденіе слишкомъ явно показываетъ намъ, что чувства удовольствія и неудовольствія вызываются представленіями, а сами служатъ основою для развитія положительныхъ и отрицательныхъ стремленій. Однако эта явная зависимость вовсе еще не рѣшаетъ того, производится ли дѣйствительно послѣдующій фактъ предыдущимъ собственною силою послѣдняго, какъ полною и достаточною причиною, или же онъ только вызывается имъ, какъ поводомъ, который является дѣйственнымъ при помощи сторонней силы нѣкотораго вспомогательнаго условія, ускользающаго отъ нашего наблюденія. Точнѣйшее разъясненіе всѣхъ обстоятельствъ даннаго факта должно устранить всякое сомнѣніе на этотъ счетъ. Гдѣ намъ удастся въ данныхъ обстоятельствахъ отыскать пунктъ за пунктомъ всѣ зачатки и составныя части будущаго и притомъ подмѣтить въ этихъ зачаткахъ такое движеніе, изъ котораго впослѣдствіи сама собою должна образоваться новая форма позднѣйшаго результата, тамъ мы можемъ считать предшествующее достаточною причиною послѣдняго. Но гдѣ, наоборотъ, такой результатъ показываетъ остатокъ, который нельзя вывести изъ обусловливающихъ обстоятельствъ, но который привходитъ къ нимъ со стороны, тамъ мы должны

заключить, что указанныя обстоятельства сами по себѣ еще не содержатъ полной основы для позднѣйшаго явленія, но что, въ дополненіе къ нимъ, привзошло незамѣченное нами, внѣ ихъ лежащее условіе, которое мы должны отыскать. Примѣняя все это къ вопросу о душевныхъ способностяхъ, мы должны сказать, прежде всего, что если мы будемъ душу разсматривать только какъ представляющее существо, то, въ какое бы особенное положеніе ни пришла она при отправленіи этой своей дѣятельности, мы никогда не откроемъ въ ней достаточнаго основанія, которое принудило бы ее выйти за предѣлы этого образа ея самопроявленія и развить въ себѣ новый,—напр,, чувства удовольствія и неудовольствія. Можетъ, конечно, казаться, будто бы, напротивъ, нѣтъ ничего самоочевиднѣе того, что не примиренныя противоположности между разнообразными *представленіями,* борьба которыхъ гнететъ душу, должны возбудить въ ней *неудовольствіе* и что изъ этого должно возникнуть *стремленіе* къ какому-нибудь цѣлительному исходу; но это кажется намъ такъ лишь потому, что мы—нѣчто большее, чѣмъ только представляющія существа, и что, подъ вліяніемъ привычнаго и давняго опыта, мы упускаемъ изъ виду несомнѣнный здѣсь пробѣлъ между предшествующимъ и послѣдующимъ, требующій нѣкотораго добавочнаго условія. На самомъ дѣлѣ, вѣдь *представляющая только* душа никогда не найдетъ въ себѣ никакого основанія смотрѣть на внутреннюю свою перемѣну, будь она даже опасна для продолженія ея существованія, иначе, какъ съ тою же равнодушною энергіею наблюденія, съ какою смотритъ она на всякую другую борьбу силъ. Если бы, далѣе, пусть и изъ другихъ источниковъ, возникло рядомъ съ воспріятіемъ еще и чувствованіе, но не было бы стремленія, то *чувствующая только* душа, даже и при самой сильной боли, не могла бы опять найти въ себѣ ни основы, ни способности къ тому, чтобы перейти къ *стремленію* измѣнить свое состояніе: она страдала бы, не возбуждаясь къ хотѣнію. Поэтому, какъ представленія, воздѣйствуя на природу души, только побуждаютъ къ обнаруженію, а не порождаютъ способность чув-

ствовать удовольствіе и неудовольствіе, которая искони присуща душѣ, такъ, съ другой стороны, и чувствованія нашего сердца, каковы бы они ни были, не порождаютъ сами изъ себя стремленія, а являются только мотивами для существующей уже въ душѣ способности желанія, которую, не будь она заранѣе дана душѣ, они, конечно, не могли бы придать послѣдней. Это убѣжденіе Лотце отнюдь не считаетъ возможнымъ замѣнить какою-либо уступкою, напр., въ такомъ родѣ: конечно, могутъ сказать, извѣстное фактическое положеніе въ ходѣ представленій не есть еще само по себѣ чувство удовольствія и неудовольствія или происходящее изъ него стремленіе, но чувство и стремленіе, тѣмъ не менѣе, суть не что иное, какъ формы, подъ которыми означенное положеніе постигается сознаніемъ. Дѣло въ томъ, что эти формы суть не случайные и незначительные только придатки къ ходу представленій, но нѣчто само по себѣ цѣнное для духовной жизни: вѣдь смыслъ послѣдней состоитъ не въ томъ, чтобы въ ней всюду выступали сочетанія представленій, случайно доходящія до сознанія также и подъ тѣми формами, но именно въ томъ, что въ природѣ души нѣчто можетъ проявиться какъ чувство и стремленіе [1]).

Но утверждая наличность въ душѣ трехъ означенныхъ способностей, Лотце, какъ мы видѣли, далекъ отъ мысли раздроблять природу души на три обособленные корни ея проявленія: по его взгляду, онѣ такъ внутренно объединены въ глубинѣ души, что послѣдняя не можетъ проявить себя въ одной изъ нихъ, не проявляя вмѣстѣ и въ другихъ. Душа проявляетъ себя не по частямъ—такъ, чтобы одна изъ ея частей пробуждалась, а другія продолжали дремать: въ каждой формѣ своей дѣятельности, напротивъ, вся душа участвуетъ цѣликомъ. Уже въ представленіи она дѣйствуетъ не одною только стороною своего существа, но лишь даетъ цѣлому одностороннее выраженіе, потому что на извѣстное опредѣленное возбужденіе она можетъ отвѣчать только извѣстною опредѣленною возможностью своего проявленія.

[1]) М. I, 199-202; ср. выше стр. 75—6.

Божественная прозорливость могла бы въ каждомъ отдѣльномъ проявленіи души усмотрѣть какъ присутствіе всей ея природы, такъ и ту необходимость, по которой она при другихъ условіяхъ должна проявляться въ другихъ формахъ дѣятельности; нашему же человѣческому познанію не остается ничего другого, какъ исчерпывать эту полноту постепенно и не забывать, что тамъ, гдѣ мы видимъ множество способностей, въ природѣ души лежитъ, какъ ихъ основа, только единство ея существа. Впрочемъ, Лотце далекъ также отъ мысли считать это предположеніе различныхъ способностей исключительно за уступку слабости человѣческаго познанія; напротивъ, оно въ извѣстномъ смыслѣ соотвѣтствуетъ и существу вещей,—именно, если мы будемъ разсуждать съ телеологической точки зрѣнія, всюду проводимой нашимъ философомъ: съ этой точки зрѣнія, таже божественная прозорливость яснѣе, чѣмъ мы, усмотрѣла бы въ разумномъ смыслѣ всей душевной жизни, въ ея идеѣ, основу того, почему чувство не вытекаетъ съ необходимостью изъ представленія, какъ своей причины, а представляетъ самостоятельное, наряду съ нимъ, обнаруженіе души, которое можетъ выступить и одновременно съ представленіемъ и послѣ него [1]).

в) Критика теоріи Гербарта. Всякая психологическая теорія, по Лотце, заканчиваетъ признаніемъ множества несводимыхъ одинъ на другой первоначальныхъ способовъ проявленія души. Но одно ученіе, которому психологія обязана большимъ прогрессомъ, ограничиваетъ это признаніе только тѣми реакціями, какія душа развиваетъ въ себѣ чрезъ непосредственное соприкосновеніе съ внѣшними возбужденіями [2]). Это ученіе Гербарта, которому Лотце и въ данномъ случаѣ оказываетъ особое вниманіе. По Гербарту, говоритъ нашъ философъ, самосохраненія души состоятъ въ представленіяхъ, которыя или прямо вызываются взаимодѣйствіемъ души съ другими реальными существами, или же, разъ возникнувъ, продолжаютъ въ ней

[1]) M. I, 202-3; ср. II, 265.

[2]) M. I, 203-4.

по закону инерціи безконечное существованіе, входя въ конфликтъ или въ связь другъ съ другомъ. Всѣ остальные феномены духовной жизни происходятъ только изъ этого сцѣпленія представленій по чисто механическимъ законамъ, вовсе не имѣя никакого отношенія къ существу души [1]): однажды произведя изъ своей природы первоначальный матеріалъ—міръ ощущеній или представленій, она уже прекращаетъ свою дѣятельность, предоставляя эти свои порожденія самимъ себѣ и общимъ законамъ ихъ взаимодѣйствія; она является, такимъ образомъ, только ареною для того, что происходитъ между ощущеніями и представленіями,—ареною, которая, правда, все случающееся на ней сопровождаетъ сознаніемъ, однако не оказываетъ на него никакого другого вліянія, кромѣ охватыванія и удерживанія въ связи, т. е. представляетъ собою нѣчто вродѣ рамы для картины [2]). Прежде всего, по убѣжденію Лотце, утвержденіе Гербарта, будто душа—существо, сохраняющее само себя въ формѣ представленія, есть отнюдь не полное, но частичное опредѣленіе, даже случайный взглядъ,—столь же частичное и случайное, какъ если бы мы, напр., сказали, будто душа есть существо, подъ воздѣйствіемъ эѳирныхъ волнъ видящее цвѣта. Мы никогда не могли бы изъ этого послѣдняго опредѣленія вывести необходимости того, что тоже самое существо подъ воздѣйствіемъ воздушныхъ волнъ должно слышать звуки, и однако мы не сомнѣвались бы, что въ единствѣ его природы лежитъ послѣдовательность, по которой на это второе раздраженіе не можетъ быть иной реакціи, какъ скорое на первое отвѣчено указанною первою реакціею. Точно также никогда мы изъ представленія самого по себѣ не сможемъ вывести явленій чувствованія и воли: никогда они въ дѣйствительности не будутъ зависѣть *отъ* него, а только *съ* нимъ вмѣстѣ будутъ принадлежать духу въ его послѣдовательномъ развитіи. Будь полная природа духа постижима въ своемъ исчерпывающемъ выраженіи, мы могли

[1]) KS. II, 179; ср. Herbart, V, 108-10; VI, 52.

[2]) M. I, 204; ср. Str. 11; 2 Mt. 534.

бы съ нея и начинать, какъ съ высшей основы объясненія; но такъ какъ этого нѣтъ, то мы должны начать ступенью ниже,—тамъ, гдѣ различныя формы ея дѣятельности уже раздѣлились. Каждую изъ нихъ мы должны раскрывать независимо отъ другой и на мѣсто выведенія ихъ другъ изъ друга поставить изслѣдованіе ихъ взаимодѣйствій [1]). И Гербартъ, предлагая свою теорію, въ дѣйствительности не можетъ, однако, вывести изъ своихъ началъ ни чувствованій, ни стремленій, чѣмъ невольно признаетъ справедливость теоріи трехъ душевныхъ способностей. Если, говоритъ онъ, представленіе стоитъ неподвижно въ сознаніи, то есть разница, собственною-ли силою оно сохраняетъ равновѣсіе съ другими тѣснящими его представленіями, или же оно сохраняетъ таковое потому только, что на немъ уравновѣшивается борьба другихъ, пришедшихъ во взаимное столкновеніе, представленій. Хотя самое содержаніе представленія въ томъ и другомъ случаѣ не измѣняется, однако стѣсненное положеніе представленія, когда оно сдавлено другими, борющимися, особымъ образомъ отмѣчается въ сознаніи: по Гербарту, такое положеніе и можно обозначить именемъ связаннаго съ представленіемъ чувствованія. Если представленіе не стоитъ неподвижно, а восходитъ къ болѣе ясному сознанію, то нужно различать, предоставлено ли оно въ этомъ случаѣ самому себѣ или же борется съ другими, оказывая имъ сопротивленіе: непрерывные переходы изъ одного душевнаго состоянія въ другое, отличительнымъ признакомъ которыхъ является такое выступленіе представленія противъ другихъ, его стѣсняющихъ, по Гербарту, нельзя назвать другимъ именемъ, кромѣ желанія [2]). Лотце же находитъ, что здѣсь, напротивъ, нужны какія нибудь другія имена, потому что ни первое не есть чувство, ни второе—желаніе. Оба случая ближе всего наводятъ только на ту мысль, что стѣсненное положеніе, въ которомъ находится одно представленіе, *для него*, если мы хотимъ его олицетворить и придать

[1]) Str. 11-2.

[2]) KS II, 179 Лотце въ данномъ случаѣ сокращенно передаетъ ученіе Гербарта, изложенное у послѣдняго болѣе подробно въ VI, 75—6.

ему способность чувствованія, непріятно: но, почему индивидуальная *душа* это принимаетъ къ сердцу и имѣетъ объ этомъ чувство, чрезъ то не дѣлается яснѣе: за то мы вполнѣ ясно видимъ, что въ существѣ души нужно предположить еще другую, совершенно отличную отъ способности представленія, воспріимчивость, чтобы понять, почему она отъ стѣсненнаго положенія своихъ представленій испытываетъ также и чувство. Пожалуй, такое объясненіе могло бы имѣть значеніе какъ указаніе фактическихъ условій, которыя предшествуютъ каждому чувству, однако и это не вездѣ приложимо, напр., непонятно, почему чувство боли отъ укола иглы должно зависѣть отъ стѣсненнаго положенія представленій. Если, далѣе, убѣжденіе, что луна —причина показывающагося на горизонтѣ просвѣта, постепенно прогоняетъ предшествующій страхъ отъ пожара, то все же непонятно, какъ это должно сдѣлаться стремленіемъ нашего я; ничуть не болѣе можно приписывать движеніе и импульсъ и самому восходящему представленію. Подобныя дедукціи не только не достигаютъ своей цѣли, но и образуютъ еще худую привычку—подтасовывать субъекты, о которыхъ ставятся вопросы, и отвѣты на то, о чемъ мы собственно и не спрашиваемъ, считать отвѣтами на наши вопросы. Это же нужно сказать и въ отношеніи къ различнымъ ступенямъ развитія въ жизни представленій [1]).

Невѣрна и общая мысль указанной посылки Гербарта, будто бы творческая дѣятельность души проявляется только первоначально—въ созданіи основныхъ элементовъ душевной жизни, изъ чисто механическаго сочетанія которыхъ, безъ участія самой души, якобы образуются всѣ дальнѣйшія ея проявленія. Нельзя представлять дѣло такъ, будто бы душа только однажды произвела элементы психики и затѣмъ предоставила имъ свободу, подобно тому какъ земля произвела животныхъ, чтобы предоставить имъ въ будущемъ свободныя движенія, а самой служить только спокойною ареною для послѣднихъ: напротивъ, душа чувствуетъ

[1]) KS. II, 180.

каждый шагъ, который производится въ ней теченіемъ представленій, и, возбуждаемая имъ, выступаетъ самодѣятельно то тамъ, то здѣсь и вводитъ въ видимо предоставленный себѣ самому механизмъ этого хода новые элементы, основы которыхъ мы напрасно искали бы въ немъ одномъ [1]). По отношенію къ каждому отдѣльному изъ своихъ внутреннихъ состояній душа находится въ такомъ же положеніи, въ какомъ и противъ внѣшнихъ возбужденій: на каждое изъ нихъ она можетъ отвѣчать только такою формою своей дѣятельности, которая лежитъ въ собственномъ существѣ ея и которую нельзя вывести изъ тѣхъ состояній самихъ по себѣ, потому что въ дѣйствительности она заключается не въ нихъ однихъ. Все необходимое теченіе этихъ внутреннихъ явленій производитъ только поводы, которые единственно потому, что они воздѣйствуютъ на постоянно существующее цѣлостное существо души, извлекаютъ изъ нея новыя формы дѣйствія, которыхъ сами по себѣ они не могли бы произвести. Такимъ образомъ, развитіе души нельзя сравнивать съ развитіемъ какого-либо физическаго организма, напр., растенія. Элементы организма—самостоятельныя его части, элементы же душевной жизни—всегда только состоянія единаго существа, изъ котораго они не могутъ выступить и которое является вовсе не безразличною и безучастною почвою для ихъ теченія: эта почва, напротивъ, сама возбуждается послѣднимъ [2]). Отсюда, если въ развитіи организма результатъ, предстоящій отъ взаимодѣйствія двухъ элементовъ, вполнѣ опредѣляется общими законами природы и обстоятельствами момента, то, въ духовной жизни, напротивъ, къ каждымъ двумъ состояніямъ и къ законамъ, управляющимъ ихъ взаимодѣйствіемъ, постоянно привходитъ четвертый элементъ—природа души, которымъ существенно сообусловливается и преобразуется будущій результатъ [3]). И все это говоритъ въ пользу теоріи душевныхъ способностей. Каждое отдѣльное движеніе въ психическомъ механизмѣ представляетъ новую форму возбужденія, дѣйствующаго на единое существо души и пробуждающаго въ немъ дѣятельность то одной, то другой способности, безъ чего вышеуказанныя механическія условія не произвели бы въ безусловно простомъ существѣ души подобныхъ слѣдствій. Если бы характерное свойство души состояло дѣйствительно въ томъ, чтобы чрезъ простыя представленія сохранять себя въ первоначальномъ видѣ и если бы продукты хода представленій, обращаясь опять къ душѣ, не ударяли по другимъ струнамъ ея существа, то она никогда не дошла бы до чувства и стремленія, даже ни разу не достигла бы дѣйствительнаго сознанія: она была бы не субъектомъ, а только субстанціей, въ которой только уже для сторонняго наблюдателя было бы замѣтна основанная на природѣ субстанціи самой по себѣ закономѣрность въ смѣнѣ ея состояній [1]).

Психологія, разрабатываемая въ Гербартовскомъ духѣ, дѣлаетъ только половину дѣла, притомъ половину второстепенную, хотя и не маловажную. Она можетъ представить только общія формы, регулирующія нашу внутреннюю жизнь: законы, по которымъ наши представленія, каковы бы они ни были, возникаютъ, забываются, связываются и воспроизводятся, пути, по которымъ развиваются всѣ наши общія понятія, наши сужденія и предубѣжденія, наши ожиданія и опасенія, и которыми образуются наши настроенія, склонности и стремленія, и т. п. Это—нѣкотораго рода психическая метеорологія: какъ возникаетъ какая бы то ни было форма внутренняго облака, она можетъ показать, но какія именно формы появятся,—это зависитъ отъ случаевъ, на которые нѣтъ никакихъ правилъ. Но вѣдь этимъ отнюдь не исчерпывается психологическая задача или глубина ея предмета. Намъ изначала не только даны указанныя формы, но и самое содержаніе, которое мы благодаря всѣмъ этимъ орудіямъ даемъ нашей духовной жизни и нашему дѣйствитель-

[1]) M. I, 206. [2]) M. I, 205.
[3]) Ibid. 206.

[1]) KS II, 182—3.

ному развитію, завися въ извѣстной части своей отъ окружающаго насъ міра, имѣетъ, съ другой стороны, непосредственные свои корни въ природѣ самаго духа, именно въ прирожденныхъ ему идеяхъ. Наши логически и метафизически необходимыя основоположенія о природѣ вещей, наши эстетическія чувствованія и сознаніе этическихъ обязанностей покоятся не на чемъ иномъ, какъ на этой непосредственной глубинѣ нашей духовной природы: возбуждаемыя опытомъ, они вступаютъ въ наше сознаніе какъ первоначальныя достоянія духа и, хотя они врождены нами не въ готовомъ видѣ, не какъ сознательно предносящіеся образы, тѣмъ не менѣе глубочайшая основа ихъ—именно въ насъ, такъ что, если они и нуждаются въ возбужденіи опытомъ, то все же никогда не даются послѣднимъ. Но эта полносодержательная природа, хотя она и проявляется въ аналогичныхъ всюду формахъ представленія и чувствованія, не должна однако, въ силу этого, быть для всѣхъ родовъ душъ одною и тою же: каждое отдѣльное существо несоизмѣримо съ другимъ, и геній каждаго, хотя и раздѣляетъ съ остальными общія формы своего возможнаго обнаруженія, тѣмъ не менѣе, какъ постоянно дѣйствующій коэффиціентъ, опредѣляетъ направленіе и результатъ этого общаго орудія духовной жизни для жизни своей собственной особымъ несравнимымъ образомъ. Наконецъ, полнота духовной природы не должна, по мнѣнію Лотце, исчерпываться тѣми видами дѣятельности, которыя образуютъ предметъ нашей земной психологіи. Какъ тѣло дано намъ въ качествѣ системы средствъ, разсчитанныхъ до мелочей на условія нашего существованія на поверхности именно нашей планеты, такъ и всѣ формы сознанія, наполняющія повседневную нашу жизнь, представляютъ собою систему органовъ души, при посредствѣ которыхъ она укореняется и возрастаетъ на этой почвѣ конечности и временности. Но это не исключаетъ возможности, что въ нѣкоторой иной жизни изъ той же глубины духа, идя навстрѣчу высшимъ задачамъ, можетъ развиться гораздо болѣе совершенная живоподвижность, можетъ быть, не нуждающаяся въ многократно опосредствованныхъ способахъ дѣйствія и

томъ окольномъ пути, которымъ наше теперешнее мышленіе вынуждено проникать въ природу вещей [1]).

г) **Преимущества и недостатки теоріи трехъ душевныхъ способностей.** Теорія трехъ основныхъ душевныхъ способностей, которой твердо держались прежніе философы, теперь, говоритъ Лотце, какъ извѣстно, попала въ немилость, — отчасти по справедливымъ основаніямъ, а отчасти также и по пренебреженію къ той вѣрной мысли, которая въ ней содержится. Вѣрная сторона этой теоріи, безъ сомнѣнія, состоитъ въ томъ, что она признаетъ и за единственную реальную основу и за основу объясненія всѣхъ вообще феноменовъ душевной жизни особое, само въ себѣ неизвѣстное, существо души. Какъ основою объясненія, она этимъ существомъ, конечно, не можетъ воспользоваться, потому что не знаетъ его, но признаніе его за реальную основу даетъ этой теоріи указаніе—стать здѣсь ближе всего на эмпирическій путь и ожидать, какія опредѣленныя реакціи соединяются съ опредѣленными возбужденіями. Если она находитъ на этомъ пути, что съ извѣстнымъ условіемъ связано опредѣленное явленіе душевной жизни, она приписываетъ для послѣдняго душѣ особую способность, т. е. она совершенно воздерживается отъ того, чтобы только изъ даннаго состоянія души и вновь привходящаго возбужденія конструировать, по какимъ-либо общимъ логическимъ или метафизическимъ правиламъ, ожидаемый результатъ, но убѣждена, что и всѣ эти условія лишь чрезъ вторичное возбужденіе собственной природы души опредѣляютъ ея дѣятельность. Отдѣльныя основныя явленія душевной жизни эта теорія считаетъ за обнаруженіе особыхъ способностей души, переходъ которыхъ отъ одной къ другой и взаимодѣйствіе возможны только благодаря тому, что онѣ основу свою имѣютъ въ единой природѣ души. Другія теоріи заблуждались, признавая необходимымъ для объясненія душевной жизни только одно основное явленіе, изъ модификацій котораго думали конструировать всю психику, — предпріятіе, столь же безнадежное, какъ

[1]) Str. 12—4.

если бы кто вздумалъ исчислить законы столкновенія тѣлъ, не зная, непроницаемы они или проницаемы. Если, напр., разсматривать множество представленій въ духѣ, то даже всѣ въ совокупности общіе принципы совершенно недостаточны, чтобы заранѣе опредѣлить, изъ какого рода сплетенія ихъ можетъ возникнуть чувствованіе: это понятно только при томъ предположеніи, что извѣстное состояніе души, поскольку оно только есть состояніе *этой* субстанціи, влечетъ за собою другія, именно вотъ эти состоянія, и такимъ образомъ, въ основѣ все, что встрѣчается въ душевной жизни, есть возбужденіе природы самой души раннѣйшими ея состояніями, но ни одно состояніе не есть слѣдствіе другого, разсматриваемаго само по себѣ и независимо отъ субъекта, въ которомъ оно происходитъ [1]).

Но теорія душевныхъ способностей имѣетъ и недостатки, изъ которыхъ Лотце выдвигаетъ два. Хотя установка трехъ основныхъ способностей — представленія, чувствованія и стремленія, которыхъ, конечно для нашего познанія никогда невозможно аналитически вывести одну изъ другой, является такимъ научнымъ пріобрѣтеніемъ, которое никогда не утратитъ своего значенія, – однако въ дальнѣйшей классификаціи не дѣлалось достаточнаго различенія между собственно способностями, ихъ пріобрѣтшими устойчивость продуктами и движеніями души, и, такимъ образомъ, для каждаго незначительнаго вторичнаго явленія, выведеніе котораго изъ высшихъ источниковъ во всякомъ случаѣ еще было бы возможнымъ, предполагалась особая способность. Недостаточно думали о томъ, что, кромѣ качественной особенности отдѣльныхъ явленій, каковую слѣдуетъ понимать какъ продуктъ особой душевной способности, есть еще извѣстныя общія формы, которымъ эти явленія должны подчиняться въ дальнѣйшемъ теченіи и которыя опредѣляются природою души вообще: надлежащее вниманіе къ этимъ формамъ, какъ конкретнымъ законамъ, сдѣлало бы не нужнымъ предположеніе нѣкоторыхъ особыхъ способностей и не такъ бы съузило

[1]) KS. II, 169—71; ср. Str. 10.

для научнаго объясненія приличествующее ему пространство [1]). Это приводитъ насъ къ другому недостатку.

Понятію душевной способности недостаетъ того, что дѣлаетъ столь плодотворнымъ средствомъ научнаго изслѣдованія понятіе дѣйствующей силы въ естествознаніи. Гдѣ физика говоритъ о силѣ, тамъ она не удовлетворяется только характеристикою формы и проявленія послѣдней, но прибавляетъ къ этому и законъ, по которому измѣняется и измѣряется величина ея дѣйствія и которымъ устанавливается внутренняя связь всегда качественно равной себѣ силы съ разнообразнѣйшими ея результатами. Понятіе душевной способности не представляетъ этихъ выгодъ. Способности душевныя суть только гипотетическіе источники въ природѣ души, изъ которыхъ вытекаетъ качество относящихся къ нимъ явленій, но онѣ нисколько не опредѣляютъ ни направленія, ни законовъ ихъ теченія. Способность представленія говоритъ только, что всѣ ея эффекты суть представленія, то же и другія способности; но нѣтъ правилъ, которыя научили бы насъ, при обсужденіи этого предмета, чему-то большему, выходящему за предѣлы этой безполезной очевидности, и по которымъ можно бы опредѣлить, какія представленія и при какихъ обстоятельствахъ возникаютъ, или что случится при встрѣчѣ многихъ проявленій одной и той же способности [2]). Конечно, и естествознаніе не вездѣ можетъ опредѣлить законы дѣйствія своихъ силъ, но и въ этихъ случаяхъ понятіе дѣйствующей силы опять даетъ ему такія преимущества, которыхъ лишено понятіе о душевныхъ способностяхъ. Дѣйствія естественныхъ силъ всегда сравнимы между собою, и, благодаря этой сравнимости, даже тогда, когда законы ихъ въ точности не извѣстны, возможно все таки изъ формы ихъ обнаруженія вывести, по крайней мѣрѣ, правдоподобное заключеніе о характерѣ и размѣрѣ того результата, какой произойдетъ изъ ихъ совокупнаго дѣйствія. Душевныя способности, на-

[1]) KS. II, 171.
[2]) M. I, 189—90; KS. II, 171—2.

противъ, являются несравнимыми другъ съ другомъ, и потому, какъ извѣстный актъ способности представленія воздѣйствуетъ на способность чувства и какъ, далѣе, послѣднее вызоветъ или подавитъ стремленія, это хотя мы и можемъ угадывать до нѣкоторой степени безъ науки, слѣдуя инстинкту нашего внутренняго опыта, но въ самомъ понятіи этихъ способностей не лежитъ ничего такого, что давало бы намъ возможность это правильное сужденіе внутренняго такта возвести до степени яснаго научнаго прозрѣнія во взаимную связь этихъ процессовъ [1]).

Наконецъ, нужно добавить еще слѣдующее. Физика съ опредѣленностью показываетъ условія, при какихъ вообще можетъ быть рѣчь о дѣятельности предполагаемыхъ силъ. Она различаетъ тѣ основныя силы, которыя мыслятся постоянно присущими массѣ и которыя какъ будто бы только поджидаютъ предмета, на каковомъ могло бы обнаружиться ихъ вліяніе, отъ выводныхъ способностей дѣйствія, которыя пріобрѣтаются матеріальнымъ элементомъ впослѣдствіи. Психологія и здѣсь стоитъ позади физики. Ни одну изъ душевныхъ способностей она не могла понимать какъ постоянную дѣятельность души: представленіе, которое ожидаетъ своего предмета, чувство, ожидающее своего колорита, воля, ожидающая своей цѣли, являлись бы до странности нелѣпыми предположеніями, и ясно было, что онѣ вообще суть только такія функціи, къ выполненію которыхъ душа и возбуждалась и дѣлалась способною чрезъ воздѣйствіе на нее опредѣленныхъ впечатлѣній, почему подъ именемъ способностей ихъ и противополагали силамъ. Но исторія ихъ проявленія изъ встрѣчи означенныхъ впечатлѣній съ природой души прослѣдована слишкомъ мало, и недостатокъ этого указанія не могъ быть возмѣщенъ ни различнаго рода классификаціями душевныхъ способностей, смотря по сравнительной общности ихъ обнаруженій,—причемъ за первоначальное признавалось нерѣдко то, что на самомъ дѣлѣ пріобрѣталось послѣдующимъ развитіемъ души,—ни неопредѣленными

[1]) M. I, 190–91.

представленіями о дремотѣ и пробужденіи различныхъ способностей. Вслѣдствіе такихъ обстоятельствъ въ психологіи терялась изъ виду собственная цѣль научнаго изысканія—изслѣдованіе причинной связи, въ силу которой каждое событіе душевной жизни шагъ за шагомъ выходитъ изъ предшествующаго ему и съ своей стороны оказываетъ вліяніе на образованіе ближайшаго момента [1]). Не давая никакого рѣшенія этой задачи, теорія душевныхъ способностей можетъ быть разсматриваема собственно какъ только первый и предварительный обзоръ фактовъ въ цѣляхъ изслѣдованія, которое уже за нимъ должно слѣдовать [2]). Изслѣдованіе это ведется по двумъ направленіямъ: или предполагаютъ объяснить эти способности, мнимыя орудія, а на самомъ дѣлѣ продукты души, сами по себѣ, и вывести ихъ изъ нераскрытой еще основы психической субстанціи, или же довольствуются указаніемъ внутренней связи ихъ по значенію, выясненіемъ разумнаго смысла въ существованіи того, способъ происхожденія чего находятъ превосходящимъ средства познанія: первое мы видимъ въ психологіи механическаго направленія, второе—въ психологіи направленія діалектическаго [3]).

§ 7.

Специфическія особенности души человѣческой.

а) **Разнородность душъ по природѣ.** Если мы разсмотримъ различныя формы, въ которыхъ обнаруживается предъ нашимъ наблюденіемъ душевная жизнь, и прибавимъ сюда еще тѣ, въ какихъ мы ее можемъ предполагать, то возникаетъ вопросъ, основывается ли это разнообразіе формъ на изначальномъ различіи душъ, или же на тѣхъ различіяхъ тѣлесной организаціи, которыя вездѣ однороднымъ по существу душамъ предуказываетъ различное направленіе въ ихъ развитіи. Душа является предъ нами какъ ощущающая,

[1]) M. I, 191–3.
[2]) M. I, 189. [3]) KS. II, 172.

чувствующая и стремящаяся, и въ этихъ трехъ своихъ проявленіяхъ, т. е. ощущеніи, чувствѣ и волѣ, природа души, повидимому, столь полно исчерпывается, что въ ней можно видѣть единственно только субъектъ таковыхъ проявленій. Но если такъ, если въ душѣ не видѣть ничего болѣе, кромѣ предрасположенія къ указаннымъ тремъ общимъ формамъ ея обнаруженія, которыя мы встрѣчаемъ во всѣхъ живыхъ существахъ, то отсюда совершенно естественно слѣдуетъ, что эта сущность душевная во всѣхъ душахъ совершенно однородна и что ея различное развитіе зависитъ только отъ различія получаемыхъ ею внѣшнихъ и внутреннихъ возбужденій: поселенное въ тѣло обезъяны, то же самое существо, которое въ человѣческомъ тѣлѣ проявляетъ себя въ видѣ человѣческой души, развивается въ душу обезъяны... Однако неосновательность этого мнѣнія не трудно видѣть [1]).

Прежде всего, нужно сказать, что виною такого неправильнаго взгляда служатъ общія понятія, коими, какъ заголовками, мы сперва обозначаемъ однородныя свойства предметовъ, которые въ отличительныхъ своихъ признакахъ остались для насъ неопредѣленными и которые въ дѣйствительности, можетъ быть, различны и по существу [2]). Мы скоро забываемъ, что имя, обозначающее общее понятіе, есть только заголовокъ, обозначающій въ различномъ общую *форму* бытія и дѣйствія; незамѣтно оно превращается въ обозначеніе изначальнаго всюду однороднаго *содержанія*, которое будто бы и составляетъ истинную сущность и изъ котораго, благодаря позже привзошедшимъ условіямъ, вырабатывается то многоразличіе видовъ, съ какимъ мы встрѣчаемся на опытѣ [3]). Въ данномъ случаѣ и психологія испытала на себѣ это превращеніе понятій. Сравнительный взглядъ на внутреннюю жизнь обнаруживаетъ у различныхъ существъ всюду однородныя формы ея обнаруженія—ощущеніе и представленіе, чувствованіе и стремленіе и всюду одинаковые законы и навыки во взаимномъ сочетаніи и взаимодѣйствіи

[1]) Ps. 135-6. (Pr. g. 134-5).
[2]) M. II, 149. [3]) M. II, 148

этихъ проявленій. Ради такой однородности, невѣдомыхъ носителей этихъ измѣняющихся явленій стали обозначать одинаковымъ именемъ: чѣмъ бы они ни были, они должны называться душами, какъ скоро они сходятся въ томъ, что облекаютъ свои внутреннія состоянія въ эти своеобразныя формы. А между тѣмъ первоначальное содержаніе, выражаемое этими отдѣльными существами на однородномъ языкѣ, можетъ быть очень различнымъ, даже почти несравнимымъ. Такимъ образомъ, слово „душа“ получило незамѣтно противоположный смыслъ: имя, обозначавшее сходное обнаруженіе внутренно различнаго, сдѣлалось именемъ, обозначающимъ внутренно-тожественное само по себѣ существо, къ которому различіе привѣшивается только въ видѣ внѣшняго придатка. Въ томъ будто бы должна состоять истинная и существенная природа этого носителя, что онъ—душа, которой присущи способности ощущенія, чувствованія и желанія, а что именно онъ долженъ ощущать, какъ чувствовать и желать, это зависитъ отъ другихъ условій—тѣлесной организаціи, жизненныхъ отношеній и т. п., каковыми и объяснялось разнообразіе въ раскрытіи совершенно однороднаго въ себѣ душевнаго существа всѣхъ созданій [1]).

Но то неопредѣленное нѣчто, которому предстоитъ ощущать, чувствовать и стремиться, должно же, чтобы имѣть возможность проявить какую-нибудь изъ этихъ дѣятельностей, существовать еще ранѣе того,—быть особымъ устойчивымъ субъектомъ, природа котораго должна опредѣляться извѣстнымъ качественнымъ содержаніемъ; указанныя различныя дѣятельности будутъ вытекать тогда изъ этого содержанія уже какъ простыя слѣдствія. Могутъ, пожалуй, возразить на это, что и въ критикуемомъ мнѣніи утверждается то же самое: душа представляется какъ субстанціальное существо, но при этомъ качественное содержаніе, составляющее природу этого существа, указывается именно въ тѣхъ намъ извѣстныхъ элементахъ—представленіи, чувствованіи и волѣ, вмѣсто того, чтобы считать ихъ слѣдствіями какого-то другого намъ неизвѣстнаго качества. Но это-то утверждать,

[1]) M. II, 149-50.

по мнѣнію Лотце, и невозможно. Душа вѣдь не постоянно проявляетъ активность въ каждой изъ указанныхъ трехъ формъ дѣятельности, а если бы и было такъ, то вся эта активность должна бы стоять въ зависимости отъ воздѣйствія внѣшнихъ возбужденій. Но чѣмъ же тогда была бы душа въ тотъ моментъ, когда она не проявляетъ себя въ дѣятельности, или тогда, когда отсутствуютъ внѣшнія возбужденія? Очевидно, и въ томъ и въ другомъ случаѣ она *не существовала бы вообще*: смѣна существованія и несуществованія, вполнѣ понятная, если считать душу результатомъ внѣшнихъ обстоятельствъ, недопустима, если считать ее за особое существо, противостоящее ихъ измѣнчивости [1]). Имя души въ обычномъ словоупотребленіи и пониманіи есть не болѣе какъ *феноменологическое выраженіе*, которое, подобно химическимъ понятіямъ кислоты или щелочи, обозначаетъ только *форму реакціи*, присущей цѣлому ряду элементовъ, въ прочихъ сторонахъ своей природы оставшихся неопредѣленными. И, продолжая это сравненіе, можно, сказать, что какъ различныя кислоты по своимъ элементамъ и инымъ свойствамъ достаточно разнятся другъ отъ друга, хотя и имѣютъ общее свойство остроты, или какъ отдѣльныя матеріи, образующія землю, во многихъ отношеніяхъ различаются другъ отъ друга, хотя свойствомъ тяжести обладаютъ всѣ, такъ и тѣ субстанціи, которыя, подъ вліяніемъ обстоятельствъ, всѣ производятъ ощущенія, чувствованія и стремленія, въ корняхъ природы своей, однако, различаются другъ отъ друга.

Выводъ отсюда прежде всего тотъ, что нѣтъ никакой необходимости утверждать тожество всѣхъ душъ и относить разнообразіе ихъ развитія на счетъ одной только тѣлесной организаціи и внѣшнихъ условій [2]), и, во-вторыхъ, тотъ, что нельзя смотрѣть на души, какъ на безсодержательныя точки опоры для пустыхъ и общихъ способностей—разума, не имѣющаго направленія, и воли, не имѣющей предмета. Какъ ни важно для души содѣйствіе тѣлесной организаціи и возбужденіе со стороны внѣшнихъ впечатлѣній, все же она не есть нѣчто, изначала лишенное своего собственнаго содержанія, но, напротивъ, въ силу этой своей первоначальной и специфической природы, она можетъ дать и тѣмъ общимъ способностямъ опредѣленную форму примѣненія. Понятіе души, слѣдовательно, нужно мыслить, какъ опредѣленное специфическимъ коэффиціентомъ, которымъ обозначается особенность извѣстнаго органическаго рода, а можетъ быть, даже и индивидуума, и который всюду заявляетъ себя и въ механическомъ теченіи душевной жизни, подчиненномъ общимъ законамъ [1]).

Изъ этихъ общихъ разсужденій Лотце понятно, въ частности, и его ученіе о специфической природѣ души человѣческой.

б) **Душа и духъ.** Многими чудесами наполненъ шаръ земной, но нѣтъ въ немъ ничего удивительнѣе человѣка [2]). Въ чемъ же зерно его величія? Можетъ быть, человѣку присуща особая способность, характерная именно для существа человѣческаго, которая выводитъ его развитіе далеко за предѣлы чисто животной дѣятельности? Или же мы должны предположить въ немъ только высшую степень развитія тѣхъ же задатковъ, которые свойственны и царству животныхъ? Сравненіе высшихъ вершинъ нашей культуры съ маловразумительными и безсвязными проявленіями окружающей насъ душевной жизни животнаго міра показываетъ такую бездну разстоянія между обѣими сферами бытія, что, повидимому, всего естественнѣе признать справедливость перваго предположенія. Поэтому еще въ древности существовалъ взглядъ, противопоставлявшій чувственной душѣ, которая приписывалась животному міру, разумный духъ какъ высшую силу, которая, составляя удѣлъ только человѣческаго рода, даетъ

[1]) Ps. 136-7. (Pr. g. 135—6).

[2]) Имѣется въ виду, очевидно, мнѣніе того же Гербарта, который гипотезу, что души человѣческія образуютъ особый родъ душъ съ задатками къ человѣческому собственно развитію, считаетъ прямо неправдоподобною. (Herbart, VI, 206).

[1]) Ps. 138-9. (Pr. g. 136-7); ср. KS. I, 237—40; M. II, 266-7; Str. 92.

[2]) M. II, 141.

высшее направленіе и способностямъ чувственнаго ощущенія и стремленія. Но это имя духа, по Лотце, несомнѣнно остается только именемъ: въ немъ, конечно, могутъ быть совмѣщены всѣ тѣ неизвѣстныя особенности, благодаря которымъ человѣческое развитіе въ своихъ успѣхахъ стоитъ столь высоко надъ всею прочею земною дѣйствительностью, однако причины этихъ успѣховъ едва ли чрезъ то дѣлаются яснѣе. Нашъ философъ считаетъ невозможнымъ вернуться опять къ тому дѣленію нашей личности, которое видитъ въ душѣ и духѣ два различныя, другъ отъ друга отрѣшимыя существа,—причемъ первое считаетъ смертнымъ дыханіемъ, преходящимъ вмѣстѣ съ тѣлеснымъ образомъ, а духъ продолжающимъ свое существованіе и за предѣлами земной жизни и направленнымъ къ высшимъ задачамъ [1]). Почему же однако не допустить подобнаго дѣленія? Прежде всего, повидимому, потому, что раздѣлялось бы то, что по существу должно быть единымъ. Однако Лотце не въ этомъ видитъ главную слабую сторону, указаннаго дѣленія: какъ бы неясно ни мыслилось всегда взаимное отношеніе между духомъ и душею, все же трудности для составленія опредѣленнаго пониманія этого взаимоотношенія не неодолимы, для иллюстраціи чего Лотце и представляетъ въ общихъ чертахъ возможную въ данномъ случаѣ теорію [2]). Важнѣе другое: это предположеніе о соединеніи въ одномъ существѣ двухъ силъ, подобно двойной звѣздѣ освѣщающимъ движеніе нашей жизни, возникаетъ вслѣдствіе того, что мы, прежде чѣмъ разсуждать о развитіи человѣка, начинаемъ съ наблюденія надъ животнымъ міромъ. Оставь мы послѣдній въ сторонѣ и начни прямо съ человѣка,—чувственная душа, какъ лишній промежуточный членъ, совсѣмъ выпала бы изъ нашихъ соображеній, и остался бы одинъ только духъ. И развѣ тѣ же самыя отправленія, какія приписываются чувственной душѣ, не могъ бы съ такою же легкостью непосредственно производить и самъ духъ съ помощью тѣхъ же составныхъ частей тѣла? Если укажутъ на затрудненія,

[1]) M. II, 141-3. [2]) M. II, 143-5.

какія могутъ возникнуть при объясненіи взаимодѣйствія между духомъ и тѣломъ, то эти затрудненія не больше тѣхъ, какія встрѣчаются при объясненіи взаимодѣйствія и между душею и тѣломъ, и вводимое для такового объясненія промежуточное звено не только не разрѣшаетъ, но даже еще болѣе усложняетъ загадку [1]).

Взглядъ, рѣзко раздѣляющій въ человѣческой психикѣ духъ и душу, какъ особыя существа, въ философской рефлексіи новаго времени не находитъ сочувствія: теперь скорѣе склонны или подъ духомъ и душею разумѣть не особыя существа, а различныя ступени или потенціи одного и того же сверхчувственнаго существа, или же превосходство духа выводить изъ высшей какой-нибудь способности, напр. разума, которымъ онъ надѣленъ и въ которомъ отказано чувственной душѣ. Первый взглядъ Лотце находитъ неяснымъ по своему смыслу; что же касается послѣдняго, то онъ, по мнѣнію нашего философа, послѣ нѣкотораго исправленія, можетъ вывести на торную дорогу. Если, слѣдуя этому взгляду, хотятъ представить дѣло такъ, что душѣ придается въ видѣ разума какая то новая способность, для которой и основанія не было раньше въ самой природѣ души, то съ такимъ представленіемъ Лотце не можетъ согласиться. Вещь по ея сущности не терпитъ никакихъ инородныхъ прибавокъ, и если кажется, что къ какому-нибудь существу привходитъ такая способность, которая отсутствуетъ у другихъ, ему подобныхъ, то это значитъ только, что послѣднія въ дѣйствительности и не были подобны первому и что таинственный стволъ его природы, къ которому должна была привиться эта способность, иной, чѣмъ въ сродныхъ существахъ, лишенныхъ этого прироста. Такъ и душа не можетъ принять добавочнаго къ своей природѣ дара въ видѣ новой способности, если бы онъ не имѣлъ раньше основанія въ этой ея природѣ, изъ которой бы или съ необходимостью долженъ былъ, или же, при наступленіи благопріятныхъ обстоятельствъ, могъ развиться.

[1]) M. II, 145—6.

Если же такъ, то мы приходимъ къ ранѣе установленному положенію, что существо и характерныя особенности души заключаются въ присущемъ ей специфическомъ содержаніи. И вмѣсто того, чтобы искать въ человѣкѣ животную душу, къ которой, какъ къ низшаго рода дичку, прививалось бы отличительное высшее влеченіе, мы, напротивъ, должны съ самаго начала видѣть въ человѣческомъ духѣ своеобразное существо, характерная природа котораго уже дѣйственна даже въ простѣйшихъ и низшихъ обнаруженіяхъ его дѣятельности, хотя въ полномъ своемъ значеніи и противоположности душѣ животныхъ она выступаетъ яснѣе уже въ послѣднихъ плодахъ своего развитія [1]). Во всякомъ случаѣ, то высшее и своеобразнѣйшее, чего достигаетъ душа въ своемъ развитіи, имѣетъ свое основаніе въ томъ, что составляетъ самое глубокое и самое первоначальное въ ея природѣ [2]). Итакъ, мы не можемъ думать, что душа человѣка по существу равна душамъ животныхъ, и тѣмъ только отличается отъ нихъ, что къ ней привходитъ добавочная высшая способность: нѣтъ, чѣмъ бы человѣкъ ни былъ, онъ долженъ быть недѣлимымъ цѣлымъ, равно какъ чѣмъ бы ни были души животныхъ, онѣ представляютъ собою живодѣйственныя, завершенныя въ себѣ, идеи, каждая будучи единою въ себѣ самой и обособленною отъ другихъ [3]).

в) **Специфическое содержаніе души человѣческой и ея отличіе отъ души животныхъ.** Но въ чемъ же специфическое содержаніе души человѣческой? Это—самый важный вопросъ въ психологіи [4]). Повидимому, существенное содержаніе души ясно обнаруживается въ томъ, чѣмъ раскрываетъ себя душа въ процессѣ своего развитія [5]). Вещи всегда суть то, чѣмъ онѣ себя заявляютъ, и потому въ высшемъ развитіи человѣка и можетъ заключаться та его особенность, которая непроходимою пропастью отдѣляетъ его отъ міра животныхъ [6]). Однако разумѣніе того, что представляетъ собою душа въ своемъ развитіи, могло бы насъ удовлетворить вполнѣ только въ

[1]) М. II, 146-7. [2]) М. II, 153.
[3]) М. II, 169. [4]) KS. II, 22. [5]) М. II, 155.
[6]) М. II, 174.

томъ случаѣ, если бы мы имѣли какое-либо ручательство за то, что въ извѣстной намъ части ея развитія раскрывается предъ нами вся глубина ея существа. Но вѣдь душа не выростаетъ въ такой наглядный и устойчивый экземпляръ, какъ растеніе, о которомъ мы знаемъ, что вся скрывавшаяся въ ея зародышѣ образовательная сила совершенно изживается отъ первыхъ ростковъ до созрѣванія сѣмянъ во всѣмъ извѣстныхъ и для безчисленныхъ индивидуумовъ однородныхъ формахъ растительности. Духовное существованіе, въ противоположность тѣлесному, не имѣетъ опредѣленнаго числа представленій, чувствованій и стремленій, которыя также образовали бы его нормальный составъ, какъ нормальный составъ тѣла ограниченъ положеннымъ числомъ членовъ: между отдѣльными элементами внутренней жизни вовсе не происходитъ такого ритмически предопредѣленнаго круговорота отправленій, какъ между органами тѣла, а если, допустимъ, происходитъ, то отнюдь не въ немъ состоитъ внутренняя жизнь, а въ той неизмѣримо разнородной и своеобразной мелодіи, въ какую эти постоянные аккорды располагаются у каждаго изъ существъ по поводу внѣшнихъ возбужденій. Впрочемъ, и эта мелодія не представляетъ еще вѣрнаго образа духовной жизни, потому что она вызывается въ душѣ внѣшними раздраженіями, между тѣмъ какъ истинная и собственнѣйшая природа души, то, чего она сама хотѣла бы, заключается не въ этой слышимой мелодіи, но въ неслышной и не связанной никакими опредѣленными интервалами формѣ, величинѣ и своеобразности той эластичности, съ какою она усвоятъ это чуждое себѣ и пріобрѣтаетъ въ немъ опредѣленный обликъ. Къ этому нужно добавить еще то, что рядъ поводовъ, возбуждающихъ душу къ самораскрытію, безконеченъ, что есть тысячи препятствій, могущихъ задержать развитіе задатковъ, которые, тѣмъ не менѣе въ ней находятся, что уже въ этой жизни насъ часто изумляетъ новизна отзвуковъ души на неновыя по существу впечатлѣнія, что, наконецъ, въ иныхъ формахъ существованія, предполагать которыя насъ заставляетъ собственный смыслъ земного развитія, могутъ обнаружиться новыя,

доселѣ намъ неизвѣстныя, способности души. Итакъ, слѣдовательно, мы не можемъ думать, будто въ духовной жизни природа ея зародыша исчерпывается сполна въ ея фактическомъ развитіи. И самаго этого развитія мы не могли бы вполнѣ понять, если бы не находили въ томъ, что̀ такое душа сама по себѣ, законодательно-творческой формулы, которая, восполняя то, чего не можетъ показать намъ опытъ, научаетъ насъ вносить смыслъ и связь и въ ту отрывочную часть развитія, которая доступна нашему наблюденію. Такимъ образомъ, вопросъ о томъ, что̀ такое душа, есть собственно вопросъ о той идеѣ, которая внутри каждой отдѣльной души развиваетъ себя въ многообразіе различныхъ дѣятельностей, какъ своихъ естественныхъ послѣдствій [1]); иначе говоря, полное содержаніе души, какъ и всякой вещи, нужно видѣть въ томъ смыслѣ, который осуществляется ею самымъ различнымъ образомъ и въ самыхъ различныхъ формахъ развитія [2]).

Какъ же ближе опредѣлить это содержаніе или идею души? Яснѣе всего Лотце отвѣчаетъ на это въ трактатѣ „Instinct„ [3]). Здѣсь, отмѣтивъ, между прочимъ, что, если по обычному мнѣнію всѣ души суть однородныя субстанціи, различающіяся только по способностямъ и силамъ, то онъ держится убѣжденія, что, напротивъ, души сами по себѣ несравнимы, тогда какъ ихъ способности и силы однородны, и что, если мы хотимъ понять жизнь какой-нибудь души, то должны выяснить то специфическое содержаніе, которое приняло эту форму психическаго существованія и которое опредѣляетъ, что̀ собственно должно быть произведено путемъ общихъ вспомогательныхъ средствъ—представленія и ощущенія,—Лотце констатируетъ вмѣстѣ съ тѣмъ, что „этого специфическаго содержанія, составляющаго собственное существо каждой отдѣльной души, мы непосредственно не знаемъ, хотя косвеннымъ телеологическимъ путемъ можетъ составить относительно его нѣкоторое убѣжденіе“. Существо души всегда должно соотвѣтствовать ея назна-

[1]) M. II, 156-7. [2]) M. II, 168. [3]) KS. I, 221-50.

ченію—ея цѣли: если можемъ мы указать высшую цѣль, господствующую надъ жизнью души, то путемъ обратного изъ нея вывода могутъ быть представлены особенности, присущія этой душѣ, какъ необходимыя для этой цѣли предварительныя условія. Какая же цѣль душевной жизни? Слѣдуя тому же телеологическому пути, мы должны центральнымъ пунктомъ развитія души человѣческой назвать моральныя идеи и на нашемъ предназначеніи къ нравственной жизни тѣмъ же методомъ обратныхъ выводовъ обосновать весь остальной строй нашей души. Такъ, должно будетъ показать, что и почему наша воля, но отнюдь не познаніе, свободно, почему, далѣе, формы познанія и основныя понятія, которымъ мы подчиняемъ связь всѣхъ вещей, суть именно таковы, каковы онѣ въ дѣйствительности, ибо мнѣніе, будто бы онѣ могутъ быть объяснены также и изъ механическаго столкновенія отдѣльныхъ представленій, какъ его результаты, представляетъ только ложную отговорку новѣйшей психологической школы. Наконецъ, въ этомъ же предназначеніи человѣческой души лежитъ основа того, почему въ ней нѣтъ такихъ инстинктовъ, которые всецѣло заполняли бы ее, какъ, напр., душу животныхъ,—именно не заложено никакихъ отдѣльныхъ доминирующихъ, навязчивыхъ идей. Ибо идея блага, которую мы во всякомъ случаѣ можемъ поставить въ параллель съ инстинктивными идеями животныхъ, не относится по содержанію своему къ опредѣленному случаю, къ опредѣленному дѣлу, а только къ постояннымъ отношеніямъ очень разнородныхъ поступковъ. Душевной жизни животныхъ, пусть мы ее въ иныхъ случаяхъ находимъ даже очень похожею на человѣческую, мы не можемъ однако поставить ту же самую цѣль моральности, и это различіе указываетъ на совершенную иную природу субстанціи, лежащей въ основѣ такихъ психическихъ явленій. Какова бы ни была внутренняя жизнь души животныхъ,—о чемъ мы ничего не знаемъ,—предназначеніе ея во всякомъ случаѣ отнюдь не этическое и не нуждается въ свободѣ выбирающей воли: оно состоитъ отчасти въ эстетической значимости ея явленій, отчасти же въ цѣляхъ, какія

она выполняетъ въ экономіи мірозданія. На это она болѣе всего разсчитана, и мѣсто совѣсти, которая, въ виду принудительности и независимости отъ произвола ея приговоровъ, можетъ быть названа высшимъ человѣческимъ инстинктомъ [1]), у животнаго занимаетъ детерминирующая инстинктивная идея, какъ таковая, которая собственно здѣсь принимаетъ форму психической жизни. Гегельянецъ сказалъ бы, что душа человѣка есть сознающая себя этическая идея, а души животныхъ суть, напротивъ, различныя сознающія себя натуральныя идеи. Какъ ни рискованно, по другимъ соображеніямъ, это выраженіе, оно обозначаетъ, тѣмъ не менѣе, одно съ достаточною ясностью, именно то, что въ душахъ людей и живоныхъ не однородными субстанціями случайно обнаруживаются разнородныя способности, но что, напротивъ, совершенно несходныя, характеризующіяся вполнѣ различнымъ содержаніемъ идеальныя существа, приняли сходную форму душевной жизни и, раскрывая ее, согласно природѣ своей, въ различныхъ направленіяхъ, проходятъ различные пути развитія, каждое сообразно своей цѣли. Какъ въ человѣкѣ предоминируетъ идея блага, такъ и въ душахъ животныхъ, можно съ полнымъ основаніемъ думать, существуютъ отдѣльныя и спеціальныя детерминаціи къ опредѣленнымъ поступкамъ, которыя для животныхъ также самопонятны, какъ для насъ самоочевидны зависящіе отъ нашего моральнаго предназначенія законы нашего познанія. Имя врожденныхъ или привсозданныхъ идей, конечно, здѣсь не цѣлесообразно, потому что предполагаетъ нѣчто, чему онѣ привсозданы, и таковымъ мы должны потомъ опять считать абстрактное душевное существо, т. е. существо, котораго дѣятельность выражается въ воспріятіи, чувствованіи, представленіи. Дѣло, напротивъ, нужно понимать совершенно обратно: не воспріимчивость и представляемость составляетъ основной характеръ душевной субстанціи, къ которой потомъ уже привсоздана детерминирующая инстинктивная идея, но содержаніе этой послѣдней или, лучше

[1]) KS. I, 238.

сказать, зачатокъ ея лежитъ въ первоначальномъ существѣ и образуетъ то его качество, которое потомъ, если существо принимаетъ форму психической жизни, должно выражаться въ видѣ инстинктивнаго представленія или идеи [1]).

Соотвѣтственно этому, понятно различіе, дѣлаемое все же иногда у Лотце между душой и духомъ: это—не что иное, какъ различіе между душею, взятою отрѣшенно отъ содержанія ея опыта, и тою же самою душею, поскольку она опытомъ жизни достигаетъ соотвѣтствующаго ея назначенію содержанія знанія, чувства и воли [2]).

Указывая основное отличіе души человѣческой отъ души животныхъ, заявляющее себя и въ деталяхъ духовнаго строя человѣка, въ тѣхъ особыхъ способностяхъ, которыя составляютъ его превосходство надъ міромъ животныхъ, Лотце считаетъ нужнымъ при этомъ оговориться, что не имѣетъ намѣренія разсужденіе о существенныхъ свойствахъ человѣка предварять далекимъ окольнымъ путемъ естественно-историческаго обзора царства животныхъ [3]). Подобная затѣя основывалась бы на философскомъ предразсудкѣ, уничтоженіе котораго для Лотце всего болѣе желательно. Только карикатурой глубокомыслія является часто повторяемое утвержденіе, будто бы невозможно совершенно познать человѣка, не обозрѣвъ раньше всѣхъ низшихъ членовъ животнаго ряда, стоять на вершинѣ котораго будто бы и составляетъ существенное значеніе бытія человѣческаго. Какое педантство—думать, будто человѣка понимаетъ только тотъ, кто прежде понялъ инфузорію, насѣкомое и лягушку! Какая дерзость сказать это въ виду тысячелѣтій человѣческой исторіи, въ продолженіи которыхъ въ страстной борьбѣ безъ сомнѣнія тысячекратно чувствовалось все значеніе человѣческаго существованія! И, уже конечно, герои, которые вели эту борьбу, сознавали себя при этомъ не главами млекопитающихъ и тѣ мыслящіе люди, чьи открытія пролагали новые пути для прогресса культуры, руководились при этомъ

[1]) KS. I, 240-42. [2]) KS. II. 498; ср. ibid. III, 264.
[3]) M. II, 71.

не думами о величинѣ разстоянія, которое въ ряду животныхъ отдѣляетъ человѣка отъ какого-нибудь пресмыкающагося. Познаніе человѣка означаетъ прежде всего познаніе его предназначенія, средствъ, которыя даны ему для достиженія послѣдняго, и противостоящихъ препятствій; если же здѣсь укажутъ, сверхъ того, на нѣкоторый интересъ сравнивать человѣка и его жизнь съ жизнью окружающихъ созданій, которыя идутъ своимъ собственнымъ путемъ, то такое соображеніе слишкомъ малой цѣны и значенія, чтобы полагать его въ основу указанныхъ—наиболѣе важныхъ [1]). Но, высказывая такой взглядъ, Лотце хочетъ выразить только ту мысль, что установленіе постепенности въ ряду твореній не можетъ считаться за преднамѣреніе природы, однако этимъ онъ вовсе не думаетъ отрицать различной цѣнности существующихъ уже типовъ, сравнимъ ли мы ихъ по большему или меньшему богатству видообразованія и членосостава, или же по высотѣ и широтѣ ихъ жизненныхъ цѣлей [2]).

Своеобразная природа каждой души идетъ навстрѣчу внѣшнимъ условіямъ, при которыхъ она развивается. Не измѣняя общихъ законовъ психическаго механизма, которымъ подлежитъ каждая душевная жизнь, эта природа, какъ всюду проникающій своимъ дѣйствіемъ специфическій коэффиціентъ, измѣняетъ однако видъ того результата, который возникаетъ изъ примѣненія тѣхъ законовъ, и этимъ путемъ образуетъ основу своеобразнаго направленія и высоты позднѣйшаго развитія. Дѣйственность этой основы безъ сомнѣнія можетъ ограничиваться препятствіями, но никакое благопріятное стеченіе обстоятельствъ не замѣнитъ ея тамъ, гдѣ она отсутствуетъ: зародыши могутъ захилѣть вездѣ, а потому и человѣческое развитіе не всюду можетъ выполнить свое назначеніе, тѣмъ не менѣе, даже и при скотскомъ одичаніи, человѣческій духъ еще сохраняетъ въ себѣ способность къ улучшенію, которая въ душѣ животнаго, и при самыхъ благопріятныхъ обстоятельствахъ, отсутствуетъ [1]).

[1]) M. II, 70—71; ср. 170—74.
[2]) M. II, 72.

То, чѣмъ одна душа отличается отъ другихъ и что именно въ интересующемъ насъ случаѣ отличаетъ душу человѣческую отъ животной, то, какъ уже было сказано, не приходитъ въ видѣ отдѣльной и обособляемой формальной составной части къ другимъ частямъ, остающимся неизмѣнными, или въ замѣну какой-либо отпадающей изъ нихъ, но представляетъ нѣчто въ родѣ особаго, трудно опредѣлимаго колорита, распространяющагося на всю картину внутренней жизни [2]). Если сравнить жизнь человѣческой души съ жизнью души животныхъ, то указанный колоритъ въ первой, имѣющей этическое предназначеніе, вообще заявляетъ себя въ томъ особомъ смыслѣ, который осуществляется при посредствѣ элементовъ душевной жизни и который всѣ частные результаты ея процессовъ облагораживаетъ тѣмъ значеніемъ, какое придается имъ, какъ выраженіямъ устойчиваго и связнаго въ себѣ самомъ жизненнаго плана. Единство, состоящее только въ томъ, что разнообразныя дѣятельности вытекаютъ, какъ равно необходимыя слѣдствія, изъ основы одной и той же природы, безъ сомнѣнія, присуще и всякой животной душѣ; но въ человѣческомъ духѣ выступаетъ, поверхъ всего этого, еще характерная черта методической работы развитія, которая собираетъ весьма многоразличныя средства для осуществленія одного,—именно образованности въ широкомъ смыслѣ, предносящейся ей въ видѣ цѣли и предназначенія [3]). Помня о предназначеніи, данномъ ей божественнымъ всемогуществомъ, взирая на него какъ на цѣль, которой должно достигнуть, душа приводитъ въ соотвѣтствующій строй свою внутреннюю жизнь, распредѣляя свои состоянія и явленія. И кто могъ бы настолько понять это предназначеніе, что сумѣлъ бы выразить его въ одной исчерпывающей формулѣ, тотъ могъ бы понять также и внутреннюю необходимость, съ какою отдѣльныя

[1]) M. II, 266-7. [2]) M. II, 267.
[3]) M. II, 268.

явленія психической жизни связаны другъ съ другомъ,— связаны не потому, что они аналитически вытекаютъ одно изъ другого, но потому, что разумный смыслъ всей жизни души приводитъ ихъ въ такую, а не иную синтетическую связь. И только объединяя это предназначеніе души въ одно понятіе съ ея природою, можно утверждать, что въ природѣ души заложена та внутренняя необходимость, съ какою послѣдовательно изъ нея вытекаютъ всѣ частные вторичные законы ея дѣятельности [1]).

Нужно сказать, что такого же взгляда на душевную жизнь держится какъ стоящее внѣ ученой школы обычное мнѣніе, такъ и та особая форма психологіи, которая охотно, подъ особымъ именемъ ученія о духѣ, отличаетъ себя отъ другихъ обработокъ этой научной области: и тамъ и здѣсь главный интересъ любознательности направленъ не на механизмъ хода духовной жизни, а на ея единую всеобъемлющую тенденцію, изъ которой, какъ согласныя между собою функціи, выводятся уже способности, дѣятельности и навыки души, и истинное существо духа ищутъ собственно въ томъ, чего онъ *хочетъ* всею своею дѣятельностью, полагая, что поняли его, если въ каждомъ изъ его многообразныхъ проявленій распознали выраженіе этого его стремленія, а въ связи всѣхъ ихъ—единство послѣдняго, т. е., говоря иначе, и здѣсь существо души полагается въ ея идеѣ [2]).

г) **Разумъ, какъ основа частныхъ отличительныхъ чертъ человѣческой психики.** Выяснивъ общую отличительную особенность души человѣческой, Лотце указываетъ детальныя отличія ея отъ души животныхъ. Основною изъ этихъ частныхъ отличающихъ человѣка чертъ служитъ *разумъ*. Если существенная специфическая особенность души человѣческой въ томъ, что она—„сознающая себя этическая идея“, что она предназначена осуществлять въ своей жизни нравственныя задачи, то главнымъ вопросомъ для человѣка долженъ быть вопросъ о цѣли жизни. Но рѣшить этотъ вопросъ человѣкъ

[1]) Str. 117.
[2]) M. II, 269-70.

можетъ только тогда, когда составитъ себѣ связный взглядъ на міровое цѣлое и на свое положеніе въ послѣднемъ [1]). А если такъ, то специфическая особенность души человѣческой необходимо предполагаетъ присутствіе въ ней специфической же способности къ составленію такого взгляда. Такою способностью является человѣческій разумъ. Разумъ, какъ уже и было указано, не представляетъ чисто познавательной или мыслительной способности: въ немъ есть и элементъ оцѣнивающаго чувства и нравственнаго побужденія. Точнѣе говоря, въ немъ и глубочайшій корень, изъ котораго исходятъ всѣ три главныя способности человѣка, и регулирующій центръ, отъ котораго онѣ получаютъ высшее, соотвѣтствующее идеѣ человѣка, направленіе своей дѣятельности. Какъ въ созданіи цѣлостнаго взгляда на міръ и положеніе въ немъ человѣка разумъ проявляетъ себя со всѣхъ трехъ сторонъ своей природы—мыслительной, эмоціональной и нравственной, такъ и въ осуществленіи вытекающей отсюда цѣли человѣческой жизни онъ выступаетъ какъ начало, нормирующее послѣднюю по всѣмъ тремъ указаннымъ сторонамъ. Такъ какъ высшее единство и нашему міросозерцанію и направленію всей нашей жизни даетъ идея безусловнаго, въ которомъ находятъ свое завершеніе и удовлетвореніе и умъ и сердце и воля, то способность разума можетъ быть опредѣлена, въ виду своей основной тенденціи, какъ способность къ познанію Безконечнаго, получая чрезъ это религіозный характеръ. Таковъ въ существѣ взглядъ Лотце на способность разума, устанавливаемый изъ снесенія всѣхъ относящихся сюда мѣстъ.

Прежде всего, разумъ является специфическою особенностью души человѣческой именно какъ *способность познавать Безконечное*. Если говоритъ Лотце, мы въ имени Безконечнаго желаемъ объединить то, что, какъ господствующій законъ и какъ предъявляющій требованія идеалъ, противостоитъ отдѣльнымъ конечнымъ формамъ существованія, то можно сказать, что способность — познавать Безконечное,

[1]) KS. III, 335.

есть отличительное дарованіе человѣческаго духа, и мы думаемъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, что эту способность не опытъ привилъ намъ и не его многообразное содержаніе своимъ нас насъ воздѣйствіемъ, но что, имѣя непосредственную основу въ природѣ нашего существа, она нуждается въ благопріятныхъ условіяхъ опыта только для своего развитія [1]).

Человѣкъ имѣетъ неуклонное стремленіе сводить многоразличіе дѣйствительнаго къ безусловной Причинѣ [2]); но наши представленія о Богѣ и божественныхъ вещахъ тогда только удовлетворяютъ насъ, когда они соотвѣтствуютъ общимъ законамъ мысли и тѣмъ истинамъ, которыя нашъ разумъ представляетъ намъ въ качествѣ обязательныхъ для каждаго предмета нашего обсужденія. Соотвѣтственно этому разумъ нашъ не можетъ полагать Безконечное ни въ какомъ либо законѣ, ни въ какой-либо идеѣ, ни въ міропорядкѣ: только въ существѣ, способномъ дѣйствовать и страдать, мы находимъ то единое, которое даетъ связь множественности конечнаго и возможность взаимодѣйствія отдѣльнымъ вещамъ, и только въ духѣ самосознающемъ, самообладающемъ и существующемъ для себя, т. е. личномъ, а не въ какой-либо субстанціи, развивающейся по слѣпому влеченію, открываемъ мы то существованіе, которое по истинѣ можетъ приличествовать Высшему [3]). Это во-первыхъ, а во-вторыхъ, такъ понимаемому Безусловному разумъ, на основаніи тѣхъ же присущихъ ему началъ мысли, прилагаетъ предикаты истины и блага, причемъ истина или то, что мы называемъ совокупностью вѣчныхъ истинъ, не создается божественнымъ всемогуществомъ, а есть только природа, способъ, вѣчный навыкъ его дѣйствія: всемогущество—не полное и ничего дѣйствительнаго не означающее понятіе, если вмѣстѣ съ нимъ не мыслится вѣчная истина какъ направленіе и образъ ея дѣйствія. Тоже, что объ истинѣ нужно сказать и о благѣ [4]), съ той только разницею, что благо въ Безусловномъ предоминируетъ предъ истиною. Если добавить къ этому, что благо въ Божествѣ мыслится какъ „вкушаемое блаженство“, т. е. обладаніе полнотою нравственныхъ идей мыслится въ немъ неразрывнымъ съ наслажденіемъ ихъ цѣнностью или съ блаженствомъ, что Богъ—живая любовь, желающая блаженства другихъ [1]), то въ такихъ чертахъ ясно заявляетъ себя сходство Безусловнаго Лотце съ личнымъ Богомъ христіанской религіи. Міръ предначертанъ этою творческою Любовью, какъ идеальное цѣлое, изъ котораго вся природа и исторія получаетъ совокупность своихъ задачъ [2]) Естественно, если, при такой точкѣ зрѣнія, Лотце ставитъ способность къ познанію Безконечнаго во внутреннюю связь съ религіозными стремленіями человѣка. На религіозную истину, по его взгляду, слѣдуетъ смотрѣть, какъ на восполненіе того образа вселенной, который человѣческій духъ въ своей земной жизни можетъ составить только въ начальномъ—по указаніямъ своего ограниченнаго опыта, но не въ завершенномъ видѣ. Всѣ стремленія духа имѣютъ одинаковое право на то, чтобы находить свое удовлетвореніе въ религіи. Не только познаніе, непрерывно связывающее отдѣльное другъ съ другомъ, требуетъ окончательнаго завершенія, которое дается ему формою мірового цѣлаго и природою безусловнаго, лежащаго въ основѣ отдѣльныхъ явленій, но и сердце требуетъ разъясненія касательно происхожденія и значенія того пестраго смѣшенія безобразнаго и прекраснаго, которое оно находитъ въ мірѣ, и моральный духъ хочетъ найти успокоеніе отъ тѣхъ противорѣчій, которыя, повидимому, въ полной силѣ заявляютъ себя между естественнымъ міропорядкомъ и нравственною справедливостью [3]).

Однако и внѣ сферы религіи мы встрѣчаемъ опыты создать такое удовлетворяющее запросамъ всего человѣка міровоззрѣніе: такіе опыты разумъ дѣлаетъ въ философіи. И въ своемъ нормальномъ движеніи къ достиженію этой цѣли разумъ исходитъ, по Лотце, изъ того же стремленія, какъ и религія,—стремленія дать удовлетвореніе высшимъ

[1]) M. II, 342; ср. Weisse, Psychol. u. U., 112.
[2]) M. III, 549–80. [3]) M. III. 579–81; ср. Str. 112.
[4]) M. III, 589–91.

[1]) M. III, 615; Str. 57. [2]) M. III, 617. [3]) r. 8- 9.

запросамъ и ума, и чувства и воли,—что вполнѣ естественно, если имѣть въ виду его не интеллектуальную только природу. Если взять прежде всего человѣческую мысль, то здѣсь дѣятельность разума видятъ въ высшемъ познавательномъ стремленіи, которое направляется къ тому, чтобы дать единство нашему міропониманію и привести къ завершенію нашъ опытъ. Дѣйствительно, говоритъ Лотце, здѣсь мы имѣемъ дѣло съ новою и особою формою соотносящаго мышленія, которая въ дѣйствительной жизни духа выступаетъ столь знаменательно, что не можетъ не быть отмѣченною [1]). Конечно, въ этомъ отношеніи разумъ родствененъ другой способности познанія—разсудку: оба они стремятся объединить многоразличное, тѣмъ не менѣе между ними большая разница, поскольку объединяющая дѣятельность разсудка ограничивается отдѣльными явленіями или группами явленій, а объединяющая дѣятельность разума стремится охватить всю дѣйствительность какъ цѣлое, поскольку разсудокъ не ставитъ себѣ вопроса ни о цѣльномъ образѣ и общей связи всего міра, ни о той общей и высшей причинѣ, въ которой найдетъ свое завершеніе рядъ устанавливаемыхъ имъ частныхъ причинъ, ни о высшемъ законѣ, на который опираются отдѣльные законы, ни о томъ безусловномъ бытіи, въ которомъ въ концѣ концовъ имѣютъ свою основу многоразличныя условныя реальности. Но всѣ эти вопросы ставятся разумомъ, который исходитъ изъ особаго ему только, но не разсудку, свойственнаго основоположенія, что совокупность дѣйствительности можетъ имѣть существованіе только какъ совершенное единство и цѣлостность [2]).

Нельзя утверждать, конечно, ни того, чтобы разумъ разрѣшалъ поставленную имъ себѣ загадку, ни того, чтобы и разсудку когда-либо удалось вполнѣ разрѣшить свою менѣе трудную задачу. И здѣсь и, тѣмъ болѣе, тамъ много затрудненій и препятствій. Разумъ собственно можетъ только высказать самыя общія требованія, ожидая удовлетворенія

[1]) M. I, 266.

[2]) M. II, 266—7; ср. Weisse, ibid. 113—6.

ихъ отъ всякаго опыта, отваживающагося представить цѣлостное и единое міровоззрѣніе, и никогда вполнѣ не получая такового удовлетворенія. Впрочемъ, подъ гнетомъ различныхъ до противоположности интересовъ, съ какими наши желанія и потребности вовлекаютъ насъ въ окружающую наличную дѣйствительность, разумъ часто впадаетъ въ недоумѣніе и относительно смысла своихъ собственныхъ требованій, почему стремленія его требуютъ для своего проясненія помощи науки и дисциплины планомѣрнаго образованія. Тѣмъ не менѣе въ своемъ размахѣ они обнаруживаютъ своеобразную и достойную вниманія дѣятельность духа, источника которой, по убѣжденію Лотце, должно искать не въ одной только представляющей и соотносящей природѣ души, но и въ другихъ чертахъ ея существа [1]) — чувствѣ и волѣ.

Болѣе того: основу разума, по взгляду нашего философа, нужно видѣть собственно въ чувствѣ,—какъ оцѣнивающей способности и источникѣ цѣнностей. Если вселенная, по требованію нашей мысли, должна представлять собою цѣлое и внутренно замкнутое единое, вмѣстѣ съ тѣмъ, однако, охватывающее собою всѣ отдѣльныя вещи, то въ этомъ и другихъ требованіяхъ мы слѣдуемъ уже не одной только склонности равнодушнаго разсудка, для котораго его предметъ былъ бы немыслимъ безъ этихъ условій, но и внушеніямъ воспринимающаго цѣнность разума, который отвергаетъ даже и мыслимое, поскольку оно только мыслимо, а не получаетъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, признанія своего значенія въ мірѣ за внутреннюю цѣнность своего содержанія. Разсудокъ самъ по себѣ, пожалуй, нашелъ бы многое такое возможнымъ и сообразнымъ съ законами своей дѣятельности, что разумъ отвергнетъ за его внутреннюю недостовѣрность; но послѣдній можетъ, съ другой стороны, потребовать многаго такого, что разсудку не удается понять въ своихъ формахъ мышленія [2]). Въ чувствѣ цѣнности вещей и ихъ отношеній нашъ разумъ обладаетъ такимъ же въ серьезномъ смыслѣ откровеніемъ,

[1]) M. I, 267—8. [2]) M. I, 273—4.

какъ въ основоположеніяхъ разсудочнаго изслѣдованія онъ имѣетъ необходимыя орудія опыта [1]).

Въ столь же внутренней связи стоитъ разумъ и съ третьей способности души—нравственно-волевой. Здѣсь онъ проявляетъ себя какъ дѣятельный или практическій разумъ. Если теоретическій разумъ стремится создать единое и цѣлостное міровоззрѣніе, то разумъ практическій стремится положить въ основу этого міровоззрѣнія убѣжденіе, что „міръ имѣетъ смыслъ и разумъ и по существу предназначенъ къ достиженію высшаго нравственнаго блага“ [2]). Элементъ оцѣнивающаго чувства и здѣсь заявляетъ себя существеннымъ образомъ. Нравственные идеалы дѣятельнаго разума различны въ различныя эпохи и на различныхъ ступеняхъ культуры, но каково бы ни было ихъ содержаніе, осуществленіе ихъ на дѣлѣ всегда ощущалось какъ долгъ, и нравственные принципы каждаго времени одобрялись душею иначе, чѣмъ истины познанія: они являлись приговорами воспринимающаго цѣнность чувства. Образованность считаетъ себя уже переступившею ту точку зрѣнія, которая сознаніе нашихъ нравственныхъ обязанностей выводитъ изъ нравственнаго чувства. Конечно, содержаніе существенныхъ нравственныхъ заповѣдей является столь яснымъ для насъ, что мы думаемъ, будто ихъ внутренняя необходимость должна съ такою же непосредственностью оказывать на насъ давленіе, какъ простѣйшіе принципы познанія оказываютъ дѣйственность на всѣхъ людей, по крайней мѣрѣ, въ видѣ безсознательныхъ пріемовъ. Но сравненіе этого содержанія у различныхъ народовъ и отдѣльныхъ лицъ показываетъ намъ, что вездѣ настроенія и поступки суть объекты опредѣляющаго цѣнность разума, причемъ способность его распознавать въ опредѣленныхъ формахъ дѣятельности цѣнность искомаго имъ идеала подвержена такимъ же заблужденіямъ, какъ и попытки къ высшему познанію вещей разума теоретическаго, и міръ нравственныхъ

[1]) M. I, 275–6.
[2]) g. 36; ср. 2 Mt. 183; M. III, 230; g. 1—2; KS II, 379; III, 60.

убѣжденій является результатомъ образованія. Не отрицая важнаго значенія образованія въ этомъ случаѣ, Лотце, однако, настаиваетъ, что изъ одного образованія нельзя выводить нравственности, что послѣдняя имѣетъ корни свои въ глубинѣ духа: отнюдь не происходя въ качествѣ побочнаго придатка изъ упражненія одной только нашей представляющей дѣятельности, нравственное покоится, наоборотъ, на этой основѣ чувства, которое гораздо характернѣе, чѣмъ познаніе, обозначаетъ истинную природу духа и своимъ вліяніемъ самымъ очевиднымъ образомъ проникаетъ и усилія нашего познающаго разсудка [1]).

Въ виду такой внутренней связи разума съ чувствомъ—органомъ нравственной и эстетической оцѣнки вполнѣ естественно, если Лотце признаетъ вмѣстѣ съ Кантомъ приматъ практическаго разума предъ теоретическимъ. По убѣжденію, нашего философа, способъ Канта заполнить пробѣлы теоретической философіи постулятами практической неосновательно подвергся порицанію. И, прежде всего, можно согласиться уже съ тѣмъ положеніемъ Канта, что практическому разуму принадлежитъ приматъ предъ теоретическимъ. Кантъ выражаетъ этимъ только ту мысль, которая очень часто заявляетъ себя и подъ другими формами, именно, что полное довѣріе къ истинѣ того, что́ для насъ мысленно необходимо, основывается на убѣжденіи: „міръ имѣетъ смыслъ и разумъ и по существу предназначенъ къ достиженію высшаго нравственнаго блага“ [2]).

Будучи глубочайшею идеальною основою собственно человѣческой духовной жизни и являясь специфическою чертою человѣческаго духа самъ по себѣ, разумъ налагаетъ особый, специфически человѣческій опять, отпечатокъ на всю душевную жизнь человѣка, какъ она многосторонне проявляется въ его познаніи, чувствѣ и волѣ.

Разумъ есть способность непосредственно сознавать въ себѣ *вѣчныя истины*, какъ только внѣшній опытъ представитъ сознанію такой фактъ, относительно котораго надле-

[1]) M. I, 276—8. [2]) g. 36.

житъ, по масштабу этихъ истинъ, изречь сужденіе, главнымъ образомъ, въ видѣ нравственнаго одобренія или неодобренія [1]). Эти истины, которымъ научное знаніе даетъ безусловную вѣру, прирождены намъ въ выше разъясненномъ смыслѣ и въ основѣ своей представляютъ собственно только природу самого разума, выраженную въ формѣ принциповъ его дѣятельности познавательной [2]) и нравственной [3]). Корнемъ всѣхъ ихъ служитъ присущая разуму „идея единой самоцѣнной и обязательной истины“, а также „предчувствіе нѣкоторой всеобщей мѣры и права“, по которымъ должно измѣрять всякую дѣйствительность — эти общія и неизгладимыя черты человѣческаго духа, на которыхъ основывается все развитіе послѣдняго [4]) и покоятся всѣ частнѣйшія отличія человѣка отъ животныхъ.

Такъ уже обычное мнѣніе, насколько оно выражается въ обиходномъ языкѣ, отмѣчаетъ у животныхъ много сообразительности, много комбинацій мыслей, а у нѣкоторыхъ даже поразительную смѣтливость, и тѣмъ не менѣе оно отказываетъ имъ въ *разсудкѣ*. Животныя грезятъ во снѣ, да, безъ сомнѣнія, и наяву думаютъ объ отсутствующемъ и будущемъ, но едва ли мы станемъ говорить объ ихъ воображеніи, а ужъ въ *фантазіи* рѣшительно имъ откажемъ. Несомнѣнно, они имѣютъ чувствованія, и не только грубыя, связанныя съ тѣлесною стороною жизни, — мы говоримъ, напр., о вѣрности одного и благородствѣ другого, — но въ цѣломъ, *задушевность* и *сердце* мы предоставляемъ только человѣку. Нельзя не допустить въ животныхъ страстныхъ возбужденій и не видѣть, что нѣкоторыя изъ нихъ у иныхъ породъ подавляются и предупреждаются дисциплиною; тѣмъ не менѣе *свободное самообладаніе* мы приписываемъ только одному человѣку, хотя и должны согласиться, что онъ собственно никогда не даетъ вполнѣ очевиднаго доказательства въ пользованіи своей свободой [5]).

[1]) ps. 93; ср. Weisse, ibid. 113.
[2]) M. III, 551. [3]) ps. 93; ср. M. II, 296—7.
[4]) M. II, 341; ср. 301. [5]) M. II, 267—8.

У человѣка, напротивъ, подъ воздѣйствіемъ указанныхъ „идеи“ и „предчувствія“, уже въ пріемахъ чувственной стороны духа обнаруживается наклонность опредѣлять для каждаго содержанія ощущенія его закономѣрное мѣсто среди другихъ, въ каждомъ испытываемомъ удовольствіи чувствовать собственное превосходство того, что доставляетъ наслажденіе, и распространять свою дѣятельность по всѣмъ направленіямъ — не исключительно для того только, чтобы доставлять выгоду пріятнаго подспорья собственному я, но вмѣстѣ и для того, чтобы въ своемъ собственномъ наслажденіи приготовить мѣсто и для цѣнности вещей и событій самихъ по себѣ. Ту же самую тенденцію мы видимъ и въ *языкѣ*, который, какъ бы онъ ни былъ бѣденъ, нигдѣ не представляетъ собранія восклицаній, въ каковыхъ душевное возбужденіе только находило бы себѣ выходъ: всюду онъ является отобразомъ законнаго и общезначущаго порядка, по которому слетаются отношенія вещей. Такъ предваряетъ языкъ работу познанія или является самымъ раннимъ и естественнымъ его выраженіемъ, потому что и знаніе, свойственное человѣческому духу, возвышается надъ теченіемъ представленій животной души яснымъ сознаніемъ существованія всеобщей и необходимой истины [1]). Когда на разсудокъ и на его дѣятельность — мышленіе смотрятъ, какъ на отличительную особенность человѣка, то это понимается въ томъ смыслѣ, что человѣкъ не только дозволяетъ теченію представленій совершаться такъ, какъ оно происходитъ по механическимъ законамъ, но и проявляетъ такую дѣятельность, которая отдѣляетъ другъ отъ друга несопринадлежныя представленія, сопринадлежныя же не оставляетъ въ ихъ фактической только связи, но и даетъ себѣ отчетъ, при помощи общихъ понятій и принциповъ, въ томъ, на какихъ основаніяхъ они являются сопринадлежными. Нѣтъ никакого основанія приписывать столь далеко простирающуюся рефлексію животнымъ, чтобы сдѣлать возможными для нихъ цѣлесообразные поступки и сообразованіе съ обстоятель-

[1]) M. II, 341—2.

ствами, такъ какъ для нихъ достаточно обыкновенное теченіе представленій, постепенно ассоціирующее въ прочныя связи сопринадлежное [1]). Если выше отмѣчено было различіе этой разсудочной функціи отъ функціи высшей способности разума, то теперь слѣдуетъ подчеркнуть, что ясные и неопровержимые принципы разсудка, также составляющаго отличительную особенность души человѣческой, суть не что иное, какъ возникающіе изъ глубины *разума* единственные способы, которыми съ нашей человѣческой точки зрѣнія удается осуществить то, въ чемъ заключается собственный смыслъ и цѣлъ разума, т. е. сведеніе многообразной дѣйствительности къ единству внутренно-связнаго цѣлаго [2]). Конечно, чувство удовольствія и неудовольствія, равно какъ естественное побужденіе — одного искать, а другого избѣгать, свойственно и человѣку и другимъ живымъ тварямъ, но неизгладимая идея обязательнаго *долга*, сопровождающая нашу дѣятельность и наши чувства, и самосудъ *совѣсти* отличаетъ и здѣсь человѣческое существо, какъ звено духовнаго царства, отъ чисто естественной и страстной жизни животнаго міра [3]). Мы ничего не знаемъ о первомъ психологическомъ возникновеніи простѣйшихъ основоположеній совѣсти и потому имѣемъ основаніе считать ихъ за одну изъ тѣхъ реакцій первоначальной природы духа, которыя никогда не могутъ быть объяснимы, вопреки нерѣдкимъ попыткамъ къ тому, внѣшними воздѣйствіями, хотя, конечно, и нуждаются въ нихъ для своего пробужденія вообще. Нравственныя истины существуютъ для того, чтобы опредѣлять волю. *Волю* мы также приписываемъ только человѣку: животнымъ мы не вмѣняемъ того, что они дѣлаютъ, потому что смотримъ на ихъ дѣйствія, какъ на естественное слѣдствіе влеченій, а не какъ на поступки воли. Влеченія же первоначально суть только чувства, и именно большею частью—чувства удовольствія или безпокойства; но обыкновенно они связаны съ побужденіями къ движеніямъ, а эти движенія, въ началѣ ре-

[1]) ps. 92. [2]) M. II, 276.
[3]) M. II, 342.

флективныя, въ концѣ концовъ, послѣ болѣе или менѣе длиннаго ряда ошибокъ, становятся средствами къ устраненію указаннаго неудовольствія. У животныхъ возникаютъ влеченія цѣлесообразныя, въ которыхъ чувство соединяется съ представленіемъ дѣйствія, устраняющаго неудовольствіе. Таково же множество такъ называемыхъ поступковъ человѣческой жизни, о которыхъ несправедливо говорятъ, будто они—дѣло воли: о волѣ мы въ правѣ говорить только тогда, когда съ полнымъ сознаніемъ обсуждаются и сравниваются мотивы къ различнымъ поступкамъ и ихъ относительная цѣнность и потомъ уже одобряется рѣшимость на одинъ изъ нихъ [1]).

[1]) ps. 93—4.

ГЛАВА III.

Душа въ ея взаимодѣйствіи съ тѣломъ.

§ 8.

Тѣло какъ органъ и какъ граница души.

Хотя душа представляетъ собою высшій изъ тѣхъ реальныхъ типовъ или идей, которыхъ существованіе требуется вѣчною идеею, однако для своего развитія она нуждается, какъ въ незыблемомъ базисѣ, въ управляемомъ всеобщими законами строѣ природы, каковой и является необходимымъ предварительнымъ условіемъ ея реальнаго существованія: лишь постольку предоставлено ей ощущать, страдать и дѣйствовать, поскольку она съумѣетъ использовать для себя естественныя средства въ процессѣ естественныхъ дѣйствій. Она живетъ не какъ душа только, а какъ одушевленной организмъ. Это не значитъ, конечно, будто бы такою организаціею, какъ полагаютъ матеріалисты, дается то, что принадлежитъ собственно внутреннему существу души, т. е. общія формы ея жизни и ея реакціи на внѣшнія вліянія: организаціею обусловлена только способность этого внутренняго существа дѣйствовать согласно съ чуждымъ ему ходомъ естественныхъ явленій, воспринимать внѣшнее и на него воздѣйствовать [1]). Тѣло, такимъ образомъ, представляетъ собою систему организованныхъ матеріальныхъ средствъ, приспособленныхъ къ тому, чтобы концентрировать всѣ внѣшнія возбужденія въ ихъ дѣйствіи на душу и, съ другой стороны, давать осуществленіе ея

[1]) KS. II, 198—9.

воздѣйствіямъ на окружающій міръ [1]). Вмѣстѣ съ тѣмъ тѣло выполняетъ и свое общее идеально-телеологическое предназначеніе. Душа и тѣло могутъ быть различаемы какъ идеальное и реальное. Это не значитъ, впрочемъ, что онѣ тожественны другъ съ другомъ: каждая представляетъ собою не особую только сторону одного и того же существа, а особую субстанцію. Но какъ въ природѣ отношеніе идеальнаго и реальнаго никогда не бываетъ отношеніемъ тожества, а всегда только—отношеніемъ телеологическимъ, и вся природа служитъ только средствомъ для реализаціи сверхчувственнаго, такъ и органическое тѣло по существу есть также только неизбѣжное средство реализаціи идеальнаго, и въ этомъ его значеніе для души. Явленіе идеальнаго въ реальномъ есть не что иное, какъ совокупность и удобоподвижная концентрація всѣхъ формъ и силъ, дающихъ возможность идеальному раскрыть себя въ наличномъ строѣ природы въ полномъ соотвѣтствіи съ своимъ понятіемъ. Въ этой специфической гармоніи лежитъ основа того, почему мы такъ охотно сливаемъ душу и тѣло въ одно эстетическое цѣлое [2]).

Обычный опытъ показываетъ намъ, что всякое взаимодѣйствіе между душею и міромъ посредствуется физическими процессами: всякое познаніе окружающихъ насъ явленій происходитъ только чрезъ посредство возбужденій, производимыхъ физическими силами на наши органы чувствъ, и всякое измѣненіе, производимое нами въ окружающемъ мірѣ, совершается путемъ тѣхъ движеній, которыя душа непосредственно производитъ сначала только въ членахъ своего тѣла. Но, наряду съ показаніями этого постояннаго опыта, чрезъ всѣ времена проходятъ сказанія о непосредственномъ общеніи душъ между собою или о томъ, что онѣ имѣютъ силу безъ физическаго посредства или дѣйствовать на удаленное отъ нихъ, или же испытывать воздѣйствія отъ послѣдняго. Лотце считаетъ нужнымъ удѣлить вниманіе и этому взгляду, въ виду его распространен-

[1]) Ps. 85 (Pr. g. 81). [2]) KS. II, 200—201; Ps. 163 (Pr. g. 162—3).

ности и притязаній на научность [1]). Прежде всего, онъ соглашается, что возможность такого непосредственнаго общенія душъ между собою и ихъ дѣйствія на разстояніи не можетъ быть сразу отвергнута, какъ будто бы совершенно не согласимая съ принципами естествознанія. То, что дѣйствуетъ на другое, конечно, должно стоять въ извѣстной связи съ послѣднимъ, однако—въ связи, прежде всего, динамической; но чтобы такая связь всегда должна быть тожественна съ пространственнымъ соприкосновеніемъ, это само по себѣ еще не очевидно. Въ природѣ пространственнаго соприкосновенія мы не можемъ указать никакого основанія, почему именно оно только дѣлаетъ возможнымъ невозможное иначе взаимодѣйствіе, и потому можемъ смотрѣть на это соприкосновеніе не какъ на общее производящее условіе *всякаго* взаимодѣйствія, а только какъ на такое стеченіе внѣшнихъ обстоятельствъ, которое въ *данномъ* случаѣ, т. е. случаѣ толчка, является необходимымъ для произведенія движенія [2]). Кто, сверхъ того, раздѣляетъ нашъ взглядъ, говоритъ далѣе Лотце, что истинно дѣйствующею реальностью во всемъ матеріальномъ служитъ сверхчувственное, что чувственно постигаемое теченіе природы является только вторичнымъ отраженіемъ сверхчувственнаго міра, измѣненія въ которомъ, напротивъ, нужно признать первичными, тотъ менѣе всего будетъ отрицать абстрактную возможность внутренней симпатической связи вещей, хотя и не предполагающей никакого механизма, однако могущей породить изъ себя механическія дѣйствія. Кантъ въ своихъ „Грезахъ духовидца“ уже раскрылъ это широко распространенное и древнее представленіе, но онъ дѣлаетъ это въ юмористическомъ тонѣ, не совсѣмъ умѣстномъ въ трактаціи такого вопроса, ибо не то только нужно было показать, что эта гипотеза не можетъ быть объектомъ научнаго утвержденія, но также и то, что она вовсе не должна служить и предметомъ скороспѣлаго отрицанія. Къ предположенію, что

[1]) Ps. 80 (Pr. g. 75).

[2]) Ps. 81—2 (Pr. g. 76—7); ср. KS. II, 166—7.

все случающееся въ мірѣ покоится на отношеніяхъ между внутренними состояніями вещей, мы съ необходимостью вынуждаемся многими основаніями, и задача науки, если послѣдняя стоитъ на правильномъ пути, можетъ состоять только въ томъ, чтобы изъ природы этихъ самыхъ отношеній вывести причину того, почему непосредственная симпатія между вещами не можетъ и не должна быть безгранична, почему, напротивъ, физическій механизмъ имѣетъ своею цѣлью столько же установить, сколько и ограничить общеніе между существами [1]).

Но, допуская въ общемъ абстрактную возможность непосредственнаго взаимодѣйствія между вещами, Лотце утверждаетъ, однако, что существующій порядокъ міротеченія, насколько мы его можемъ знать эмпирически, повидимому, исключаетъ реализацію этой возможности. Никто не будетъ сомнѣваться, что, судя по всему обычному опыту, вся совокупность духовной жизни покоится на томъ, что какъ пассивныя, такъ и активныя функціи духа посредствуются тѣлесными состояніями и физическими процессами, а вышеуказанное непосредственное отношеніе, напротивъ, является даже въ разсказахъ самыхъ достовѣрныхъ свидѣтелей только какъ рѣдкій, здѣсь или тамъ являющійся, случай, а не какъ система, на которой могло бы основываться регулярное и цѣлесообразное развитіе жизни духа. Между тѣмъ, для науки необходимо, чтобы и временное выступленіе такихъ явленій носило не случайный характеръ, а связано было съ опредѣленными условіями, пусть въ ходѣ міровой жизни они заявляютъ себя только въ рѣдкихъ случаяхъ. Конечно, подобные факты пытаются сдѣлать достойными вѣроятія. Одни указываютъ, что есть духовная дисциплина и сосредоточенность, особая фиксація воли, моральное просвѣщеніе, которыя дѣлаютъ для избранныхъ возможнымъ,—возвышаясь надъ обычнымъ кругомъ дѣйствія тѣла, непосредственно воспринимать и воздѣйствовать. Другіе, болѣе прозаически, говорятъ о болѣзненныхъ состояніяхъ, которыя расшаты-

[1]) Ps. 82—3 (Pr. g. 77—8); ср. 2 Mt. 502—4.

ваютъ крѣпость психо-физическаго механизма и даютъ душѣ возможность какъ бы сквозь разорванный покровъ тѣла проявлять безпредѣльныя силы предчувствія и чудотворенія. Лотце не хочетъ оспаривать, что наше обычное научное пониманіе психической цѣнности тѣла нѣсколько односторонне: мы всегда смотримъ на него, какъ на служебный инструментъ, который дѣлаетъ для души возможнымъ *распространеніе* ея дѣйствій на все большія и большія области внѣшняго міра. Но вѣдь эту, состоящую изъ тѣлесныхъ массъ, храмину можно понимать, конечно, также и какъ систему *границъ*, которая ограничиваетъ и извѣстнымъ образомъ оттѣсняетъ всегда существующую способность дѣйствія существъ другъ на друга. Вѣчному Существу Божію мы приписываемъ непосредственное всепроникающее знаніе и всемогущее, не нуждающееся въ средствахъ, господство: душа сама по себѣ такой же природы, и тѣлесная организація не придаетъ ей знанія и силы дѣйствія, а, напротивъ, ограничиваетъ то и другую тѣломъ, какъ микрокозмомъ, господствуя въ которомъ, душа является сродною всему внѣшнему только по законамъ, обусловливающимъ связь вещей. Тѣло, поэтому,— не только органъ души, но и тормозящая тяжесть, въ силу которой душа можетъ созрѣвать только въ сферѣ конечности и не можетъ преждевременно срывать плоды своего развитія. И обычный религіозный взглядъ, конечно, не безъ права говоритъ объ *узахъ* тѣла, которыя должны быть преодолѣны или въ будущей жизни, или же, въ силу таинственнаго посвященія, уже въ настоящей. Но чтобы отсюда извлечь какую-либо пользу для науки, нужно было бы всю эту темную область подвергнуть эксперименту, подобно тому, какъ открытіе дѣйствій эѳира сдѣлало другую, не менѣе удивительную область психическихъ явленій доступною несомнѣннѣйшему наблюденію [1]).

[1]) Ps. 83—4 (Pr. g. 78—9); KS II, 199—200.

§ 9.

Возможность взаимодѣйствія души съ тѣломъ.

а) Разъясненіе недоумѣній по вопросу о взаимодѣйствіи. Возможность взаимодѣйствія между сверхчувственной душой и матеріальнымъ тѣломъ всегда возбуждаетъ разнаго рода недоумѣнія. Какой бы ясности относительно этого ни пыталось достигнуть извѣстное философское ученіе, ненасытное желаніе обычнаго мнѣнія — видѣть все предъ собою съ чувственною наглядностью останется неудовлетвореннымъ самыми обоснованными разсужденіями. Центральнымъ пунктомъ заблужденія въ данномъ случаѣ является увѣренность, будто бы мы знаемъ природу дѣйствія матеріи на матерію,—хотя мы такимъ знаніемъ не только не обладаемъ, но оно и само по себѣ не возможно, — и взглядъ на отношеніе между душею и матеріею, какъ на исключительный случай, въ которомъ совершенно неожиданно подобное знаніе о природѣ этого взаимодѣйствія у насъ отсутствуетъ. Въ дѣйствительности же дѣло обстоитъ далеко не такъ: во взаимодѣйствіи между душой и тѣломъ лежитъ не бо́льшая загадка, чѣмъ и въ какомъ-либо другомъ примѣрѣ причинности [1]).

Что мы знаемъ о взаимодѣйствіи въ мірѣ матеріальномъ? Основательность нашего знанія мы цѣнимъ обыкновенно по количеству деталей, съ которыми мы ознакомились при изслѣдованіи, и чѣмъ болѣе внутренняго механизма, чѣмъ болѣе сложности находитъ въ какомъ-нибудь предметѣ наше анализирующее вниманіе, тѣмъ полнѣе, по нашему мнѣнію, мы понимаемъ его существо и образъ дѣйствій. Мы не подумаемъ о томъ, что это многоразличіе связанныхъ между собою членовъ собственно только увеличиваетъ сумму нуждающагося въ объясненіи, и что никакое указаніе звеньевъ, посредствующихъ между первою причиною и окончательнымъ результатомъ, не рѣшаетъ загадки, какъ вообще воз-

[1]) Ps. 70—71 (Pr. g. 65); M. I, 311.

можно взаимодѣйствіе между различными элементами, а только усложняетъ ее. Для несвѣдующаго человѣка сначала будетъ совершенно непонятна способность машиннаго колеса къ произведенію послѣдняго результата, составляющаго цѣль машины; но она будетъ для него все менѣе и менѣе удивительною, по мѣрѣ того, какъ мы откроемъ ему внутренность машины и покажемъ, какое содѣйствіе то колесо находитъ въ другихъ составныхъ частяхъ механизма, которыя оно задѣваетъ и на которыя переноситъ свои собственныя движенія въ опредѣленныхъ направленіяхъ. Понявъ это, онъ думаетъ, что разгадалъ загадку и узналъ существо данной машины, а между тѣмъ онъ все-таки ничего не узналъ о томъ способѣ или внутреннемъ процессѣ, какимъ дѣйствующія силы производятъ здѣсь свой результатъ: напротивъ, онъ только разложилъ большую и наглядно не представляемую загадку цѣлой машины на тѣ частныя тайны простыхъ естественныхъ дѣйствій, относительно которыхъ разъ навсегда рѣшено предполагать ихъ ясными, хотя, при ближайшемъ разсмотрѣніи, онѣ представляютъ самое неясное въ мірѣ. На самомъ дѣлѣ, простѣйшими элементами въ данномъ примѣрѣ являются сообщеніе движенія и сцѣпленіе матеріальныхъ частицъ: на этихъ элементахъ покоится всякое дѣйствіе машины. Но вопросъ въ томъ: насколько сами то эти элементы, представляющіе собою именно тѣ пункты, въ которыхъ заключается загадка причинности, доступны нашему пониманію? Что такое ударъ и какъ онъ наносится? Что происходитъ при сообщеніи движенія и какъ начинаетъ движущееся тѣло переносить часть своей скорости на другое? И въ чемъ состоитъ сцѣпленіе? Можетъ быть, въ дѣйствіи притягательныхъ силъ? Но какъ тогда начинаетъ тѣло проявлять эти силы и какъ эти силы начинаютъ воздѣйствовать на другое тѣло, притягивая его къ себѣ? Навѣрно въ этихъ случаяхъ взаимодѣйствія предъ нами не меньшія трудности, чѣмъ въ взаимодѣйствіи между душею и тѣломъ [1]).

[1]) Ps. 71—2 (Pr. g. 65—6); M. I, 309—10; III, 507—8; KS. II, 161—3.

Если, поэтому, мы встрѣчаемся съ подобною же неясностью въ представленіи взаимодѣйствія души и тѣла, то въ этомъ отнюдь нельзя видѣть какого-то особаго несовершенства нашего знанія, въ данномъ случаѣ болѣе замѣтнаго, чѣмъ гдѣ-либо; тѣмъ болѣе нельзя видѣть здѣсь полнаго безсилія нашего знанія, такъ какъ предметъ, который оно стремится наглядно представить, вовсе даже и не существуетъ. По Лотце, въ данномъ случаѣ заявляетъ себя нѣкоторый общій предразсудокъ. Наша наука, наши объясненія явленій, какъ сказано, состоятъ большею частью только въ разложеніи запутанныхъ случаевъ на отдѣльные посредствующіе члены, такъ какъ обычно думаютъ, что понятно можетъ быть только то, что доступно анализу, а отсюда происходитъ слѣдующее: нашему размышленію, съ его привычкою искать вездѣ посредствующія дѣйствія, тѣ простыя дѣйствія, на которыхъ опираются посредствующія, кажутся не только всегда темными, но даже непріятными, и оно всюду между двумя звеньями, которыя должны воздѣйствовать другъ на друга, безконечно стремится вставлять все новый и новый промежуточный механизмъ, чтобы сдѣлать осуществленіе этого вліянія болѣе наглядымъ. Между тѣмъ, такая безконечная дѣлимость недопустима: должны же быть гдѣ-нибудь твердые элементы, которые просты и недоступны разложенію, по отношенію къ которымъ уже не можетъ быть болѣе и рѣчи о разлагающемъ и конструирующемъ и потому наглядномъ познаніи и которые остается только допустить какъ фактъ, уже не требующій объясненія. И дѣйствительно, актъ дѣйствія какой-либо субстанціи на другую никогда не можетъ быть предметомъ созерцанія: никогда не можемъ мы показать, какъ атомъ матеріи простираетъ изъ себя свои силы, будто руки, чтобы приблизить къ себѣ вещи путемъ притяженія, и точно также нѣтъ намъ нужды спрашивать, какъ душа превращается въ толкающій инструментъ, который движетъ массы, или въ противостоящую среду, которая способна воспринять въ себя натискъ и толчокъ массъ [1]). Развѣ у насъ есть средство

[1]) Ps. 72—3 (Pr. g. 87—8); 1 Mi. 326

наглядно представить себѣ, какимъ образомъ впечатлѣнія отъ тѣла переходятъ къ душѣ и отъ послѣдней идутъ обратно? Взаимодѣйствіе тутъ, конечно, необъяснимо, но оно и не принадлежитъ къ тѣмъ фактамъ, въ дѣйствительности которыхъ мы могли бы усомниться ради ихъ необъяснимости: оно само—понятіе только того простого и первоначальнаго факта, къ которому приводитъ насъ всякое объясненіе сложныхъ явленій и который мы, по недоразумѣнію, хотѣли бы теперь обосновать на его же собственныхъ послѣдствіяхъ. Въ стремленіи разъяснить въ данномъ случаѣ взаимодѣйствіе не домогаемся-ли мы собственно того, чтобы намъ подробно и наглядно описали руки, которыми хватаетъ душа, когда дѣйствуетъ въ тѣлѣ, а потомъ и тѣ физическія орудія, чрезъ которыя тѣло сообщаетъ ей свои впечатлѣнія,—словомъ весь тотъ механизмъ, какимъ здѣсь, какъ и въ другихъ случаяхъ взаимодѣйствія, посредствуется переходъ вліянія съ одного на другое? [1]).

Но если и согласиться съ тѣмъ, что актъ дѣйствія во всѣхъ случаяхъ для насъ остается неизвѣстнымъ, если, далѣе, согласиться съ тѣмъ, что тотъ механизмъ, который мы ищемъ въ немъ и чрезъ уясненіе котораго мы чувствовали бы себя удовлетворенными, и не существуетъ и, даже если бы и существовалъ, ничего существеннаго уяснить не могъ бы,—при всемъ томъ мы должны опасаться, какъ бы изъ полнаго различія матеріальнаго и духовнаго существъ не вывели новаго повода къ тому, чтобы считать всякое взаимодѣйствіе между ними необъяснимымъ. А такіе выводы дѣйствительно дѣлаютъ: дѣйствіе, говорятъ, можетъ происходить только между однородными элементами, а взаимное вліяніе между матеріей и нематеріальнымъ, напротивъ, было бы, оставляя даже въ сторонѣ ложно искомую наглядность, непонятнымъ [2]). Какъ можетъ, говорятъ, толчекъ и натискъ массъ или ихъ химическое притяженіе—единственныя средства, какими онѣ, повидимому, дѣйствуютъ, производить впечатлѣніе на душу,

[1]) M. I. 308—9, III. 513; KS. II, 163—5.

[2]) Ps. 73—4 (Pr. g. 68); такое возраженіе дѣлалось со стороны Фихта Младшаго (Str. 100).

которая, какъ пустая тѣнь, не представляетъ имъ никакого пункта для соприкосновенія? И какъ, наоборотъ, можетъ велѣніе души, не надѣленное само по себѣ дѣйственною силою толчка, двигать массы, которыя повинуются только такимъ ощутительнымъ понужденіямъ? Обмѣнъ дѣйствій мыслимъ только между однородными существами [1]).

Только наше чувственное воображеніе, отвѣчаетъ Лотце,—воображеніе, которое, конечно, можетъ наглядно представлять въ видѣ связнаго образа лишь взаимодѣйствіе однородныхъ элементовъ, по крайней мѣрѣ, въ ихъ внѣшнемъ проявленіи, стремится и для всякаго вообще случая дѣйствія установить ту же однородность, считая ее здѣсь существеннымъ условіемъ. Но оно въ этомъ обманывается: такая полная однородность, существуй она въ дѣйствительности между двумя, находящимися во взаимодѣйствіи, предметами, все же никогда не объяснитъ намъ того, какъ происходитъ самый актъ взаимодѣйствія. Совершенное равенство двухъ шаровъ не дѣлаетъ само по себѣ болѣе понятною передачу ихъ движенія: оно только даетъ нашему наглядному представленію преимущество—одинаково ясно видѣть оба взаимодѣйствующіе элемента и пространственное движеніе, ихъ сближающее, т. е. оно даетъ намъ только образъ той обстановки, въ какой они находятся до взаимодѣйствія, но самаго акта взаимодѣйствія ничуть не объясняетъ. Вѣдь толчекъ, натискъ, притяженіе и отталкиваніе или химическое сродство вовсе не суть объясняющія условія взаимодѣйствія, какъ ошибочно предполагаетъ разсматриваемое возраженіе: они—только формы, въ которыхъ дѣйствіе происходитъ, но происходитъ непонятнымъ для насъ образомъ [2]).

Отсюда, когда мы говоримъ о дѣйствіи между душею и матеріальными элементами, мы лишены только наглядности—мы не можемъ наглядно представить себѣ такую же внѣшнюю обстановку, какъ въ случаяхъ взаимодѣйствія матеріальныхъ предметовъ: мы никогда, конечно, не

[1]) M. I, 311.

[2]) M. I, 311—12; Ps. 81—2 (Pr. g. 77).

увидимъ толчка, который послѣднимъ атомомъ нервовъ производится на душу или же душею на этотъ атомъ. Но вѣдь и между двумя видимыми шарами толчекъ является вовсе не понятною причиною передачи движенія, а только формою, подъ которою эта передача все же остается непонятной [1]).

На однородности души и тѣла считаютъ необходимымъ настаивать потому, что въ противномъ случаѣ нельзя изъ природы производимаго воздѣйствія вывести форму будущаго слѣдствія: нельзя изъ движеній матеріи вывести несравнимыя съ ними внутреннія состоянія души и обратно изъ послѣднихъ вывести первыя. Эта невозможность научнаго выясненія, которую Лотце и самъ подчеркиваетъ, когда хочетъ обосновать самостоятельное бытіе души, не уничтожаетъ, однако, существованія самой этой необъяснимой связи. Во первыхъ, нельзя не отмѣтить, что въ разсматриваемомъ возраженіи имѣется въ виду не равенство, а только однородность членовъ, а этимъ уже допускается извѣстная широта различія между ними, не исключающая возможности взаимнаго вліянія. Отсюда то естественныя науки и могутъ говорить о взаимодѣйствіи вѣсомаго съ невѣсомымъ, соединяя, такимъ образомъ, въ общей причинности два ряда субстратовъ, однородность которыхъ состоитъ развѣ только въ пространственномъ существованіи и въ способности вообще обнаруживать движущія силы. Тѣло и душа въ ихъ обыкновенномъ пониманіи также не диспаратны: онѣ суть состоящіе въ координаціи различные виды понятія *субстанціи*. Поскольку общія черты, которыя заключаются въ этомъ понятіи субстанціи, дозволяютъ возможность взаимодѣйствія вообще между какими-либо отдѣльными субстанціями, постольку же, конечно, онѣ дозволяютъ подобное же взаимодѣйствіе и между существами матеріальнымъ и сверхчувственнымъ, и несравнимость специфическихъ свойствъ, которыми различаются оба рода субстанцій, не можетъ уничтожить этой соединяющей ихъ общей связи субстанціаль

[1]) 2 Mt. 493.

ности [1]). Во вторыхъ, даже въ области физическихъ явленій, гдѣ мы имѣемъ дѣло съ подобными другъ другу движеніями и можемъ иногда всѣ состоянія аналитически конструировать изъ природы данныхъ условій процесса, и тамъ часто мы вынуждаемся отказаться отъ такого аналитическаго выведенія, хотя фактическое существованіе причинной связи для насъ несомнѣнно. Химическія особенности матерій, также какъ и нѣкоторыя ихъ свойства, по которымъ онѣ противостоятъ импульсамъ движеній не въ видѣ однородной всюду массы, а какъ специфическіе элементы, принимающіе въ себя воздѣйствія каждый особымъ образомъ, — все это не можетъ быть сведено исключительно на различіе формъ, положеній, числа и первоначальныхъ движеній однородныхъ въ себѣ атомовъ. Такимъ же образомъ мы должны и въ данномъ случаѣ предположить, какъ въ природѣ души, такъ и въ природѣ матеріи внутреннія особенности, благодаря которымъ пространственно-временные двигательные импульсы послѣдней должны преобразоваться въ интенсивныя состоянія первой [2]). Только неправильное мнѣніе, будто бы дѣйствіе есть готовое состояніе, переносимое съ одного субстрата на другой, можетъ вести къ требованію однородности, какъ условія возможнаго вліянія: тогда, конечно, *b*, которымъ воспринимается переходящее дѣйствіе, должно быть достаточно подобнымъ *a*, изъ котораго это дѣйствіе выходитъ, чтобы доставить послѣднему такое же мѣсто въ себѣ. Между тѣмъ, форма всякаго дѣйствія вытекаетъ изъ природы того, на что дѣйствуетъ внѣшняя причина, а не опредѣляется исключительно послѣднею, и нельзя указать никакихъ особыхъ условій, при предположеніи только которыхъ одно существо *a* можетъ дать другому существу *b* побужденіе къ такому обнаруженію его собственной природы [3]).

Взглядъ на взаимодѣйствіе, котораго твердо держится Лотце, и состоитъ въ слѣдующемъ. Всякое внѣшнее вліяніе, оказываемое однимъ какимъ-либо элементомъ на другой,

[1]) Ps. 74 (Pr. g. 68—9); M. I, 312.
[2]) Ps. 76—7 (Pr. g. 70—72); ср. KS. I, 143—4.
[3]) 2 Mt. 492; M. I, 312; ср. 2 Mt. 115—21; Str. 99—107.

всегда представляетъ собою только дающее поводъ раздраженіе, которое вноситъ въ этотъ другой элементъ не готовое и чуждое ему состояніе, но пробуждаетъ въ немъ только то, что коренится уже въ его собственной природѣ. Деревянныя клавиши музыкальнаго инструмента не содержатъ сами въ себѣ тоновъ, извлекаемыхъ ихъ ударами изъ струнъ, и только напряженность послѣднихъ, вслѣдствіе этого удара, можетъ перейти въ звукопораждающія сотрясенія. Точно также и всѣ впечатлѣнія тѣла суть только толчки для души, побуждающіе ее производить изъ своей собственной природы внутренніе феномены ощущенія, которые, однако, никогда не могутъ сообщаться ей извнѣ. Отсюда, какъ бы разнообразно ни обусловливалось воздѣйствіями тѣлесной жизни развитіе жизни духовной, они все-таки не даютъ душѣ ни сознанія вообще, ни отдѣльнаго ощущенія или представленія, какъ чего-то готоваго, какъ уже полученнаго въ результатѣ тѣлесныхъ процессовъ: всѣ эти воздѣйствія суть только сигналы, съ появленіемъ которыхъ душа только изъ природы своего собственнаго существа производитъ по неизмѣннымъ законамъ опредѣленныя внутреннія состоянія [1]).

Изложеннымъ взглядомъ на взаимодѣйствіе души и тѣла рѣшается, по Лотце, и болѣе общій вопросъ—о связи души съ тѣломъ. Этотъ вопросъ обычно является первымъ въ разсужденіяхъ о данномъ предметѣ, но онъ же является и послѣднимъ: къ нему возвращаются, когда, не удовлетворяясь всѣми болѣе или менѣе опредѣленными разъясненіями, хотятъ къ одному пункту свести всю особенную трудность проблемы. Однако, едва ли что можетъ еще болѣе увеличивать эту трудность, чѣмъ недоразумѣніе, заключающееся именно въ самой постановкѣ такого вопроса. Вѣдь, что такое связь, какъ не средство внѣшняго соединенія для того, что само по себѣ не связывается и по отсутствію всякаго внутренняго соотношенія совсѣмъ не расположено обмѣниваться взаимодѣйствіемъ? Да если бы и удалось намъ это общее, т. е. связь между душой и тѣломъ, открыть, какой потребности тогда собственно мы могли бы этимъ дать удовлетвореніе? Ни одно изъ безчисленныхъ взаимодѣйствій, происходящихъ между ними, не было бы по своей формѣ и роду болѣе объяснимо изъ этой внѣшней связи, чѣмъ и безъ нея; даже самую возможность какого-бы то ни было ихъ взаимнаго вліянія мы должны были бы опять путемъ новыхъ изслѣдованій стараться понять изъ природы связаннаго, такъ какъ въ неопредѣленномъ представленіи связи мы ея не находимъ. Но, кромѣ того, и по отношенію къ каждой связи возникаетъ вопросъ: а какими новыми связующими средствами связаны ея собственныя составныя части, чтобы ихъ сцѣпленіемъ она могла бы связывать и другое? Сколько бы мы ни придумывали все новыхъ и новыхъ мельчайшихъ цементовъ, все таки въ концѣ концовъ должны согласиться, что не предшествующая имъ связь дѣлаетъ послѣдніе элементы способными ко взаимодѣйствію, но что, именно, само взаимодѣйствіе непосредственно смыкаетъ ихъ другъ съ другомъ и дѣлаетъ ихъ способными быть связями для другого [1]). И требовать какой то связи между душою и тѣломъ, отличной отъ ихъ живого взаимодѣйствія, также излишне, какъ если бы мы захотѣли, напр., связь дружбы, объединяющую два сердца, воспринять еще особенно какъ видимую связь, тогда какъ дружба то сама и образуетъ эту связь [2]). И какъ скудно, съ другой стороны, это представленіе о единственной связи, которымъ экономно хотятъ въ данномъ случаѣ ограничиться! Если бы это было такъ, то откуда взялась бы положительная основа для рода и формы реально существующихъ дѣйствій? Вѣдь всѣ они должны бы опять искать свою основу не въ безразличной связи, а только въ особенности связываемаго: сколько взаимодѣйствій могутъ проявлять душа и тѣло вслѣдствіе взаимноотношенія своихъ природъ, столько же есть и связей, ихъ объединяющихъ; но было бы тщетно, безсмысленно и скучно искать то безъименное, что могло бы

[1]) M. I, 316—7.

[1]) M. I, 306; ср. 2 Mt. 494. [2]) M. I, 307.

всѣ ихъ замѣнить. Никогда тѣло и душа не раздѣлены, какъ двѣ матеріи, химическое взаимодѣйствіе которыхъ требуетъ ихъ предварительнаго сопоставленія. Это нужно имѣть въ виду, когда противъ субстанціальной обособленности тѣла и души возражаютъ, между прочимъ, съ насмѣшкою, что въ такомъ случаѣ личность человѣка хотятъ сложить изъ двухъ составныхъ частей. Мы вовсе, отвѣчаетъ на это возраженіе Лотце, не хотимъ такого сложенія,—его хочетъ именно тотъ взглядъ, который утверждаетъ необходимость внѣшней связи,—мы хотимъ лишь многообразія богато разчлененной совмѣстной жизни души и тѣла; личность же мы ищемъ не въ обѣихъ ихъ одинакова, а только въ одной душѣ: въ тѣлѣ мы видимъ только отзвукъ или проявленіе дѣйствія послѣдней, ибо оно и есть по существу и всегда остается для нея областью внѣшняго міра, но такою, конечно, на которую ея господство и ея воспріимчивость распространяется самымъ непосредственнымъ образомъ [1]).

б) **Практическій окказіонализмъ.** Какъ совокупность міра ощущеній представляетъ собою внутреннее развитіе, не извнѣ привзошедшее, а только возбужденное въ единствѣ представляющаго существа множествомъ чуждыхъ побужденій, такъ, съ другой стороны, и разнообразіе тѣлесныхъ движеній, возникающихъ по почину души, есть раскрытіе коренящихся въ тѣлесномъ же организмѣ дѣеспособностей, хотя и возбужденное внутренними состояніями души, но не перенесенное ею въ готовомъ видѣ на тѣлесные органы. Что касается тѣхъ внѣшнихъ раздраженій, которыя вызываютъ ощущеніе, то непосредственному нашему сознанію невѣдомы ни ихъ природа, ни средства, какими они производятъ на насъ впечатлѣніе: уже наука, послѣ долгихъ безплодныхъ стараній, выяснила особенности свѣтовыхъ и звуковыхъ волнъ, которымъ мы обязаны звукомъ и цвѣтомъ. Но даже и о тѣхъ процессахъ, которые, порождаясь этими раздраженіями въ нашей нервной системѣ, являются

[1]) 2 Mk. 495; ср M. I, 307—8; 353.

ближайшими поводами нашихъ ощущеній, мы не знаемъ ничего, и даже физіологическое изслѣдованіе доселѣ ихъ еще не раскрыло: въ нашемъ сознаніи выступаетъ только результатъ всѣхъ этихъ процессовъ — сознанное ощущеніе самого тона или цвѣта. Такъ мало вѣдома душѣ исторія развитія ея представленій: она производитъ ихъ не какъ свободно избирающая и сознающая свое дѣло дѣятельность, но всеобщимъ и обязательнымъ закономъ природы она вынуждается, сообразно своей организаціи, на это опредѣленное впечатлѣніе отвѣчать всегда вотъ этимъ, а на другое—другимъ опредѣленнымъ ощущеніемъ. Также мало знаетъ и понимаетъ душа существованіе, положеніе, взаимоотношеніе и дѣятельность тѣхъ органовъ, которыми она выполняетъ свои движенія: и здѣсь она должна довѣриться той связи, которая во всемъ теченіи природы сочетала по неизмѣннымъ законамъ одно состояніе съ другимъ и которая также и внутреннія движенія, къ какимъ способна природа души, соединила, безъ всякаго содѣйствія съ ея стороны, съ измѣненіями ея тѣла. Разъ въ нашемъ сознаніи всплываетъ образъ опредѣленнаго движенія, связанный съ желаніемъ осуществить его,—это и есть то внутреннее состояніе, съ которымъ всепроникающая законность природы соединила, какъ необходимое слѣдствіе, появленіе вотъ этого опредѣленнаго движенія, и послѣднее совершается, какъ скоро дано это начальное условіе его наступленія, безъ всякаго содѣйствія и добавленія съ нашей стороны, даже безъ всякаго разумѣнія съ нашей стороны хода того механизма, который общая связь природы предоставила въ наше распоряженіе [1]).

Естественно, отсюда, если Лотце считаетъ возможнымъ примкнуть въ извѣстномъ отношеніи къ окказіоналистическому взгляду. Если подъ окказіонализмомъ разумѣть ученіе, по которому все, что для нашего обычнаго взгляда является причиной, производящей извѣстный результатъ, понимается только какъ случай, по поводу котораго этотъ результатъ возникаетъ для насъ непостижимымъ образомъ,

[1]) M. I, 317—9; Str. 107—9.

то напрасно, думаетъ Лотце, соединяютъ съ этимъ именемъ укоризненное значеніе: оно означаетъ только то, что всѣ лучшія наши знанія о природѣ всюду представляютъ собою не что иное, какъ точное изученіе случаевъ, при которыхъ, вслѣдствіе внутренней связности дѣйствія, непостижимаго для насъ въ своихъ движущихъ первахъ, возникаютъ факты, изъ коихъ каждый по общимъ законамъ привязанъ къ принадлежащему ему одному поводу и каждый по столь же постоянному правилу измѣняется съ измѣненіемъ этого повода [1]). Мы не можемъ, слѣдовательно, указать, какъ матеріальное движеніе, возбуждающее наше тѣло, начинаетъ производить психическое состояніе, но мы можемъ надѣяться дать отвѣтъ на вопросъ, какія внѣшнія простыя возбужденія съ какими простыми внутренними состояніями по общему и закономѣрному порядку фактически связаны и какъ изъ дальнѣйшаго сочетанія этихъ паръ внутреннихъ и внѣшнихъ явленій возникаетъ цѣлая область взаимодѣйствія между душею и тѣломъ, т. е. психо-физическая жизнь. Значеніе теоріи окказіонализма, такимъ образомъ, собственно отрицательное: она указываетъ въ своихъ occasio только границы нашего знанія. Совершенно заблуждаются тѣ, кто видятъ въ ней положительную теорію, разъясняющую природу объекта нашихъ знаній: напротивъ, окказіонализмъ говоритъ намъ, что мы не знаемъ этого объекта, и даетъ вмѣстѣ съ тѣмъ методическія указанія, какъ, не смотря на это незнаніе, можно установить основныя понятія, руководясь которыми, мы въ состояніи изслѣдовать, по крайней мѣрѣ, связь тѣхъ элементовъ, которые приходится допускать, — безъ постиженія однако каждаго изъ нихъ въ отдѣльности и въ себѣ самомъ [2]).

Разъясняя свой взглядъ предъ Фихте Младшимъ, Лотце опредѣляетъ, поэтому, свой окказіонализмъ какъ практическій, а не какъ теоретическій, потому что своею теоріею онъ утверждаетъ не то, что между двумя процессами *a* и *b* никакого дѣйствительнаго живого взаимодѣйствія *не существуетъ* (какъ утверждалъ древній окказіонализмъ, который хотѣлъ быть теоріей дѣйствительнаго отношенія вещей), а только то, что въ практическомъ процессѣ изслѣдованія вопросъ объ этомъ взаимодѣйствіи можетъ оставаться открытымъ и рѣшеніе его можетъ быть предоставлено метафизикѣ [1]). Итакъ, окказіонализмъ Лотце можно характеризовать какъ отрицательный, методическій и практическій.

в) **Метафизическое разрѣшеніе проблемы взаимодѣйствія.** Окказіоналистическое (въ выше разъясненномъ смыслѣ) пониманіе взаимодѣйствія души и тѣла у Лотце вытекаетъ изъ мысли о несравнимости матеріальнаго и духовнаго, каковая не дозволяетъ никакой конструкціи психическихъ состояній изъ движеній матеріальныхъ частицъ, а допускаетъ только фактическое и пропорціональное ихъ соединеніе. Но, вопреки обычному, можно держаться и такого взгляда, по которому матерія, въ противоположность душѣ, не обладаетъ никакою самостоятельною и первоначальною реальностью. Такого именно взгляда, какъ мы уже видѣли, и держится самъ Лотце въ своей метафизикѣ: матеріальность, по его мнѣнію, есть только форма обнаруженія, которую, подъ извѣстными условіями, нѣкоторое сверхчувственное реальное принимаетъ только для нашего познанія. Если же такъ, то тѣло не противостоитъ душѣ какъ иначе устроенная субстанція, и та бездна, которою, повидимому, исключалась возможность ихъ взаимодѣйствія, уже исчезаетъ. Ибо путь этого взаимодѣйствія уже не въ томъ, что душа обнаруживаетъ вліяніе на матерію, поскольку послѣдняя есть матерія, а напротивъ, какъ сверхчувственное суще-

[1]) M. I, 313—4.
[2]) Ps. 77—8 (Pr. g. 72—3).

[1]) Str. 96. Смѣшавъ этотъ практическій окказіонализмъ съ теоретическимъ, Фихте утверждалъ, что теорія Лотце представляетъ только видоизмѣненіе древняго окказіонализма. Взглядъ Лотце вызывалъ недоумѣнія, впрочемъ, и въ позднѣйшее время. Такъ, изъ новѣйшихъ изслѣдователей Neuendorff (68,75), вслѣдствіе подобнаго же смѣшенія, обвиняетъ Лотце въ противорѣчіи. Однако Kronheim (26—34) обстоятельно доказываетъ несправедливость этого обвиненія. Методологическія преимущества окказіонализма Лотце хорошо разъясняетъ Tuch (32—43).

ство, дѣйствуетъ ближе всего на ту другую сверхчувственную реальность, которая, кромѣ того, что она однородна съ душею, еще вслѣдствіе другихъ условій, принимаетъ для насъ видъ матеріальнаго существованія. Матерія, съ другой стороны, не движеніями своихъ силъ, которыми она, какъ таковая, повидимому, обладаетъ, затрогиваетъ нашу душу, но тѣми внутренними дѣятельностями, которыя принадлежатъ ей, какъ реальности, и которыя только тамъ, гдѣ есть взаимодѣйствіе между матеріей и матеріей, принимаютъ для пониманія нашего форму пространственно движущихся силъ. Если психическія явленія происходятъ изъ физическихъ, то возникаютъ они однако не изъ нихъ самихъ, а изъ внутреннихъ измѣненій реальнаго, коего проявленіемъ служатъ физическія явленія, если, наоборотъ, психическія вліянія измѣняютъ теченіе физическихъ процессовъ, то они дѣйствуютъ также не непосредственно на физическія силы и состоянія, а на состоянія того реальнаго, обнаруженіемъ котораго послѣднія являются. Такимъ образомъ, мы возвращаемся къ психо-физическому механизму, въ которомъ имѣетъ мѣсто всякое дѣйствительное взаимодѣйствіе между однородными членами, не потому, конечно, что мы матеріалистически превращаемъ душу въ матерію, но наоборотъ, потому, что мы спиритуалистически въ матеріи видимъ душу или по существу подобную ей субстанцію [1]). Если принять во вниманіе, во первыхъ, что называя извѣстный элементъ дѣйствующимъ, мы выражаемъ этимъ только то, что отъ измѣненія его состояній другое существо страдаетъ, и во вторыхъ, что кто не чувствуетъ ни радости, ни горя, тотъ ни дѣйствуетъ, ни страдаетъ [2]), то мысль о томъ, что взаимодѣйствіе возможно только при спиритуалистической точкѣ зрѣнія, получаетъ еще большую обоснованность. Такое метафизическое утвержденіе реальности взаимодѣйствія, повидимому, не можетъ, однако, устранить тѣхъ недоумѣній, которыя связаны съ понятіемъ взаимодѣйствія вообще.

[1]) Ps. 78—80 (Pr. g. 73—5).
[2]) M. III, 525.

Лотце думаетъ, тѣмъ не менѣе, что они устраняются, если стоять на его панэнтеистической точкѣ зрѣнія. Каждый, хотя бы бѣдный примѣръ какого бы то ни было взаимодѣйствія, каждый случай причинности вынуждаетъ насъ для пониманія возможности перехода воздѣйствія одного существа на другое поставить на мѣсто одной только естественной связи само субстанціальное Безконечное, въ которомъ обособленое въ явленіи многорааличіе уже перестаетъ быть обособленнымъ. Не конечное дѣйствуетъ изъ себя, какъ конечнаго, на другое конечное, а вѣчная Основа конечныхъ вещей, по поводу возбужденія какой-либо одной изъ нихъ, производитъ соотвѣтствующее дѣйствіе въ другой вещи, повидимому, отдаленной [1]).

§ 10.

Фактическое взаимодѣйствіе между душею и тѣломъ.

а) **Душа, какъ идея, въ ея отношеніи къ тѣлу.** При разъясненіи фактическаго взаимодѣйствія души съ тѣломъ Лотце прежде всего долженъ былъ считаться съ своимъ опредѣленіемъ души, какъ идеи. Есть мнѣніе, по которому состоянія и измѣненія тѣла зависятъ отъ непосредственнаго вліянія идей или типовъ. Нашъ философъ не находитъ возможнымъ примкнуть къ этому мнѣнію: идеальный элементъ такого рода, образецъ, планъ организаціи, вообще мысль (Gedanke) не можетъ обладать требуемой механической силой, которое она могла бы приводить въ движеніе или преобразовать составныя матеріальныя части тѣла. По сравненію съ матеріальными массами, всѣ эти идеальныя тенденціи суть недѣйствительныя, безсильныя тѣни. Но дѣло въ томъ, что съ этими безсильными мыслями, которыя, не принадлежа никакому мыслящему существу, носятся надъ міромъ только какъ идеи вообще, нельзя сравнивать существа души, хотя содержаніе послѣдней не безъ основанія, въ противо-

[1]) M. I, 428—9. Подробнѣе M. I, 427—35; III, 482—9; 2 Mt. 407, 455, ср. Kronheim, 56—64, 92—100; Neuendorff, 79—106; 128—44; Wartenberg, 35—52; Wentscher, E. 25—38.

положность матеріальному, также можно назвать идеальнымъ. Двусмысленность названія не должна насъ здѣсь обманывать: вышеозначенные типы и образцы идеальны по формѣ своего существованія и въ противоположность міру реальнаго, душа же идеальна по природѣ своего содержанія и въ противоположность матеріальному, свойствъ котораго она въ себѣ не носитъ. Но подобно этому послѣднему, душа, въ противоположность, съ другой стороны, идеямъ, есть дѣйствительно существующая субстанція и не въ меньшей степени пользуется тою реальностью самостоятельнаго существованія, на которой покоится способность приводить что либо въ мірѣ въ движеніе. И всякая мысль, далѣе, всякое представленіе или идея, которая сама по себѣ безсильно противостоитъ дѣйствительности, можетъ, однако, производить въ ней и движеніе, поскольку она ставится въ связь съ дѣйствительнымъ реальнымъ міромъ въ качествѣ дѣятельности или страданія этой субстанціальной души. Итакъ субстанціальнымъ духамъ, хотя они и опредѣляются какъ идеи по своему содержанію, присуще полное взаимодѣйствіе съ матеріальными элементами міра [1]).

Какъ указано выше [2]), отношеніе души, какъ идеальнаго начала, къ тѣлу—телеологическое. Впрочемъ, отсюда еще нельзя выводить, будто бы многоразличіе нашихъ движеній, въ которомъ раскрывается цѣлесообразное устройство нашей тѣлесной организаціи, выдумывается, охраняется въ деталяхъ и приводится въ дѣйствіе душею: оно только возбуждается ею безсознательно. Конечно, поскольку душа производитъ въ себѣ рядъ такихъ внутреннихъ состояній, которыя по естественному ходу вещей становятся начальными точками движеній, она можетъ вызывать смѣну послѣднихъ въ такомъ порядкѣ и въ такой цѣлесообразной группировкѣ, для которыхъ устройство организма само по себѣ не содержитъ никакихъ достаточныхъ основаній; однако господство ея надъ тѣломъ въ этомъ отношеніи не простирается далѣе

[1]) Ps. 74—5 (Pr. g. 69—70).
[2]) § 8.

безконечно разнообразнаго употребленія и сочетанія элементарныхъ движеній: ни одного изъ нихъ она не въ состояніи ни выдумать, ни понять. Она связываетъ цѣлесообразные элементы для цѣлесообразнаго употребленія такъ же, какъ языкъ соединяетъ свои гласныя и согласныя въ безконечное богатство словъ и благозвучія; но какъ языкъ застаетъ свои звуки уже готовыми, такъ и душа застаетъ готовыми простыя цѣлесообразныя движенія; они легко возбуждаются тѣмъ внутреннимъ состояніемъ, которое она умѣетъ сдѣлать для нихъ причиною, но въ остальномъ способъ ихъ возникновенія и осуществленія они совершенно темны для нея и отъ нея независимы [1]).

Отсюда опредѣляется отношеніе Лотце къ тому взгляду, который приписываетъ душѣ пластическую силу и который цѣлесообразный строй живого тѣла и его гармонію выводитъ изъ положительнаго воздѣйствія души на тѣло. Взглядъ этотъ проводился, между прочимъ, тѣмъ же Фихте Младшимъ, съ которымъ Лотце и полемизируетъ довольно подробно [2]). Главный недостатокъ этого взгляда въ томъ, что онъ, при помощи души, хочетъ выдѣлить развитіе тѣла изъ области механическихъ процессовъ, но не достигаетъ этимъ своей цѣли, такъ какъ то, чѣмъ исключительно душа выше слѣпого механизма, т. е. разсудочная мысль и произвольный выборъ цѣлей и средствъ, нельзя считать, судя по всему, чему насъ учитъ опытъ, содѣйствующимъ факторомъ при постепенномъ созиданіи тѣлеснаго облика: формы тѣла окончательно устанавливаются или подготовляются въ тотъ промежутокъ времени, въ который всѣ душевныя дѣятельности еще ожидаютъ своего образованія. Но, съ другой стороны, Лотце находитъ и вѣрную мысль въ этомъ критикуемомъ имъ взглядѣ. Если мы посмотримъ, говоритъ онъ, какъ въ предѣлахъ нашего наблюденія, возбужденія воли приводятъ къ сокращенію мускульныя волокна, какъ, слѣдовательно, за перемѣною въ состояніяхъ души съ очевидностью слѣдуетъ измѣненіе и въ относительномъ положе-

[1]) M. I 321—2. [2]) Str. 63—82; ср. KS III, 327, 342—5.

ніи мельчайшихъ частицъ тѣла, то, въ общемъ, намъ вовсе нельзя сомнѣваться въ возможности того, что и въ болѣе раннюю пору образованія, въ которую элементы тѣла еще не приняли такой твердой структуры и положенія, какъ въ сформировавшемся организмѣ, внутреннія движенія души оказываютъ значительное вліяніе на предстоящую группировку частицъ и, значитъ, также на образованіе всего облика. Но, при этомъ, нужно имѣть, однако, въ виду, во первыхъ, что эти движенія души безсознательны; во вторыхъ, что душа въ этомъ случаѣ дѣйствуетъ, какъ одинъ изъ элементовъ наряду съ другими, вплетенными въ механическое взаимодѣйствіе, пусть даже ее можно признать элементомъ преобладающимъ среди другихъ; въ третьихъ, что все же аналогіи опыта не уполномочиваютъ насъ опредѣлить точно объемъ, въ какомъ дѣйствительно проявляется это участіе души. Въ сложившемся уже тѣлѣ сила души надъ образованіемъ его формы очень незначительна, и даже, если она и имѣетъ мѣсто, то обнаруживается, повидимому, только посредственно — въ измѣненіи отправленій, на которыя, какъ, напр., на сердцебіеніе, дыханіе, пищеваренie, или на отдѣльныя группы мускуловъ перемѣна душевныхъ состояній или упражненіе въ навѣстныхъ движеніяхъ производятъ болѣе или менѣе отдаленное вліяніе. Дѣйствія души, поэтому, большею частью распространяются по всему тѣлу и измѣняютъ болѣе его отправленія, чѣмъ его фигуру. Мы охотно допускаемъ, что облагороженіе и огрубѣніе духовной жизни въ концѣ концовъ ведетъ къ облагороженію и огрубѣнію и тѣлесныхъ формъ, но только такимъ вліяніемъ души, производимымъ уже въ сложившихся пропорціяхъ частей организма, мы и можемъ ограничиться. Мнѣніе же, будто бы и первое образованіе органической формы исходило главнымъ образомъ изъ образующей силы души, есть только излюбленная поэтическая мысль тѣхъ, для кого многочисленные примѣры дисгармоніи духовныхъ задатковъ съ тѣлеснымъ строеніемъ не существуетъ [1]).

[1]) M. I. 322—4; ср. KS I, 172—3; Ps. 123—9 (Pr. g. 122—8); 2 Mt. 449—50; Str. 91—2.

б) Недопустимость матеріалистическихъ тенденцій при разъясненіи факта взаимодѣйствія души съ тѣломъ. Выше было разъяснено [1]), что дѣйствіе, возбуждаемое однимъ предметомъ въ другомъ, не переходитъ въ послѣдній въ готовомъ видѣ, что возбужденіе это, напротивъ, создаетъ всегда только условія, при которыхъ приведенное въ возбужденіе существо развиваетъ изъ своей собственной природы наблюдаемыя нами специфическія формы дѣятельности. Разъяснено было также, что особенныя качества психическихъ явленій не могутъ быть аналитически выведены изъ рода тѣхъ впечатлѣній, за которыми они слѣдуютъ. Едва ли можно допустить, поэтому, будто бы душа сама по себѣ неспособна породить изъ себя специфическія формы своей дѣятельности — представленіе, чувство и волю и будто бы она нуждается для этого въ органѣ или въ какого-либо рода тѣлесномъ содѣйствіи. Напротивъ, нужно согласиться, что если что̀, то именно эти особенныя качества ея внутреннихъ состояній вполнѣ и исключительно вытекаютъ изъ природы ея существа, и дѣйствительно, мысль о неспособности души самой по себѣ къ сознанію была бы столь же странною, сколь непонятенъ былъ бы способъ, какимъ не менѣе неспособный къ мысли тѣлесный органъ сталъ бы помогать ей въ пріобрѣтеніи способности сознанія и воли [2]). Но если основа и способность къ особенному качеству представленія, ощущенія, чувствованія, желанія лежатъ исключительно въ природѣ самой души, а не сообщаются ей никакимъ тѣлеснымъ содѣйствіемъ, то основа дѣйствительнаго осуществленія этой способности лежитъ въ реальномъ фактѣ внѣшняго возбужденія: всѣ способности души находятся въ ней въ скрытомъ состояніи, пока не явятся внѣшнія возбужденія, которыя дадутъ этимъ силамъ опредѣленное направленіе и, вмѣстѣ съ тѣмъ, уже возможность реальнаго обнаруженія, а эти внѣшнія возбужденія доходятъ до нея только черезъ посредство тѣла [3]). Однако, съ другой стороны, душа не является

[1]) См. стр. 157—8. [2]) Ps. 86 (Pr. g. 81).
[3]) Ps. 87 (Pr. g. 82).

только эхомъ физическихъ возбужденій, переводящимъ ихъ только на другой языкъ, безъ всякой самостоятельной переработки съ своей стороны. Пусть впечатлѣнія, образующія матеріалъ для нашего міра представленій, доходятъ до насъ только при помощи тѣлесныхъ органовъ чувствъ, пусть даже комбинаціи этихъ элементовъ въ созерцаніи предуготовляются комбинаціями возбужденій, отъ которыхъ они исходятъ,—все это Лотце охотно допускаетъ,—но чтобы совокупность всей этой работы сплетенія, соединенія, раздѣленія и упорядоченія элементовъ исчерпывалась дѣятельностью тѣлесныхъ органовъ, такъ что душа всегда только переводила бы готовый результатъ этихъ физическихъ процессовъ на языкъ духовной жизни, безъ дальнѣйшей переработки переведеннаго съ своей стороны,—это, по убѣжденію нашего философа, совершенно недопустимо. Мы, напротивъ, полагаемъ, говоритъ онъ, что хотя дѣятельности души на первыхъ порахъ вызываются дѣятельностями тѣла, тѣмъ не менѣе жизнь души, разъ пробужденная, простирается далеко за границы этого перваго толчка и по своимъ собственнымъ законамъ развивается далѣе въ такихъ явленіяхъ, которыя и необъяснимы по физическимъ понятіямъ, да и не требуютъ или даже не дозволяютъ содѣйствія тѣлесныхъ процессовъ. Какъ далеко простирается эта область независимой дѣятельности, это—вопросъ столь трудный, что въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ требуетъ спеціальныхъ изслѣдованій [1]).

Здѣсь Лотце считаетъ нужнымъ еще разъ коснуться вопроса о свободѣ души. Вопросъ этотъ въ данномъ случаѣ формулируется такъ: члены той каузальной цѣпи, которые, можетъ быть, съ необходимостью опредѣляютъ волю, состоятъ ли сплошь изъ тѣлесныхъ функцій, или же между ними въ качествѣ отдѣльныхъ членовъ выступаютъ также и духовныя состоянія, которыя, хотя и получаютъ возбужденіе отъ тѣла, однако въ извѣстныхъ предѣлахъ продолжаютъ эту каузальную связь по своимъ собственнымъ, а

[1]) Ps. 88–9 (Pr. g. 83–4).

не по физическимъ, законамъ. Лотце не видитъ никакихъ препятствій къ тому, чтобы утверждать именно это послѣднее предположеніе и чрезъ то обезпечить душѣ свободу, по крайней мѣрѣ, отъ физическихъ детерминацій, оставляя пока въ сторонѣ вопросъ, освободитъ ли ее метафизическое изслѣдованіе и отъ всякой причинности вообще. Какъ извѣстно, взглядъ послѣдовательно проведеннаго матеріализма состоитъ въ томъ, что все многообразіе душевной жизни покоится на непрерывной цѣпи механически необходимыхъ и со строжайшею причинностью между собою связанныхъ физическихъ процессовъ нервныхъ элементовъ. Кажется, при такомъ ученіи, мы ни на одинъ моментъ не могли бы допустить особаго существованія души, наряду съ частями тѣла; однако и для матеріализма оказывается необходимымъ такое допущеніе, именно въ тѣхъ видахъ, чтобы имѣть индивидуальный заключительный пунктъ, на который переносятся всѣ дѣйствія частей тѣла для образованія окончательныхъ эффектовъ. Духъ матеріалистической доктрины чрезъ это не измѣняется: душа является какъ косный самъ по себѣ субъектъ, который только въ моментъ физическаго раздраженія пробуждается отъ сна и получаетъ воспріятіе; представленія ея продолжаются только до тѣхъ поръ, пока они поддерживаются постояннымъ содѣйствіемъ возбужденій въ центральныхъ органахъ; ея чувства, далѣе, не сами по себѣ ведутъ къ стремленіямъ и опредѣленіямъ воли, но потому только, что уже въ природѣ центральныхъ органовъ такъ заложено, что процессы возбужденія, порождающіе чувства, по извѣстнымъ физическимъ законамъ превращаются въ другіе, притомъ въ такіе, которые порождаютъ теперь стремленія; сколько существуетъ такихъ какъ бы химическихъ превращеній въ первыхъ процессахъ, столько же появляется видоизмѣненій въ душевномъ настроеніи, столько чувствъ, столько стремленій. Такимъ образомъ, въ душевной жизни первичное и фактически происходящее представляетъ собою только безпредѣльный круговоротъ вѣчно измѣняющихся физическихъ процессовъ въ первыхъ органахъ: душа служитъ только переводчикомъ отдѣльныхъ

движеній этого круговорота и испытываетъ столько же измѣненій, сколько онъ ей даетъ, сама однако ничего не прибавляя изъ своихъ собственныхъ нѣдръ для образованія своей жизни. Едва ли кто, говоритъ Лотце, захочетъ признать такой видъ детерминаціи души. Даже кто думаетъ, будто бы строгость причиннаго скрѣпленія должна твердо проводиться чрезъ всю духовную жизнь, долженъ будетъ, однако, допустить, что часть ея выходитъ изъ предѣловъ физической области и всецѣло падаетъ на природу души. Они должны допустить, напр., что, хотя каждое зрительное воспріятіе посредствуется свѣтовыми волнами, однако, смѣхъ, возбуждаемый зрѣлищемъ комическаго, порождается не распространеніемъ лучей отъ зрительнаго впечатлѣнія по физическимъ законамъ на соотвѣтствующіе нервы, а тѣмъ, что созерцаемое событіе входитъ въ міръ мысли, тамъ переплетается съ общими тенденціями духа, которыя ни въ чемъ не соизмѣримы съ физическими, и возбуждаетъ въ концѣ концовъ такое душевное настроеніе, съ которымъ природа уже изначала связала импульсъ къ особой тѣлесной функціи, именно функціи смѣха [1]).

Но Лотце предвидитъ возраженія противъ проводимаго имъ взгляда, поскольку послѣдній становится, съ двухъ сторонъ, въ противорѣчіе съ положеніями, утверждаемыми физикой: если согласиться съ его взглядомъ, то, во первыхъ, возбужденія чувствовательныхъ нервовъ, однажды возникшія, потомъ уже должны изчезнуть, не оставляя никакого видимаго слѣда, и, во вторыхъ, возбужденія физическія въ двигательныхъ органахъ должны возникать, отнюдь не вызываясь такими же предшествующими физическими процессами. Отвѣчая на эти возраженія, Лотце ссылается, прежде всего, на свою „Allgemeine Physiologie d. körperliches Lebens“, въ которой онъ показываетъ какими разнообразными способами безчисленныя колебанія, ежеминутно испытываемыя нашими чувствовательными нервами, утихаютъ и приходятъ къ полному покою: отсюда нѣтъ нужды мыслить

[1]) Ps. 89—91 (Pr. g. 84—6).

ихъ въ видѣ постоянно дѣйствующихъ элементовъ, которые, проникая всю духовную жизнь, могутъ, въ концѣ концовъ, разрѣшиться только въ поступкахъ [1]). Обыкновенный взглядъ естествознанія предполагаетъ, конечно, что возникшее движеніе или можетъ дѣлаться незамѣтнымъ путемъ передачи его все большему и большему количеству субстратовъ, или уничтожиться, вслѣдствіе встрѣчи съ движеніемъ противоположнымъ, и перейти въ равновѣсіе покоя; отсюда должно всякій импульсъ, производимый на органы чувствъ, прослѣдить до тѣхъ поръ, пока будетъ понятно, вслѣдствіе чего именно онъ изчезаетъ для организма. Лотце же, съ своей стороны, считаетъ возможнымъ и даже необходимымъ допустить, что часть величины физическаго движенія, иначе говоря, возбужденія органовъ, прямо поглощается переходомъ во внутреннія состоянія души. Во всякомъ случаѣ, мы не можемъ думать, будто душа развиваетъ свои внутреннія дѣятельности ощущенія и представленія только *послѣ* или по *случаю* впечатлѣнія, произведеннаго возбужденіемъ: и само это возбужденіе, поскольку оно причиняетъ душѣ родъ страданія, жертвуетъ частью своей силы для произведенія этого страданія; движеніе нервовъ, которое представляетъ собою нѣчто для души и которое дѣйствуетъ на нее, а не равнодушно только скользитъ по ней, должно хотя бы частью своей интенсивности пожертвовать для произведенія этого внутренняго душевнаго состоянія, выражающагося въ ощущеніи и воспріятіи; едва ли возможно было бы, наконецъ, понять иначе, какъ сила ощущеній вообще можетъ быть соразмѣрна силѣ раздраженій и нервныхъ возбужденій [2]).

Возникновеніе мускульныхъ движеній подъ вліяніемъ воли, требуетъ, конечно, другого объясненія: здѣсь мы видимъ возникновеніе механическихъ движеній, величина которыхъ измѣрима, и выводимъ ихъ изъ внутреннихъ состояній существа, которое само по себѣ сверхчувственно и неизмѣримо. Вотъ это то главнымъ образомъ и даетъ осно-

[1]) Ps. 91—2 (Pr. g. 85—7) см. Phys. § 35.
[2]) Ps. 93—4 (Pr. g. 88—9).

ваніе матеріализму отрицать внутренній импульсъ движеній и разсматривать каждый поступокъ какъ прямое слѣдствіе иныхъ физическихъ же процессовъ въ нервахъ. Но съ точки зрѣнія общихъ метафизическихъ положеній Лотце, въ проводимомъ имъ взглядѣ нѣтъ ничего невозможнаго или страннаго. Уже давно, говоритъ Лотце, оставленъ тотъ взглядъ, по которому предполагалась непроизводимость движенія и допускалось разъ навсегда данное количество его въ мірѣ, каковое только могло переноситься съ одного предмета на другой и разнообразиться въ своемъ распредѣленіи по предметамъ. Напротивъ, слѣдуетъ признать, что внутреннія состоянія массъ, сами по себѣ не наблюдаемыя нами въ видѣ движеній, могутъ, однако, служить исходными и производящими пунктами пространственныхъ движеній, такъ что послѣднія, хотя никогда не могутъ появиться безъ причины вообще, однако могутъ выступать безъ причины однородной, т. е. уже существующаго и только сообщеннаго движенія. И если мы будемъ исходить изъ ранѣе уже принятаго нами взгляда, по которому матерія и ея отношенія не имѣютъ самостоятельнаго существованія, то такое предположеніе является безусловно необходимымъ, и мы, на этомъ основаніи, также и въ вызовѣ матеріальныхъ движеній внутренними состояніями души не можемъ находить ничего противорѣчащаго основнымъ представленіямъ естествознанія. Только нужно избѣгать столь нерѣдкаго заблужденія, будто бы мысль, чувство, стремленіе есть, въ противоположность матеріи и ея состояніямъ, нѣчто только идеальное — въ смыслѣ нереальности: напротивъ, поскольку онѣ суть состоянія реальной души, онѣ представляютъ собою въ томъ же смыслѣ нѣчто дѣйствительное, имѣющее въ основѣ своей субстанціальное бытіе, какъ и состоянія матеріи [1]).

Два замѣчанія считаетъ Лотце необходимымъ добавить къ этому.

Во первыхъ, нельзя думать, будто бы устанавливаемый имъ взглядъ противорѣчитъ строгой причинной связи. Вѣдь,

[1]) Ps. 92—3 (Pr. g. 87—8).

если въ извѣстномъ пунктѣ физическое движеніе перестаетъ производить новое подобное же движеніе и переходитъ во внутреннія состоянія реальнаго, или если въ другомъ пунктѣ внутреннее состояніе опять дѣлается началомъ физическаго движенія, то здѣсь нѣтъ никакого перерыва въ причинной связи, а только видоизмѣненіе въ формѣ дѣйствія, какъ это довольно часто случается и въ области неодушевленной природы. На каждое ощущеніе мы должны смотрѣть какъ на преобразованный эквивалентъ той величины дѣйствія, которая ранѣе проявлялась въ формѣ колебанія или какого-либо другого движенія, а на каждое сокращеніе мускула, какъ на эквивалентъ возбужденія, которое предшествуетъ ему въ видѣ процесса психическаго стремленія [1]).

Во вторыхъ, успѣхъ идеи физико-психическаго механизма, благодаря сочиненію Фехнера „Elemente d. Psychophysik“ (Lpz. 1860), побуждаетъ Лотце во второмъ, французскомъ, изданіи 1 книги своей „Med. Psychologie“, т. е. въ „Pr. gen.“, сдѣлать слѣдующія разъясненія. Прежде всего, онъ заявляетъ, что честь—положить начало подобнаго рода изысканіямъ принадлежитъ ему—Лотце, а затѣмъ, считаетъ необходимымъ защитить свои прежніе взгляды противъ одной теоріи, возникшей на почвѣ таковыхъ изысканій. Теорія эта проводитъ ту общую мысль, что въ мірѣ всѣ виды дѣйствія всюду превращаются одинъ въ другой: всѣ физическіе феномены могутъ безразлично измѣняться во всякіе другіе феномены, и какъ движеніе превращается въ теплоту, такъ и на всѣ вообще физическіе факты можно смотрѣть какъ на частные виды дѣйствія единой всюду тожественной силы, а на феномены духовные—какъ на другія формы, въ которыхъ обнаруживается эта же сила. Духовная жизнь, при такомъ взглядѣ, представляетъ собою только *внутреннюю работу*, въ которую постоянно превращается жизнь тѣла, сама по себѣ разсматриваемая какъ внѣшнее обнаруженіе той же самой силы, а въ движеніяхъ тѣла, происходящихъ отъ

[1]) Ps. 95.

воли, можно наблюдать, какъ внутренняя работа превращается опять во внѣшнюю: вообще такая трансформація можетъ имѣть самыя разнообразные виды, не всегда доступныя наблюденію. Лотце полагаетъ, что, пусть даже эти факты пріобрѣтутъ самую строгую научную точность, все же необходимо будетъ допустить особое существованіе души и невозможно будетъ видѣть въ духовныхъ фактахъ простыхъ слѣдствій феноменовъ физическихъ [1]). Чѣмъ болѣе мы будемъ понимать эти физическія открытія, тѣмъ менѣе будемъ расположены допускать тѣ выводы противъ души, какіе изъ нихъ домогаются извлечь. Прежде всего, невозможно видѣть въ этихъ фактахъ аналогій, позволяющихъ лучше понять трансформацію феноменовъ физическихъ въ духовные. Вѣдь порожденіе теплоты чрезъ движеніе не есть въ дѣйствительности переходъ отъ феномена *a* къ совершенно инородному феномену *b*: то, что мы называемъ теплотою, есть только движеніе молекулъ, и актъ произведенный различается отъ феномена производящаго не по существу, а только по способу, какимъ комбинируются составные элементы этого новаго движенія. Если же, напротивъ, феноменъ физическій, всегда сводимый къ движенію, производитъ въ послѣднемъ анализѣ ощущеніе, то здѣсь уже переходъ одной формы дѣйствія *a* къ другой — *b*, совершенно инородной, и хотя ощущеніе всегда зависитъ отъ движенія, тѣмъ не менѣе *само оно не есть* движеніе, и абсолютно не можетъ быть сближаемо съ простыми движеніями. Трансформація движенія въ теплоту, поэтому, никакимъ образомъ не можетъ дать права на объясненіе состояній души чрезъ трансформацію состояній физическихъ. А затѣмъ, Лотце обращаетъ вниманіе на то, что самого объясненія преобразованія одного феномена въ другой должно искать только въ специфическихъ свойствахъ молекулъ, которымъ передается движеніе. Только потому, что въ массѣ *c* атомы такъ расположены одни въ отношеніи къ другимъ и дѣйствуютъ одни на другіе съ опредѣленною силою на данныхъ разстояніяхъ, ихъ внутренія качества комбинируются съ движеніемъ *a* такимъ образомъ, что образуется новая система движеній, принимающая форму теплоты *b*. Равнымъ образомъ, преобразованіе феномена физическаго *a* въ другой феноменъ физическій *b* возможно только въ силу особенной природы субстрата *c*, на который дѣйствуетъ феноменъ *a*; если же теперь феноменъ *a* долженъ произвести эффектъ совершенно разнородный съ нимъ, если, напримѣръ, движеніе опредѣляетъ ощущеніе и вообще феноменомъ физическимъ опредѣляется феноменъ психическій, то въ такомъ случаѣ тѣмъ болѣе необходимо присутствіе особаго субъекта—души, на которую феноменъ *a* могъ бы дѣйствовать и которая, въ силу своей природы, потому именно, что она есть *c*, а не какая-либо масса *m*, производитъ идею или ощущеніе *b*, а уже не движеніе, однородное феномену *a*. Такимъ образомъ, преобразованіе феноменовъ физическихъ въ духовные невозможно безъ допущенія бытія души, составляющей основу этого преобразованія [1]).

Итакъ, результаты предшествующихъ разсужденій сводятся къ слѣдующему. Духовная жизнь вообще покоится на взаимодѣйствіи между душею и органическимъ тѣломъ. Тѣлесныя функціи не обосновываютъ, однако, особаго и специфическаго качества духовныхъ отправленій, но предполагаютъ способность къ нимъ, какъ первоначальное свойство души, въ самой послѣдней: ихъ впечатлѣнія даютъ ея не опредѣлившимся еще способностямъ только предметы для примѣненія и опредѣляютъ направленіе, въ которомъ будутъ комбинироваться ихъ отдѣльные акты. Однако и это не безъизъятно. Напротивъ, при той переработкѣ, какая дается впечатлѣніямъ тѣломъ, результатъ ея подвергается еще самостоятельной обработкѣ со стороны души, и большею частью уже тогда, когда сумма впечатлѣній подверглась этому внутреннему психическому преобразованію, она выступаетъ снова, какъ побужденіе къ произведенію физическихъ процессовъ въ тѣлѣ. Ближайшая задача психологіи въ данномъ случаѣ должна быть направлена къ

[1]) Pr. g. 90–91.

[1]) Pr. g. 92—3.

тому, чтобы показать въ общемъ порядокъ, по которому въ дѣйствительной душевной жизни всѣ эти событія организуются въ одно связное цѣлое [1]).

в) **Пути, какими осуществляется содѣйствіе тѣлесныхъ функцій духовнымъ.** Лотце отрицательно относится къ современнымъ ему опытамъ френологіи и краніоскопіи, которые, съ явною односторонностью, считаютъ зависимость духовныхъ функцій отъ непосредственно къ тому предназначенныхъ опредѣленныхъ тѣлесныхъ органовъ общею формою связи между тѣлесною и духовною жизнью. Подобныя теоріи, во первыхъ, слишкомъ мало придаютъ значенія различію между простыми духовными функціями, основа которыхъ дѣйствительно лежитъ въ нарочитомъ предустроеніи организма, и тѣми выводными способностями, которыя постепенно развиваются въ душѣ путемъ безчисленнаго множества посредствующихъ вліяній, а также различію между тѣмъ, что въ каждомъ видѣ духовной дѣятельности должно быть относимо на счетъ ея специфической природы, и случайными формами ея обнаруженія, каковыя образуются позже—вслѣдствіе отношенія къ опредѣленнымъ объектамъ, съ которыми душѣ приходится сталкиваться въ жизни; а во вторыхъ, эти теоріи вовсе не облегчаютъ, а скорѣе затрудняютъ объясненіе духовныхъ функцій, какъ это показываетъ Лотце на примѣрѣ воли [2]). Впрочемъ, отмѣчаетъ Лотце, новѣйшая френологія уже перестала выдавать себя за изъясняющую науку и смотритъ на себя только какъ на предварительное собраніе опытовъ; но въ такомъ случаѣ возраженія противъ нея уже значительно измѣняютъ свой видъ [3]).

По убѣжденію самого Лотце, различныя *формы* содѣйствія тѣлесныхъ функцій духовнымъ даютъ основаніе предполагать, что анатомическій и физіологическій распорядокъ частей организма, со стороны которыхъ исходитъ это содѣйствіе, не одинаковъ для всѣхъ душевныхъ дѣятельностей.

[1]) Ps. 96—7.
[2]) Ps. 108—111 (Pr. g. 104—7); ср. M. I, 381—2
[3]) Ps. 111 (Pr. g. 107); ср. 112—5 (Pr. g. 108—11).

Что касается, прежде всего, различныхъ классовъ простыхъ ощущеній и движеній, то нервная система для нихъ должна служить только въ качествѣ *проводника*, субстанція котораго, или вслѣдствіе внѣшнихъ возбужденій, или же вслѣдствіе возбужденій со стороны воли, можетъ переходить въ различныя состоянія, продолжительность, особенность и степень которыхъ пропорціальна таковымъ же свойствамъ возбужденія. При этомъ воспріятіе внѣшнихъ возбужденій, происходящее въ порядкѣ и раздѣльности, и переходъ внутреннихъ возбужденій воли на опредѣленные пункты тѣлесной организаціи заставляетъ допустить необходимость специфически различныхъ классовъ нервныхъ элементовъ. Такъ, мы должны предположить иные нервные элементы, при воспріятіи цвѣтовъ, нежели тѣ, чрезъ которые получается воспріятіе звуковъ, не говоря уже объ общемъ дѣленіи нервныхъ волоконъ на чувствовательныя и двигательныя. Другія же функціи, далѣе, какъ напр., всѣ тѣ, которыя требуютъ закономѣрной комбинаціи разнообразныхъ впечатлѣній, должны быть соединены со опредѣленными *органами*, о которыхъ съ вѣроятностью можно думать, что, тѣсно примыкая другъ къ другу, они занимаютъ особыя области мозга. Если высшія дѣятельности духа въ специфической природѣ своей не обусловлены непосредственно тѣлеснымъ содѣйствіемъ, то зато тѣмъ шире ихъ посредственная зависимость отъ функцій разнообразныхъ тѣлесныхъ органовъ, съ самыхъ разныхъ сторонъ доставляющихъ имъ матеріалъ для обработки, и потому, не имѣя своего особаго органа, онѣ уже въ третьей стадіи зависятъ отъ *пропорцій*, которыя имѣютъ мѣсто между величиною, силою и живоподвижностью этихъ другихъ органовъ. Наконецъ, богатѣйшее развитіе нашихъ душевныхъ силъ въ большей части своей зависитъ отъ послѣдовательности, разнообразія и степени возбужденій, производимыхъ на центральные органы теченіемъ какъ духовной жизни, такъ и тѣлесной, и, также не имѣя опредѣленнаго органа, стоитъ еще въ болѣе далекой зависимости отъ тѣла: именно, оно зависитъ уже отъ

ритма, слѣдуя которому перекрещиваются всѣ нормальные или выходящіе изъ нормы элементы жизни [1])

г) **О мѣстѣ души въ тѣлѣ.** Въ понятіи о душѣ, какъ оно доселѣ было представлено, т. е. въ понятіи о недѣлимомъ существѣ, природа котораго способна къ развитію представленій, чувствованій и желаній, нѣтъ ничего, что указывало бы на пространство и пространственныя отношенія. Но взаимодѣйствіе, существующее между душою и тѣломъ, вызываетъ естественное желаніе представить съ обычною при нашемъ наблюденіи природы пространственною наглядностью, придающею такую отчетливость нашимъ представленіямъ, не только возможность и способъ этого взаимнаго вліянія вообще, но, въ частности, и взаимное положеніе обоихъ взаимодѣйствующихъ членовъ. Вотъ почему возникаетъ вопросъ о мѣстѣ души въ тѣлѣ.

Смыслъ этого вопроса простъ. Конечно, нематеріальная субстанція, лишенная всякаго протяженія, не можетъ заполнять какого-либо опредѣленнаго пространственнаго разстоянія, однако всѣ, безъ сомнѣнія, согласятся въ томъ, что и непротяженному существу можетъ принадлежать мѣсто въ пространствѣ [2]). Что касается души, то никто не сомнѣвается, что она существуетъ только внутри собственнаго тѣла, ибо здѣсь только она дѣйствуетъ непосредственно, тогда какъ на внѣшній міръ она всегда дѣйствуетъ только чрезъ посредство своего тѣла [3]). И мѣсто ея въ тѣлѣ нужно предполагать тамъ, откуда сила души приводитъ въ движеніе—непосредственно ближайшія частицы матеріи, а посредственно чрезъ нихъ—и предметы окружающаго міра, и докуда должны простираться всѣ возбужденія, идущія отъ внѣшней природы, чтобы произвести на душу воздѣйствіе [4]). Мѣсто, гдѣ, такимъ образомъ, заканчиваются внѣшнія возбужденія и откуда начинаются импульсы души, будетъ

[1]) Ps. 106—8 (Pr.g. 102—4); ср. Ps. § 8 (Pr. g. 93—102); вопроса о степени зависимости нѣкоторыхъ духовныхъ функцій отъ тѣла мы будемъ имѣть случай касаться ниже.

[2]) M. I, 325, Ps. 115. (Pr. g. 111); KS. II, 14; ps. 65 [3]) ps. 66.

[4]) M. I, 325—6; Ps. 115—6 (Pr. g. 111—2); KS. II, 14; 2 Mt. 576.

тѣмъ протяженнымъ пунктомъ, откуда мы переходимъ, такъ сказать, въ непротяженный міръ реальнаго бытія, чтобы найти въ немъ на своемъ мѣстѣ, въ умопостигаемой и сверхчувственной связи вещей, активную и вмѣстѣ пассивную субстанцію [1]).

Наши представленія о взаимодѣйствіи вещей позволяютъ строить различныя гипотезы объ этомъ мѣстѣ души. Лотце указываетъ три гипотезы, претендующія на разрѣшеніе даннаго вопроса. Во первыхъ, можно предполагать, что извѣстное существо находится въ непосредственномъ отношеніи съ остальнымъ міромъ вообще и съ каждымъ существомъ въ частности. Такъ мыслится вездѣ присутствіе Божіе, вмѣстѣ съ которымъ, однако, нельзя приписывать Богу безконечной протяженности. Во вторыхъ, естествознаніе наводитъ на вторую гипотезу,—гипотезу о существѣ, которое со всѣми остальными существами хотя и состоитъ въ непосредственномъ отношеніи, но дѣйствуетъ на нихъ не съ одинаковой интенсивностью [2]). Въ третьихъ, основываясь на всѣмъ доступномъ опытѣ, представляютъ взаимодѣйствіе въ видѣ соприкосновенія, какъ это бываетъ при передачѣ движеній, причемъ мѣсто души предполагается въ точкообразномъ центрѣ сплетенія чувствовательныхъ и двигательныхъ нервовъ [3]). Самъ Лотце, въ концѣ концовъ, высказывается за слѣдующую гипотезу [4]). Суб-

[1]) Pr. g. 112.

[2]) Pr. g. 112—3; M. I, 326—7; 2 Mt. 575—8.

[3]) 2 Mt. 577; ps. 67.

[4]) Нужно сказать, что взгляды Лотце по данному вопросу мѣнялись, какъ это видно уже изъ сравненія трехъ первыхъ изданій I тома M. (см. Schöneberg, 29—45). Въ первомъ изданіи (1856 г.) онъ прямо утверждаетъ, что предположеніе о постоянномъ мѣстѣ души не представляетъ ничего невозможнаго (339), что его нужно искать въ извѣстной части центральныхъ органовъ, которою собственно и ограниченъ кругъ непосредственныхъ взаимодѣйствій между душою и тѣломъ (342), именно въ головномъ мозгу,—въ томъ его пунктѣ, куда сходятся „всѣ приводящія нервныя нити и откуда расходятся всѣ отводящіе каналы дѣйствій“ (322), хотя опредѣлить точно это мѣсто души, отграничивъ его отъ окружающаго аппарата приводящихъ и отводящихъ

станція, по природѣ своей и по мѣсту, занимаемому ею въ умопостигаемомъ порядкѣ вещей, способна къ непосредственнымъ взаимоотношеніямъ только съ ограниченнымъ числомъ субстанцій и въ ограниченной сферѣ пространства, а съ тѣмъ, что находится за предѣлами этого, можетъ состоять въ взаимоотношеніяхъ только посредственныхъ. Но при этомъ необходимо замѣтить, что границею дѣйствія субстанціи служитъ въ данномъ случаѣ не какая-либо поверхность, напр., поверхность сферы, такъ что субстанція будто бы одинаково дѣйствуетъ на все, что находится внутри этой границы, и не производитъ никакого дѣйствія на то, что находится внѣ ея: взаимодѣйствіе обусловливается всегда не пространственною, а внутреннею близостью. Такъ какъ отношенія вообще могутъ имѣть мѣсто только между субстанціей и субстанціей, а не между субстанціей и тѣмъ

нервовъ, едва ли возможно не только для непосредственнаго наблюденія (320), но и для научнаго изслѣдованія (322). Такой же въ общемъ взглядъ проводится въ Str. (132—5) и въ болѣе раннихъ сочиненіяхъ философа (ср. KS. II, 158—9; Ps. 118—9;). Но въ послѣдующихъ двухъ изданіяхъ M. (2-мъ—1869 г. и 3-мъ—1876 г.), а также въ Pr. gen, т. е. во 2-мъ (французскомъ) изданіи Ps. (1876 г.) Лотце проводитъ взглядъ, окончательное выраженіе котораго мы находимъ въ 2 Mt. и mt. и который отличается отъ взгляда M. въ 1 изд. и другихъ раннихъ сочиненій тѣмъ, что теперь признается возможнымъ допустить уже не одинъ центральный пунктъ въ мозгу, какъ постоянное мѣстопребываніе души, а множество отдѣльныхъ пунктовъ въ качествѣ равнозначныхъ мѣстъ души, изъ коихъ въ одномъ она совершенно также можетъ присутствовать, какъ и въ другомъ; причемъ, если наша фантазія обнаруживаетъ склонность противопоставить этимъ многимъ пунктамъ одинъ, какъ собственное и истинное мѣсто души, то, по Лотце, подобное представленіе—только „невинное подспорье" въ интересахъ наглядности, въ дѣйствительности же ему ничто не соотвѣтствуетъ (2 Mt. 580; M. I, 337). Въ этомъ случаѣ взглядъ Лотце приближается ко взгляду Фехнера, полемикѣ съ которымъ, безъ сомнѣнія, нужно приписать большое значеніе въ данной эволюціи воззрѣній нашего философа (ср. Th. Simon, 32—48; Ose. 432—5; Stratilescu, 34; Baerwald, 61); впрочемъ, здѣсь не безъ вліянія могла остаться и полемика съ Фихте-Младшимъ (Str. 132). Этотъ взглядъ, какъ окончательное выраженіе мнѣнія Лотце, наиболѣе соотвѣтствующее, притомъ, его телеологическому идеализму, и излагается нами далѣе.

или другимъ пунктомъ пространства, то пространство само по себѣ ни сближаетъ, ни удаляетъ взаимодѣйствующія существа: то или другое дѣлаетъ не пространство, а то, что находится въ пространствѣ, т. е. природа самихъ существъ. Всегда происходитъ взаимодѣйствіе въ пространствѣ, если встрѣчаются элементы, внутреннее родство которыхъ вызываетъ необходимость такого взаимодѣйствія; но несправедливо утверждать, будто бы пространственное разстояніе можетъ служить препятствіемъ, разъ возникаетъ такая необходимость, или будто бы, разъ вещь находится въ извѣстномъ мѣстѣ, она, вслѣдствіе уже этого, получаетъ способность къ опредѣленному направленію и распространенію своего дѣйствія. Субстанція оказываетъ воздѣйствіе на всѣ тѣ другія субстанціи, съ которыми ее соединяетъ внутренняя связь, и остается безъ вліянія на тѣ, которыя ей чужды,—каковы бы ни были мѣста, занимаемыя тѣми и другими. Ограниченность же дѣйствія какого-либо существа a нужно понимать только такъ, что если послѣднее воздѣйствуетъ на другое существо b въ силу того, что качественныя природы обоихъ этихъ существъ дѣлаютъ взаимодѣйствіе возможнымъ и необходимымъ, то такое взаимодѣйствіе, напротивъ, не имѣетъ мѣста между a и третьимъ существомъ c въ силу того, что природы этихъ послѣднихъ его не допускаютъ; причемъ, конечно, уже не имѣетъ значенія, какое мѣсто могутъ занимать въ пространствѣ существа b, b^1, b^2, съ которыми a находится въ непосредственномъ отношеніи. Отсюда, по Лотце, извѣстное положеніе, что вещь дѣйствуетъ только тамъ, гдѣ она существуетъ, слѣдуетъ превратить въ противоположное: вещь существуетъ только тамъ, гдѣ она дѣйствуетъ,—съ чѣмъ согласенъ и обычный взглядъ повседневной жизни, по которому мѣсто вещи опредѣляется также по ея дѣйствіямъ [1]). Если же такъ, если существо занимаетъ опредѣленное мѣсто тамъ, гдѣ оно дѣйствуетъ непосредственно, то отсюда можно сдѣлать, повидимому, парадоксальный, но по существу не противозаконный вы-

[1]) Pr. g. 113—4; M. I, 328—9; 2 Mt. 578—9.

водъ,—что оно можетъ одновременно быть во многихъ пунктахъ пространства: оно—повсюду, разъ природа его дозволяетъ ему дѣйствовать непосредственно на всѣ вещи; оно—въ одномъ пунктѣ, разъ на этомъ пунктѣ сосредоточено его дѣйствіе; оно—во многихъ пунктахъ вмѣстѣ, разъ оно непосредственно и съ одинаковою интенсивностью воздѣйствуетъ на многія субстанціи. Но, съ такой точки зрѣнія, легко вмѣстѣ съ тѣмъ понять, что это множество занимаемыхъ существомъ пунктовъ не стоитъ въ противорѣчіи съ единствомъ его природы [1]). Если, далѣе, существо тамъ и есть, гдѣ оно дѣйствуетъ, а въ своемъ дѣйствіи зависитъ только отъ внутреннихъ отношеній, которыя имѣютъ мѣсто между нимъ и другими элементами, а не отъ пустого пространства, его мѣстъ и разстояній, то мы можемъ еще прибавить къ сказанному, что отсюда опредѣляются и размѣры его мѣста: мѣсто его бываетъ мало или велико, постоянно или съ перерывами, смотря по тому, какъ распредѣлены въ пространствѣ тѣ элементы, съ которыми оно находится во взаимодѣйствіи. Но каково бы ни было мѣсто дѣйствующаго существа, никогда не представляетъ оно *свойства* самого этого существа: послѣднее ни увеличивается съ его величиною, ни уменьшается съ уменьшеніемъ его размѣровъ, ни расширяется съ его расширеніемъ, ни слагается или раздѣляется съ его сложеніемъ или раздробленіемъ [2]).

Этотъ свой общій взглядъ на взаимодѣйствіе между вещами Лотце примѣняетъ, въ частности, и къ вопросу о взаимодѣйствіи между душею и тѣломъ, и о мѣстѣ, занимаемомъ душею въ тѣлѣ, освѣщая факты съ идеально-телеологической точки зрѣнія. Что такое значитъ, что душа находится въ опредѣленномъ пространствѣ и, вслѣдствіе этого, только съ тѣмъ находится во взаимодѣйствіи, что соприкасается съ этимъ мѣстомъ? Она не можетъ предпочитать опредѣленное *пустое* пространство другому пустому пространству, чтобы въ одномъ съ большимъ основаніемъ

[1]) Pr. g. 114—5.
[2]) M. I. 329—31.

занять мѣсто, чѣмъ въ другомъ: что она существуетъ въ опредѣленномъ мѣстѣ, это означаетъ только то, что она, какъ и всякая субстанція, вынуждается природою своею стать въ непосредственное взаимодѣйствіе съ тѣми реальными элементами, которые находятся въ этомъ мѣстѣ. Взаимодѣйствіе это, поскольку оно происходитъ, собственно и дѣлаетъ указанное пространство мѣстомъ души, и если, предположимъ, есть много элементовъ, съ которыми душа стоитъ въ этомъ отношеніи взаимодѣйствія, то и мѣсто ея также многообразно [1]). Съ другой стороны, гдѣ бы это мѣсто ни находилось, не имъ опредѣляется широта дѣятельности души: не ограничиваетъ оно эту дѣятельность исключительнымъ взаимодѣйствіемъ съ тѣми нервными элементами, которые непосредственно окружаютъ это мѣсто (вопреки третьей изъ вышеуказанныхъ гипотезъ), но и не составляетъ оно также того исходнаго пункта, изъ котораго, съ уменьшающеюся интенсивностью, душа должна простирать свою дѣятельность на элементы, группирующіеся около нея съ постепеннымъ удаленіемъ отъ центра (вопреки второй гипотезѣ). Душа, напротивъ, всюду дѣйствуетъ, гдѣ находятся элементы, съ которыми она *обязана и можетъ по своей природѣ и предназначенію* вступать во взаимодѣйствія, но души нѣтъ, или не оказывается тамъ, гдѣ такая обязательность дѣйствія отсутствуетъ, — такъ какъ существованіе въ извѣстномъ мѣстѣ означаетъ не что иное, какъ дѣйствіе или страданіе въ этомъ мѣстѣ. Конечно, нашему воображенію нравится представлять тѣ элементы, которые стоятъ въ такомъ симпатическомъ отношеніи къ душѣ, также и пространственно близкими другъ къ другу и предполагать, сверхъ того, такое возможно меньшее пространство мозга, а лучше всего единую точку, гдѣ они всѣ сосредоточены: но по существу ничто не обязываетъ насъ къ такому предположенію. Ничто не препятствуетъ мыслить эти элементы разсѣянными въ пространствѣ и представлять множество отдѣльныхъ пунктовъ мозга за многія равнозначныя обиталища души, въ

[1]) M. I, 336; ср. Pr. g. 118—20.

каждомъ изъ которыхъ она одинаково можетъ присутствовать [1]).

Лотце, какъ видимъ, близко становится въ этомъ случаѣ къ первой гипотезѣ—о вездѣприсутствіи души. Но если принять таковую, то возникаютъ два недоумѣнія. Во-первыхъ, чѣмъ объяснить тогда то обстоятельство, что извѣстныя части мозга являются по преимуществу такимъ мѣстомъ души, другія же нѣтъ, хотя, насколько извѣстно, значительной разницы въ структурѣ и составѣ тѣхъ и другихъ не имѣется? Соотвѣтственно той же идеально-теологической точкѣ зрѣнія, Лотце даетъ на это такой отвѣтъ. Душа стоитъ въ непосредственной связи и прямомъ взаимодѣйствіи съ ограниченнымъ числомъ тѣхъ элементовъ, которые по *законамъ всеобщаго міропорядка предназначены быть* ближайшими посредниками ея сношенія съ остальнымъ міромъ. И дѣло здѣсь нужно представлять не такъ, будто бы извѣстный элементъ *a* уже навсегда предопредѣленъ къ тому, чтобы находиться въ постоянномъ взаимодѣйствіи съ извѣстнымъ родомъ другихъ элементовъ *b* и никогда не вступать во взаимодѣйствіе съ третьяго рода элементами *c*. Все здѣсь, по Лотце, зависитъ отъ того, насколько существо *a* заинтересовано или возбуждается къ дѣйствію тѣмъ, что *происходитъ* въ другомъ существѣ. Если это происходящее *x*, по общему плану міропорядка, служитъ условіемъ, изъ котораго въ *a* должно произойти новое состояніе, то таковое дѣйствительно и происходитъ, и въ такомъ случаѣ *a* испытываетъ вліяніе этого *x*, все равно, совершается послѣднее въ элементѣ *b* или *c*. Если же, напротивъ, *x* не служитъ такимъ условіемъ, то *a* остается равнодушнымъ и неизмѣннымъ, гдѣ бы это *x* не происходило. Вотъ почему, если и допускать вездѣприсутствіе души, то только съ надлежащимъ ограниченіемъ: душа находится въ прямомъ взаимодѣйствіи не съ цѣлымъ міромъ и не съ цѣлымъ своимъ тѣломъ, а только съ нѣкоторыми пунктами центральныхъ органовъ, и съ таковыми потому именно, что въ нихъ совершаются тѣ процессы комбинаціи, уравновѣшенія и переработки физическихъ возбужденій, которые вообще должны доводить эти послѣднія до сознанія души, или же дѣлать ихъ поводами къ ея дѣятельности [1]). Во-вторыхъ, если предположить такое, хотя и ограниченное, вездѣприсутствіе души, то не уничтожается ли этимъ ея единство? Какъ приписывая вездѣприсутствіе Богу, мы, отвѣчаетъ Лотце, вовсе не думаемъ этимъ приписывать Ему безконечнаго протяженія или раздроблять Его единство безконечнымъ множествомъ отдѣльныхъ пунктовъ, на которые простирается Его дѣятельность, такъ и единство души не уничтожается вышеуказаннымъ множествомъ ея возможныхъ мѣстопребываній: каждое изъ нихъ есть только выраженіе на языкѣ нашего пространственнаго созерцанія одного изъ тѣхъ разнообразныхъ отношеній, въ какія душа одновременно поставлена въ умопостигаемой связи вещей. Наша фантазія естественно и неизбѣжно стремится, конечно, это постоянное единство души символизировать и пространственно, и выдѣлять изъ указанныхъ многихъ мѣстъ какой-либо одинъ геометрическій или динамическій пунктъ, какъ собственное мѣстопребываніе души, но такое представленіе дѣлается только изъ вполнѣ понятной потребности къ наглядности, а не соотвѣтствуетъ чему-либо дѣйствительному [2]).

[1]) 2 Mt. 579—80.

[1]) mt. 69; 2 Mt. 580.
[2]) 2 Mt. 580.

ГЛАВА IV.

Душевная жизнь въ ея главныхъ проявленіяхъ.

§ 11.

Чувствованія.

а) **Специфическая особенность чувствованій, какъ психическихъ явленій.** Изъ всѣхъ трехъ способностей души первое мѣсто у Лотце отводится не уму и не волѣ, а чувству, потому что оно наиболѣе характерно выражаетъ истинную природу духа, являясь основою нравственнаго и оказывая сильное вліяніе на познаніе [1]). Поэтому, переходя къ частнымъ отдѣламъ его психологіи, мы считаемъ наиболѣе удобнымъ начать съ чувствованій.

Чувствованія, въ ихъ различныхъ видахъ, проникаютъ собою всю многообразную жизнь представленій и подобны краскѣ, усиливающей и оживляющей впечатлѣніе отъ рисунка. Уже было указано выше, что чувствованій нельзя считать простымъ результатомъ представленій: послѣднія даютъ только поводъ къ ихъ возникновенію. Если къ первоначальнымъ особенностямъ духа принадлежитъ—не только испытывать измѣненія, но и воспринимать ихъ въ представленіи, то, столь же первоначальною чертою его служитъ—не только представлять эти перемѣны, но и постигать въ удовольствіи и неудовольствіи ту цѣнность, какую онѣ имѣютъ для него, поскольку то возбуждаютъ духъ въ направленіи, согласномъ съ предназначеніемъ и развитіемъ его природы, то вызываютъ такія формы и сочетанія состояній, которыя противны естественному ходу его дѣятельности [2]). Будь душа только

[1]) M. I, 278, ср. выше стр. 75—6. [2]) M. I, 269.

интеллигенціей, въ ней нельзя было бы найти никакого мотива, который могъ бы побудить ее когда-нибудь воспринимать испытываемыя ею измѣненія въ другой какой-нибудь формѣ, а не въ формѣ совершенно безразличныхъ представленій: какъ высшій подъемъ благополучія, такъ и самую грозную опасность полнаго разстройства она должна была бы постигать съ одинаковымъ равнодушіемъ безучастноясной мысли. Если же на дѣлѣ происходитъ противоположное, то основа этого должна лежать въ другой чертѣ ея существа, именно той, которая побуждаетъ и дѣлаетъ способною душу чувствовать подъ формою удовольствія или скорби цѣнность или нецѣнность ея измѣнчивыхъ состояній [1]). И представленія, а также и другія состоянія, не сами по себѣ порождаютъ чувствованія, но только вызываютъ ихъ въ душѣ, поскольку дѣйствуютъ, въ видѣ возбужденій, на всю ея природу и пробуждаютъ реакцію въ ранѣе не затронутой особой ея способности, способности чувствованій [2]).

Итакъ, чувствованія суть исключительно состоянія удовольствія и неудовольствія, въ которыхъ духъ проявляетъ свое участіе къ фактамъ своей внутренней жизни, равнодушнымъ только созерцателемъ которыхъ онъ является въ представляющей своей дѣятельности. Было бы напрасно искать для чувствованій дальнѣйшихъ опредѣленій: эта характеризующая ихъ заинтересованность представляетъ основное явленіе, которое никоимъ образомъ невозможно вывести изъ какого-либо другого факта; и всѣ другія опредѣленія будутъ вращаться въ кругу понятій, которыя опять-таки выводились бы различными путями только изъ этого общаго понятія участія и безъ него не были бы ясны [3]). Въ чувствованіяхъ, какъ сказано, духъ постигаетъ цѣнность для себя происходящихъ въ немъ перемѣнъ. Чтобы констатировать такую цѣнность, необходимо, конечно, сравнивать испытываемыя впечатлѣнія съ извѣстнымъ масштабомъ. Масштабъ этотъ чувствующій духъ отожествляетъ съ самимъ собою: всюду мы склонны производить удовольствіе отъ согласія,

[1]) Ps. 234, KS. II, 81. [2]) ps. 48. [3]) KS. II, 81; Ps. 233.

а неудовольствіе отъ противорѣчія, обнаруживающагося между извѣстнымъ, возбуждающимъ насъ, впечатлѣніемъ и тѣми условіями, съ которыми связано закономѣрное обнаруженіе нашей тѣлесной или духовной жизни [1]). При этомъ могутъ быть отмѣчены различныя степени цѣнностей. Безъ сомнѣнія, меньшая цѣнность принадлежитъ тому, что, производя впечатлѣніе на душу, соотвѣтствуетъ только минутному и случайному ея состоянію или ея какому-нибудь индивидуальному свойству; большая цѣнность принадлежитъ тому, что гармонируетъ съ общими и нормальными чертами организаціи. чрезъ которую духъ является способнымъ къ выполненію своего назначенія; высшая же цѣнность могла бы принадлежать только тому, что пріятно постоянному настроенію такой идеальной души, во внутреннихъ состояніяхъ которой нѣтъ и слѣда уклоненій отъ цѣли ея развитія; выше же этого нѣтъ ничего [2]).

б) **Чувствованія, какъ показатели того, что благопріятствуетъ или не благопріятствуетъ человѣческому существованію.** Хотя постоянный опытъ побуждаетъ всегда послѣ разстраивающихъ вліяній ожидать, какъ слѣдствія ихъ, скорби, послѣ же благопріятныхъ—удовольствія, тѣмъ не менѣе при объясненіи возникновенія чувствованій здѣсь слѣдуетъ устранить нѣкоторыя недоразумѣнія. Во первыхъ, изъ понятія разстраивающаго вліянія съ аналитической необходимостью вытекаетъ только *фактъ разстройства*, а изъ понятія вліянія благопріятствующаго только фактъ *споспѣшествованія* нашему существованію, но съ этимъ вмѣстѣ еще не связано само собою, что первый фактъ, сверхъ того, и чувствуется какъ *горе*, а второй—какъ *благо*. Согласіе и противорѣчіе этихъ воздѣйствій съ условіями существованія и всѣ другія особенности возбужденій, всѣ сплетенія представленій и стремленій одною только своею природою никогда не вызовутъ чувствованія: они дѣлаютъ это лишь постольку, поскольку, воздѣйствуя на цѣлое существо души, причиняютъ тамъ особую возбудимость, вслѣдствіе которой душа, въ отличіе,

[1]) Ps. 233—4. [2]) M. II, 315—6.

можетъ быть, отъ другихъ существъ, способныхъ при такихъ же обстоятельствахъ, напр., только къ разстройству, но не къ *боли*, вынуждается къ порожденію удовольствія и неудовольствія. Если изъ природы возбуждающаго воздѣйствія нельзя вывести аналитически необходимости слѣдующаго за нимъ чувства, то взглядъ, соединяющій удовольствіе съ споспѣшествованіемъ, а неудовольствіе съ разстройствомъ жизни, отнюдь не представляетъ необходимой истины,—но это совпаденіе чувствуемаго блага или горя съ полезною или вредною цѣнностью наличнаго воздѣйствія, тѣмъ не менѣе, остается единственнымъ естественнымъ предположеніемъ, которое вообще даетъ существованію чувствованій въ духовной жизни разумное значеніе [1]).

Второе недоразумѣніе, котораго также слѣдуетъ остерегаться въ отношеніи чувствованій, состоитъ въ слѣдующемъ. Если въ чувствованіи удовольствія или неудовольствія выражается согласіе или несогласіе возбужденія съ условіями существованія души, то это не значитъ, что мы наглядно можемъ представлять себѣ и согласіе, и противодѣйствіе и способъ взаимоотношенія согласующихся или противодѣйствующихъ факторовъ: все это, напротивъ, большею частью остается намъ неизвѣстнымъ. Какъ ощущенія, такъ и чувствованія отнюдь не являются *изображеніями* тѣхъ процессовъ, коихъ они служатъ *послѣдствіями*: какъ первыя вступаютъ въ сознаніе только со своимъ качественнымъ содержаніемъ, такъ послѣднія—единственно съ характерной для нихъ степенью блага или горя и позволяютъ угадывать причины ихъ не всегда, а только въ отдѣльныхъ случаяхъ, и не прямо, а часто по указанію только неоднократныхъ опытовъ [2]). Но разъ чувствованія возникли, мы всегда будемъ толковать ихъ такъ, какъ они истолкованы выше, и никогда естественное сознаніе не усомнится въ томъ, что удовольствіе коренится въ какомъ-нибудь невѣдомомъ намъ подспорьѣ, которое испытала наша жизнь, а неудовольствіе въ какомъ-нибудь разстройствѣ ея [3]).

[1]) Ps. 234—5; ps. 48—9. [2]) Ps. 236; M. I, 270; ps. 49. [3]) M. I, 270.

Но съ этимъ связано третье, требующее устраненія недоразумѣніе. Нѣкоторые смертельные яды сладки, а тѣлесная и духовная распущенность, доставляя удовольствіе, ведетъ къ полному разстройству; и, наоборотъ, нѣкоторыя лекарства устрашаютъ своей горечью, какъ и полезная дисциплина духа отпугиваетъ своею строгостью. Выходитъ, повидимому, что мѣра удовольствія и неудовольствія, вызываемая впечатлѣніями, не стоитъ ни въ какомъ твердомъ отношеніи къ величинѣ пользы или вреда, приносимаго ими для жизни [1]). На это Лотце отвѣчаетъ такъ. Мгновенное подспорье, доставляемое намъ какимъ-либо впечатлѣніемъ, не ручается за благотворность позднѣйшихъ воздѣйствій его на нашу жизнь въ ея цѣломъ, и частная выгода, доставляемая намъ свойствомъ извѣстнаго возбужденія, не служитъ препятствіемъ для опасности тѣхъ вліяній, какія могутъ произойти изъ другихъ его свойствъ. Чувствованіе будетъ въ правѣ любить сладость яда и находить горькимъ справедливое наказаніе, такъ какъ всегда въ сладкомъ вкусѣ лежитъ мгновенное согласіе впечатлѣнія съ дѣятельностью нерва, а въ горечи наказанія враждебное нарушеніе нашего настроенія. Опытъ не беретъ назадъ этихъ указаній: онъ лишь предостерегаетъ не полагаться на нихъ только и учитъ насъ судить о совокупной цѣнности впечатлѣнія уже тогда, когда мы подведемъ общій итогъ его послѣдствій—и благопріятныхъ и неблагопріятныхъ [2]).

Но какъ ни велика цѣнность, какую чувствованія вообще имѣютъ въ качествѣ механическихъ моментовъ для возбужденія другихъ тѣлесныхъ и духовныхъ отправленій, мы однако ложно бы оцѣнили ихъ, если бы признали, будто бы они разсчитаны только на жизненное самосохраненіе, и захотѣли отрицать независимую цѣнность, которую они носятъ сами въ себѣ, какъ составныя части духовной жизни [3]).

в) **Чувствованія проникаютъ собою всю душевную жизнь.** Нужно отучить себя отъ мысли считать чувствованія за какія то

[1]) Ps. 237. [2]) M. I, 270—71; ср. Ps. 237—42; Phys. 258 и д.
[3]) Ps. 242.

побочныя явленія, которыя иногда только выступаютъ въ ходѣ внутреннихъ состояній, въ большинствѣ своемъ представляющихъ собою будто бы равнодушный рядъ чуждыхъ, какъ скорби, такъ и удовольствія перемѣнъ. Кромѣ совершеннаго покоя, немыслимо для насъ никакое состояніе, которое не было бы согласно или не согласно съ свойственными душѣ условіями развитія. Каждому простому ощущенію, каждому цвѣту, каждому звуку соотвѣтствуетъ изначала особая степень удовольствія или неудовольствія; но привыкнувъ придавать чувственнымъ впечатлѣніямъ только теоретическое значеніе признаковъ предмета, нужныхъ намъ для составленія понятія, мы замѣчаемъ цѣнность этого простого ощущенія только тогда, когда углубляемся въ его содержаніе съ сосредоточеннымъ вниманіемъ. Затѣмъ, каждая форма сочетанія разнообразнаго возбуждаетъ въ насъ также легкое впечатлѣніе согласія ея съ навыками нашего индивидуальнаго развитія, и эти то, часто неясныя, чувства окрашиваютъ для каждой отдѣльной души каждый отдѣльный предметъ особымъ колоритомъ, такъ что, при наличности однихъ и тѣхъ же признаковъ, предметъ для каждаго изъ насъ кажется инымъ. Наконецъ, даже самыя простыя и, повидимому, самыя сухія понятія мышленія никогда не лишены совершенно этого сопровождающаго ихъ чувства: понятіе единства не усвоивается нами безъ того, чтобы мы не испытывали счастья отъ удовлетворенія присущимъ ему содержаніемъ, а понятіе противоположности—безъ того, чтобы мы не ощутили при этомъ неудовольствія отъ какой-то враждебности; покоя, движенія и равновѣсія мы не наблюдаемъ и не представляемъ себѣ безъ того, чтобы не почувствовать степени и рода того содѣйствія или стѣсненія, которыя могли бы отъ нихъ произойти для насъ [1]). На этомъ вездѣприсутствіи чувствъ покоится добрая часть высшаго человѣческаго образованія: въ чувствованіи—источникъ фантазіи, порождающей произведенія искусства и открывающей разумѣніе всякой есте-

[1]) M. I, 272—3; Ps. 254—5; ср. 501; ps. 48.

ственной красоты; въ немъ—основа высшей специфической способности человѣческой—разума теоретическаго и практическаго, который, поэтому, и называется у Лотце воспринимающимъ и опредѣляющимъ цѣнность [1]); въ немъ же, наконецъ основа самосознанія [2]) и воли [3]).

г) **Раздѣленіе чувствованій.** Чувствованія у Лотце раздѣляются на *сенсуальныя* или *чувственныя*,—возникающія по поводу тѣлесныхъ возбужденій, и на *интеллектуальныя*,—вызываемыя различными сплетеніями представленій и стремленій [5]); изъ этого послѣдняго класса слѣдуетъ особо отмѣтить чувствованія эстетическія и нравственныя [6]). Къ двумъ главнымъ указаннымъ группамъ можно свести всѣ различныя формы, подъ которыми являются чувствованія какъ въ тѣлесной, такъ и въ духовной сферѣ нашего существованія. А формы эти весьма разнообразны. То чувствованія выступаютъ въ связи съ опредѣленнымъ впечатлѣніемъ, котораго содержаніе и форма воспринимаются, при этомъ, въ отчетливомъ представленіи, то распространяются они въ душѣ въ видѣ общихъ настроеній, безъ яснаго воспоминанія о своемъ происхожденіи. Связанныя съ разнаго рода тѣлесными состояніями, которыя вызываютъ ихъ или сами ими вызываются, сопровождаемыя то болѣе богатымъ, то болѣе бѣднымъ кругомъ воспоминаній, каждая часть котораго опять таки стремится пробудить особый интересъ, присущій ея содержанію, проникнутыя, наконецъ, разнаго рода стремленіями—съ опредѣленною или неопредѣленною цѣлью, эти настроенія души принимаютъ такое многоразличіе тонко оттѣненныхъ формъ, что ихъ уже трудно сравнивать просто только по величинѣ удовольствія и неудовольствія. Ходъ образованія, расширяющій кругозоръ сознанія, также увеличиваетъ эту тонкость въ переплетеніяхъ чувствованій и производитъ ту неизмѣримую многосторонность душевныхъ движеній, изображеніе которой никогда не удается несовершеннымъ средствамъ научнаго разчлененія и едва доступно искусству [7]).

[1]) M. I, 273—8. [2]) M. I, 278, 281. [3]) M. I, 289. [4]) M. I, 271—2. [5]) Ps. 233. [6]) ps. 50. KS II, 87, 92, 147. III, 532. [7]) M. I, 271—2.

Область чувствованій, такимъ образомъ, разнообразна не менѣе, чѣмъ область ощущеній. Однако большинство изъ тѣхъ состояній, къ которымъ мы обыкновенно прилагаемъ имя чувствованій, представляютъ собою очень сложныя явленія, которыя только по неточному словоупотребленію и вслѣдствіе того, что въ нихъ замѣчается въ различной степени участіе чувствованія, подводятся подъ это общее понятіе. А между тѣмъ, отъ чувствованій нужно, прежде всего, отличать *расположенія*, т. е. устойчивыя состоянія души, которыя возникаютъ вслѣдствіе того, что въ извѣстное содержаніе представленій разъ навсегда вкладывается опредѣленная цѣнность и которыя, какъ, напр., дружба и любовь къ отечеству, не будучи сами простыми и опредѣленными чувствованіями, могутъ, однако, смотря по обстоятельствамъ, послужить основою для разнообразнѣйшихъ чувствованій и для всѣхъ степеней удовольствія и неудовольствія [1]). Нужно отличать, затѣмъ, отъ чувствованій *настроенія души*, какъ, напр., унынie, набожность, на неизмѣнной основѣ которыхъ можетъ возникнуть хотя не все многоразличіе чувствованій съ ихъ естественными оттѣнками, но все таки болѣе, чѣмъ одно чувствованіе. Нужно отличать, наконецъ, отъ чувствованій *аффекты*, которые, какъ, напр., гнѣвъ и ужасъ, хотя имѣютъ въ себѣ элементъ и чувства, потому что, вслѣдствіе внезапнаго возбужденія, доводятъ душу до самой крайней степени удовольствія или неудовольствія, однако не ограничиваются имъ однимъ, поскольку, въ противоположность настроенію, представляютъ собою не спокойное состояніе, а движеніе, которымъ вносится разстройство въ ходъ представленій и которое, сверхъ того, стремится выявить себя непроизвольно во внѣ или только жестами, или же дѣйствіями [2]).

д) **Чувствованія имѣютъ между собою не количественное, а качественное различіе.** Но, отличая отъ всѣхъ указанныхъ состояній чувствованія, мы даже и въ тѣхъ болѣе простыхъ внутреннихъ явленіяхъ, которыя навѣрно должно причислить къ чувство-

[1]) Ps. 260; 513; ps. 51. [2]) Ps. 260; ps. 50—51.

ваніямъ, все таки всегда находимъ достаточно сложности. Отсюда, если ни сенсуальныя, ни интеллектуальныя чувствованія не являются предъ нами въ видѣ только различныхъ степеней одного и того же удовольствія и неудовольствія, а представляютъ, напротивъ, очень опредѣленные качественно различные оттѣнки, то можетъ возникнуть вопросъ, не чувствуется ли во всѣхъ этихъ случаяхъ одно и тоже удовольствіе и горе, а различія въ нихъ, напротивъ, не зависятъ ли отъ измѣняющихся сочетаній опредѣленной степени удовольствія съ другими элементами духовной жизни? [1]).

Всего менѣе градаціями одного и того же явленія представляются *интеллектуальныя чувствованія*: они обнаруживаютъ, напротивъ, безконечно многоразличные и тонкіе качественные оттѣнки, по которымъ и служатъ самымъ привлекательнымъ предметомъ поэтической концепціи. Но въ нихъ то именно и яснѣе всего можно наблюдать богатство связи съ другими духовными состояніями. Въ нихъ почти никогда не отсутствуетъ хотя бы неясное воспоминаніе о причинѣ, по которой они возникаютъ, и если даже послѣдняя исчезаетъ изъ памяти, то все же она сообщаетъ теченію представленій устойчивое направленіе и возбуждаетъ рядъ мыслей, которыя даютъ, можетъ быть, простой въ себѣ самой, степени удовольствія или неудовольствія—первому результату производящаго чувствованіе повода болѣе богатую или бѣдную, болѣе постоянную или измѣнчивую подпочву. Но также и *сенсуальныя* чувствованія очень, повидимому, простыя, содержатъ подобный же комплексъ многоразличныхъ элементовъ. Непріятное чувствованіе, возбуждаемое очень кислымъ вкусомъ, не есть только изолированное воспріятіе противодѣйствія между функціональными условіями вкусового нерва и навязанною ему формою дѣятельности: напротивъ, оно сопровождается нѣкоторыми физіологическими ощущеніями и движеніями; тоже нужно сказать о чувствѣ отвращенія. Оба чувствованія представляютъ, такимъ образомъ, смѣсь опредѣленныхъ степеней неудовольствія съ ощущеніями и движеніями [2]).

[1]) Ps. 260. [2]) Ps. 261.

Легко видѣть, какъ этотъ взглядъ можетъ быть обобщенъ. Можно допустить, что *простое чувствованіе*, въ своей чистотѣ и изолированности отъ всякаго смѣшенія съ другими состояніями, всегда представляетъ только *количественную степень удовольствія или неудовольствія*, но что этотъ элементъ духовной жизни въ тѣхъ конкретныхъ случаяхъ, которые мы обычно называемъ чувствованіями, постоянно связанъ то съ тѣми, то съ другими ощущеніями, представленіями или движеніями, смотря по причинамъ и обстоятельствамъ, при которыхъ происходитъ возбужденіе извѣстныхъ нервовъ. Чрезъ это одно уже могли бы быть объяснены многія, отъ интенсивности удовольствія или неудовольствія не зависящія, различія возникшихъ такимъ образомъ чувствованій. Къ этому нужно прибавить, что каждый изъ тѣхъ ассоціированныхъ элементовъ снова можетъ сочетаться съ нѣкоторою соотвѣтствующею ему степенью удовольствія или неудовольствія, и изъ этого сплетенія могутъ возникнуть особыя смѣшанныя—горько-сладкія въ собственномъ и фигуральномъ смыслѣ чувствованія. Однако, если въ большей своей части разнообразіе чувствованій дѣйствительно покоится на этихъ обстоятельствахъ, о которыхъ необходимо было упомянуть, то все же отсюда еще не является ни необходимымъ, ни вѣроятнымъ предположеніе объ *изначала однородной качественности всѣхъ чувствованій*. Конечно, абстрактныя понятія удовольствія и неудовольствія, поскольку они выражаютъ противорѣчіе или согласіе возбужденій и функціональныхъ условій, повидимому, допускаютъ только количественныя различія въ величинѣ, но чувствованіе въ конкретномъ проявленіи не просто наблюдаетъ теоретически представляемый фактъ разстройства или содѣйствія, а всегда воспринимаетъ его только подъ качественно опредѣленными формами, и общая основная черта послѣднихъ есть именно вотъ это благо или горе, которое точно также не можетъ восприниматься безъ особой качественной квалификаціи, какъ ощущеніе тона невозможно безъ какой-либо опредѣленной высоты или тембра. На удовольствіе и неудовольствіе, поэтому, нужно смотрѣть какъ на качественно опре-

дѣленныя содержанія, подобно тому, какъ теплота и холодъ суть для насъ качественныя ощущенія, отнюдь не тожественныя съ теоретическимъ представленіемъ различныхъ градусовъ температуры [1]). Какъ невозможно ощущать вообще, не ощущая чего нибудь или, правильнѣе, какъ-нибудь, т. е. краснаго или сладкаго, твердаго или теплаго, какъ невозможно это ощущеніе мыслить слабѣйшимъ или сильнѣйшимъ только по степени, точно также нельзя говорить объ удовольствіи, которое было бы наслажденіемъ вообще, а не наслажденіемъ чѣмъ-либо,—было бы наслажденіемъ только большимъ или меньшимъ, мимолетнымъ или продолжительнымъ, но качественно безсодержательнымъ. Каждое удовольствіе и неудовольствіе, какъ специфическое чувство, является непосредственнымъ и нераздѣльнымъ переводомъ той цѣнности, какую содержитъ именно вотъ этотъ опредѣленный случай его возбужденія, на языкъ воспріимчивости къ удовольствію. Мы можемъ говорить объ удовольствіи и неудовольствіи вообще только также, какъ о движеніяхъ вообще: можно, конечно, абстрагировать послѣднія отъ ихъ направленія и скорости, но ни одно изъ нихъ не можетъ ни существовать, ни возникнуть, не имѣя направленія и скорости; точно также и удовольствіе и неудовольствіе нигдѣ не происходятъ въ безформенной или безцвѣтной общности, но имѣютъ всегда свой совершенно особенный и опредѣленный колоритъ, или собственно не то что *имѣютъ*, но сами *суть* таковой колоритъ, подобно тому, какъ движеніе не то что имѣетъ скорость и направленіе, а есть именно куда то направленная скорость [2]). Итакъ, если мы смотримъ на чувствованіе, какъ на мѣру согласія или противорѣчія между дѣйствіями возбужденія и условіями возбужденной дѣятельности, то нѣтъ никакого основанія къ тому, чтобы оно эту функцію мѣры выполняло только для количества раздраженія, но не выполняло также и для качества его. Какъ душа широту колебаній свѣтовыхъ волнъ воспринимаетъ какъ свѣтъ, а скорость колебаній какъ цвѣтъ, также точно можетъ она, наряду съ интенсивностью раздраженія, выражающеюся въ степени удовольствія и неудовольствія, отражать чрезъ особую качественность чувства и *специфическую форму* его согласія или противорѣчія съ условіями жизни организма. Въ дѣйствительности отдѣльныя чувствованія, даже если широко распространить упомянутый взглядъ на сочетанія чувствованій съ другими состояніями, столь различны, что Лотце всюду твердо стоитъ за гипотезу *особаго качественнаго содержанія* отдѣльныхъ чувствованій [1]), имѣющую, какъ увидимъ, большое значеніе и для его другихъ взглядовъ, особенно этическихъ.

[1]) Ps. 261—2. [2]) M. II, 320—21; ср. KS. II, 282—3; ps. 49.

е) **Объективная значимость чувствованій.** Если въ каждомъ удовольствіи имѣется опредѣленное характеристическое содержаніе, которымъ оно отличается отъ всякаго другого, то объясняется это тѣмъ, что удовольствіе не есть только благосостояніе наслаждающагося духа, но вмѣстѣ съ тѣмъ и нѣкоторое признаніе объективной красоты, превосходства или доброты того, чѣмъ оно вызывается.

Конечно, при этомъ всегда нужно имѣть въ виду, что *внѣ* чувства возбуждаемаго духа объективно не существуетъ *никакой* цѣнности въ вещахъ и ихъ отношеніяхъ [2]), какъ и само удовольствіе имѣетъ мѣсто не въ вещахъ самихъ въ себѣ и ихъ отношеніяхъ, а въ чувствующемъ духѣ. Мнѣніе гербартіанской психологіи, будто бы удовольствіе вызывается отношеніемъ многихъ впечатлѣній между собою, Лотце находитъ неудовлетворительнымъ потому, что оно упускаетъ изъ виду самую существенную сторону въ возникновеніи удовольствій. Каково бы ни было отношеніе двухъ впечатлѣній другъ къ другу, но если они не воспринимаются равнодушно, а чувствуются какъ пріятныя или непріятныя,—это можетъ происходить не отъ того, что это отношеніе *существуетъ*, а только отъ того, что оно, такъ существуя, стоитъ еще въ согласіи или противорѣчіи съ тѣмъ существомъ, которымъ подмѣчается. Не то, что совершается между двумя чуждыми намъ предметами, но то, что происходитъ между

[1]) Ps. 263 [2]) pr. 12

каждымъ изъ нихъ въ отдѣльности и нами, служитъ мотивомъ нашего удовольствія и неудовольствія, и каждое простое впечатлѣніе можетъ вызывать то или другое, смотря потому, какъ оно относится къ тѣмъ дѣятельностямъ, стремленіямъ и привычкамъ, которыя находитъ внутри насъ: нарушаетъ ли ихъ и стремится вывести изъ ихъ естественнаго направленія, или же поддерживаетъ ихъ въ этомъ направленіи, возвышаетъ и оказываетъ подспорье. Здѣсь то и коренится *субъективная* сторона цѣнностей. Цѣнность впечатлѣній мы ни въ какомъ случаѣ не можемъ считать зависящею только отъ объективнаго взаимоотношенія ихъ разнообразныхъ содержаній, не измѣряя этого отношенія съ нами самими или съ какимъ нибудь другимъ отношеніемъ, вопросъ о цѣнности котораго былъ разрѣшенъ такимъ путемъ еще ранѣе. Цѣнность всегда имѣетъ свою основу и свое бытіе только въ духѣ, и мысль о чемъ то безусловно полноцѣномъ, что доказывало бы свою цѣнность не способностью порождать въ духѣ удовольствіе,—мысль неосновательная и перехватывающая черезъ край [1]).

Но, утверждая это, Лотце, съ другой стороны, признаетъ, что наслаждающійся духъ все же является какъ бы средствомъ, при содѣйствіи котораго приходитъ къ дѣйствительному существованію та цѣнность, которая въ вещахъ заготовлена, или говоря безъ сравненій, „духъ, чувствующій удовольствіе, не изъ себя самого выноситъ выноситъ *отличительные признаки* различныхъ чувствъ удовольствія“. Что онъ, напр., въ одномъ музыкальномъ аккордѣ находитъ иного рода красоту, чѣмъ въ другомъ, это не въ *его* власти; скорѣе можно сказать, что хотя всѣ эти цѣнности имѣютъ дѣйствительность только въ *его чувствѣ*, однако его собственныя чувства противостоятъ ему въ видѣ системы разнообразныхъ членовъ, изъ которыхъ каждый имѣетъ свой особенный характеръ и свою особенную цѣнность, при чемъ духъ не можетъ измѣнить этого распредѣленія [2]). Отсюда, тѣ, кто думаетъ, будто бы удовольствіе можетъ состоять только въ

[1]) M. II, 315—6; III, 614; ср. Chelius, 20—23, 37—8. [2]) pr. 12.

томъ, чтобы отъ чего-нибудь имѣть, какъ обыкновенно говорятъ, *свою* радость или *свое* удовольствіе, заблуждаются касательно того, что именно составляетъ лучшую сторону въ удовольствіи. Напротивъ, давая чему-либо оцѣнку чрезъ удовольствіе, мы вынуждаемся *собственною цѣнностью вещей*, и если удовольствіе вообще должно зависѣть прежде всего отъ нашей собственной природы, то, однако, особенныя различія, которыя на этой субъективной основѣ устанавливаются между отдѣльными чувствами удовольствія, никоимъ образомъ не могутъ быть сведены къ количественнымъ различіямъ однороднаго субъективнаго благосостоянія [1]). Здѣсь заявляетъ себя и объективная основа. Мы признаемъ, говоритъ Лотце, что существуютъ нѣкоторыя отношенія вещей и явленій, которымъ постольку приличествуетъ нѣкоторая собственная цѣнность и нецѣнность, поскольку они достигаютъ того и другого хотя только *въ нашемъ чувствѣ*, однако независимо отъ *нашего произвола*, такъ что на одни падаетъ непосредственное и неизмѣнное сужденіе удовольствія или одобренія, на другія—неудовольствія или неодобренія; по столь же непосредственному приговору нашего чувства устанавливается и *градація* этихъ цѣнностей [2]).

ж) **Физіологическій механизмъ, которымъ посредствуется возникновеніе чувствованій въ душѣ человѣка.** Хотя чувствованіе можно опредѣлить какъ мѣру согласія между раздраженіемъ и функціями организма, однако, переживаніе его не представляетъ такой тройственности явленій, будто бы, во первыхъ, наблюдаются, съ одной стороны, воздѣйствія на организмъ, а съ другой, условія его функціонированія, во вторыхъ, тѣ и другія сравниваются между собою и, въ третьихъ, наконецъ, къ найденному результату сравненія присоединяется опредѣленная степень удовольствія или неудовольствія. На самомъ дѣлѣ, въ сознаніи ничего нѣтъ изъ всего этого, кромѣ результата, т. е. самого чувства. Но такъ какъ все, что не является въ сознаніи, должно же, однако, гдѣнибудь существовать въ дѣйствительности, то, нужно думать,

[1]) M. II, 321—2. [2]) pr. 12—3; ср. ae, 11.

тѣ оба члена взаимоотношенія—раздраженіе и нормальная функція должны, во первыхъ, существовать какъ физическіе процессы, во вторыхъ, они должны сравниваться между собою, поскольку путемъ взаимодѣйствія производятъ продуктъ, который теперь уже, какъ новый мотивъ дальнѣйшихъ явленій, обусловливаетъ, въ третьихъ, возникновеніе въ душѣ чувствованія [1]).

Касательно этой физіологической подкладки чувствованій могутъ существовать, прежде всего, два предположенія. Можно, во первыхъ, предположить, что дѣйствіе раздраженія, не разстраивая физическихъ условій функціонированія извѣстнаго нерва, доводится, какъ совершенно безразличный для послѣдняго процессъ, до центральныхъ органовъ и чрезъ нихъ производитъ въ душѣ возбужденное состояніе, которое, становясь въ противорѣчіе или въ согласіе съ психическими условіями *ея* существованія, вызываетъ въ ней чувствованіе, природа котораго, при всемъ томъ, остается физіологически совершенно необъяснимой. Такіе случаи несомнѣнно бываютъ, напр., при впечатлѣніяхъ отъ комическаго. Но не всѣ отъ чувственнаго возбужденія происходящія чувствованія могутъ возникать путемъ такихъ безразличныхъ нервныхъ процессовъ. Можно допустить и другое предположеніе, по которому они, напротивъ, происходятъ изъ воспріятія уже въ готовомъ видѣ дошедшихъ до души разстройствъ въ тѣлесныхъ отправленіяхъ, и этотъ классъ чувствованій долженъ зависѣть уже отъ особаго, *производящаго чувствованія, нервнаго процесса*. Если же теперь спросить, далѣе, гдѣ и какъ этотъ процессъ возбуждается, то опять возможны два предположенія. Возьмемъ такой случай. Внѣшнее раздраженіе, напр, отъ теплоты, при незначительной степени его дѣйствія, воспринимается почти безразлично, при высшей же степени, напротивъ, наряду съ продолжающимся воспріятіемъ его качественнаго содержанія, производитъ чувство боли, а отсюда можно полагать, что дѣйствіе этого возбужденія въ послѣднемъ случаѣ производитъ одновременно два различные процесса; при чемъ оба эти процесса, дойдя до мозга, дѣйствуютъ здѣсь на одинъ и тотъ же центральный органъ, и каждый изъ нихъ душа сознаетъ особымъ образомъ: первый, собственно *функціональный* и нормальный, процессъ она воспринимаетъ какъ извѣстную степень теплоты, второй же—процессъ *разстройства* какъ извѣстную степень боли. Но вмѣстѣ съ тѣмъ можно составить и другое предположеніе, по которому оба эти воспріятія—воспріятіе содержанія ощущенія и воспріятіе боли распредѣляются по *различнымъ центральнымъ органамъ*. Суть этого предположенія въ томъ, что въ нервномъ процессѣ, возникающемъ чрезъ внѣшнее возбужденіе, намъ нѣтъ надобности различать указанныя два развѣтвленія: мы должны думать, что процессъ во всей совокупности своей доходитъ до двухъ различныхъ центральныхъ органовъ, на различныя организаціи которыхъ онъ дѣйствуетъ различно. Могутъ, впрочемъ, допустить еще третье предположеніе. Могутъ спросить: почему мы не должны разсматривать болѣзненное чувство, какъ *единый* фактъ, покоющійся на *единомъ* нервномъ процессѣ, который будучи доведенъ до единаго центральнаго органа, совершенно также какъ всякій фактъ, производящій ощущеніе, вызываетъ воспріятіе, но такъ какъ онъ сформированъ иначе, чѣмъ послѣдній,—то воспріятіе не безразличное, а непріятное? Почему должны мы то, что въ этомъ фактѣ можемъ подвергнуть мысленному разчлененію, т. е. качественное содержаніе и принимаемое въ немъ участіе считать раздѣленными также и въ дѣйствительности, такъ что обязаны относить каждый изъ этихъ двухъ членовъ цѣлаго или къ особому процессу или къ особому органу? Потому, отвѣчаетъ на это Лотце, что и въ дѣйствительности эти явленія раздѣляются другъ отъ друга, и даже часто чувства неудовольствія отсутствуютъ тамъ, гдѣ они въ другое время—на лицо и гдѣ неблагопріятное раздраженіе, безъ сомнѣнія, проявляетъ свое разстраивающее воздѣйствіе въ дѣйствительности: извѣстно, что въ состояніяхъ повышеннаго возбужденія нервной системы тѣ же самыя разстраивающія

[1]) Ps. 245—6.

раздраженія воспринимаются то болѣе, то менѣе болѣзненно. Особенно это нужно сказать относительно фактовъ, наблюдаемыхъ при леченіи больныхъ подъ эѳиромъ: если при высшей степени дѣйствія эѳира изчезаютъ и ощущеніе и чувствованіе, то при менѣе значительной степени часто, напротивъ, остается, вмѣстѣ съ сознаніемъ, также довольно ясная воспріимчивость къ наличности, качеству и мѣсту нанесеннаго раздраженія, между тѣмъ какъ соотвѣтствующее раздраженію чувство боли отсутствуетъ. Лотце иллюстрируетъ это рядомъ примѣровъ изъ области медицины. Всѣ эти примѣры показываютъ отрѣшимость нервнаго процесса, порождающаго чувствованіе, отъ нервнаго процесса, порождающаго ощущеніе. Отсюда нужно остановиться на какой-нибудь изъ двухъ первыхъ гипотезъ, т. е. или на гипотезѣ особыхъ центральныхъ органовъ, или же на гипотезѣ особыхъ процессовъ въ нервахъ [1]). Первую гипотезу Лотце не считаетъ возможнымъ принять и держится того взгляда, что ощущенія и чувствованія зависятъ не отъ различныхъ центральныхъ органовъ, а отъ различной формы двухъ процессовъ, которые происходятъ всегда одновременно и въ тѣхъ же самыхъ нервныхъ элементахъ [2]).

з) **Чувствованія и ощущенія.** Въ отношеніи къ ощущеніямъ, которыя сами по себѣ преставляютъ нѣчто безразличное, отдѣльные индивидуумы каждаго рода организованы очень сходно: такъ какъ ощущенія предназначены къ возможно безпристрастному воспріятію объективнаго положенія вещей, то на ихъ показанія различіе субъективной организаціи и настроеніе можетъ не имѣть никакого вліянія. Чувствованіе же, какъ *измѣренія цѣнности впечатлѣній для индивидуальнаго существа*, должны, напротивъ, примыкать и къ той и къ другому. Они могутъ, поэтому, у различныхъ индивидуумовъ быть очень однообразны только по направленіямъ,— въ каковомъ отношеніи природа обычно всѣ экземпляры одного рода организуетъ однообразно; но они, наоборотъ, могутъ быть чрезвычайно неравны тамъ, гдѣ они возникаютъ изъ функцій, въ которыхъ выступаютъ большею частью специфическія особенности индивидуумовъ. Понятно, отсюда, если интенсивность чувствованій, ихъ измѣнчивость, равно какъ и количество индивидуальныхъ идіосинкразій, стоитъ въ довольно постоянномъ обратномъ отношеніи къ тонкости ощущеній и къ степени ихъ объективности [1]).

Высшія чувства, предназначенныя къ тому, чтобы съ возможнымъ отрѣшеніемъ отъ субъективности передать вѣрное представленіе о внѣшнемъ, только вслѣдствіе чрезмѣрности раздраженія доводятся до чувствованія боли, но къ большинству своихъ раздраженій они или относятся равнодушно, или же, при незначительной интенсивности удовольствія или неудовольствія, обнаруживаютъ зато тонкое сужденіе объ качественныхъ различіяхъ этихъ раздраженій и ихъ взаимныхъ отношеніяхъ. Объективнѣйшее изъ чувствъ зрѣніе, воспріятія котораго своею геометрическою закономѣрностью направлены прямо къ внѣшнему предмету и его истолкованію, обнаруживаетъ очень мало чувствованія, и самые кричащіе диссонансы красокъ хотя и подлежатъ извѣстному эстетическому сужденію, однако не вызываетъ замѣтной субъективной аффекціи. Звуки, не столь непосредственно предназначенные къ представленію внѣшняго, живѣе пробуждаютъ чувство, и мы ощущаемъ уже тотъ гнетъ, который причиняетъ нашимъ нервамъ диссонансъ. О вкусѣ же и обоняніи едва ли можно говорить какъ о чистыхъ ощущеніяхъ: съ ними, которыя ближе всего обращены къ цѣлямъ растительной жизни, связаны всегда чувствованія пріятнаго и непріятнаго, и безразличными вкусами мы называемъ только тѣ, которые по незначительной величинѣ удовольствія или неудовольствія обманули наши ожиданія того или другого. Такъ какъ чувство осязанія представляетъ не функцію отдѣльныхъ нервовъ, а общій продуктъ движенія и чувствительности кожи, то здѣсь приходится говорить объ отношеніи чувствованій собственно къ этой чувствительности кожи: она очень мало приспособлена къ яркимъ и объек-

[1]) Ps. 246—52. [2]) Ps. 253—4.

[1]) Ps. 242—3.

тивнымъ впечатлѣніямъ, но за то болѣе всѣхъ воспріимчива къ боли [1]). Исходя изъ мысли, что всякое удовольствіе и неудовольствіе представляетъ видимый результатъ безсознательнаго измѣренія возбужденій по масштабу условій жизни, можно, восходя отъ чувствительности кожи, замѣчать постепенное утонченіе чувствованій, какового нельзя не признать цѣлесообразнымъ. Раздраженія чувствовательныхъ нервовъ, состоящія въ давленіи, толчкѣ, дерганіи, разрывѣ, угрожаютъ индивидуальному существованію самою непосредственною опасностью, и организмъ ощущаетъ ее въ видѣ особенной боли, которая ближе, чѣмъ всякое другое чувствованіе, потрясаетъ индивидуальное средоточіе жизни. Но подъ этимъ энергическимъ чувствомъ почти совершенно исчезаетъ воспріятіе того, чѣмъ оно возбуждено. Въ раздраженіяхъ, которымъ подвергаются растительныя чувства—обоняніе и вкусъ, не содержится никакой прямой опасности, и потому чувствованіе принимаетъ видъ отвращенія тамъ, гдѣ оно отклоняетъ отъ себя такое раздраженіе, противъ котораго, предчувствуя въ позднѣйшемъ вредъ, возстаетъ весь организмъ, и съ этимъ чувствованіемъ, которое само по себѣ менѣе интенсивно, но за то склонно къ болѣе тонкому различенію оттѣнковъ пріятнаго и непріятнаго, соединяется болѣе ясное представленіе о производящемъ возбужденіе объектѣ. Гармоніи и диссонансы тоновъ и красокъ, повидимому, едва-ли стоятъ въ какомъ-нибудь отношеніи къ условіямъ индивидуальной органической жизни: ихъ болѣе склонны ставить въ связь съ законами, по которымъ идетъ общая чувственная жизнь души и теченіе ея внутреннихъ явленій,—такъ что хотя мы и въ нихъ видимъ нѣчто нормальное или противное, однако не признаемъ, чтобы это могло благопріятствовать или наносить вредъ нашему индивидуальному существованію. Отсюда, между прочимъ, съ достаточною правильностью выясняется, почему эти послѣднія чувствованія, далекія по своей природѣ отъ эгоистической боли, дѣлаютъ зато сами собою

[1]) KS. II, 86—7; Ps. 243—4.

переходъ къ чувствованіямъ эстетическимъ, въ которыхъ духъ измѣряетъ данное не условіями своего особаго существованія, но, въ извѣстномъ смыслѣ, своимъ общимъ предназначеніемъ [1]).

п) **Сенсуальныя чувствованія.** Для возникновенія чувствованія вообще нѣтъ нужды въ одновременномъ присутствіи многихъ впечатлѣній; точно также при возникновеніи, въ частности, сенсуальнаго чувствованія, уже простыя возбужденія, поскольку съ качествомъ ихъ воспринимается вмѣстѣ и цѣнность производимаго ими разстройства или споспѣшествованія для функціи затронутаго нерва, явно причиняютъ удовольствіе или неудовольствіе. Трудно было бы, конечно, доказать это положеніе, такъ какъ едва ли какое-нибудь чувственное раздраженіе можетъ обнаружить себя въ совершенной простотѣ; тѣмъ не менѣе такое положеніе имѣетъ за себя всѣ основанія. Также невозможно указать для этихъ чувствованій отъ простыхъ ощущеній физіологическую основу, потому что намъ неизвѣстно то, какъ именно послѣднія измѣняютъ нервную дѣятельность, и мы не можемъ, поэтому, вывести изъ этого измѣненія производимую ими степень благопріятствованія или разстройства. Болѣе успѣшны могутъ быть разсужденія о тѣхъ отношеніяхъ, которыя господствуютъ между многими *одновременными* или *послѣдовательными* возбужденіями чувствовательныхъ нервовъ и которыя мы можемъ въ извѣстной мѣрѣ обозрѣвать, пропорціонально доступнымъ наблюденію отношеніямъ причиняющихъ ихъ внѣшнихъ раздраженій [2]).

Ближе всего къ сферѣ чувствованій стоитъ міръ звуковъ. Здѣсь Лотце трактуетъ о происхожденіи въ насъ чувства гармоніи [3]). Высказывая взглядъ, что гармонія тоновъ имѣетъ свою основу въ гармоніи нервныхъ процессовъ, Лотце признаетъ, однако, что въ такомъ взглядѣ указывается только лежащій въ основѣ чувствъ гармоніи фактическій поводъ къ ней въ организмѣ, но что едва ли доступно объясненію то, какимъ образомъ послѣдній ихъ произво-

[1]) KS. II, 87; ср. M. II, 183—5. [2]) Ps. 264—5. [3]) Ps. 265—73.

дить [1]). Всегда останется вопросомъ, почему извѣстный фактъ симметріи нервныхъ состояній возбуждаетъ удовольствіе, а противоположный фактъ—неудовольствіе, хотя мы и знаемъ, что важное значеніе этихъ фактовъ для слухового органа несомнѣнно. Какъ регулярно частое повтореніе простого звукового импульса ухо *воспринимаетъ* въ видѣ высоты тона, также легко можетъ оно чрезъ таинственную сторону своей организаціи регулярное совпаденіе многихъ частыхъ повтореній высшаго порядка *чувствовать* подъ видомъ гармоніи [2]).

Сочетаніе цвѣтовъ также можетъ вызывать чувство гармоніи. Однако, если бы кто вздумалъ переносить на нихъ отношенія изъ міра звуковъ и изъ числа колебаній цвѣтовыхъ выводить такіе же аккорды, какъ въ музыкѣ, тотъ сталъ бы только фантазировать, и если эта фантазія могла бы имѣть какую цѣнность, то только послѣ подтвержденія ея на опытѣ [3]).

Если указанныя чувствованія, возбуждаемыя слуховыми и цвѣтовыми ощущеніями, зависятъ отъ формальной разницы въ скорости колебаній, то чувствованія, возбуждаемыя различными степенями температуры, прямо зависятъ отъ силы нервнаго раздраженія, почему, напр., боль отъ чрезмѣрнаго холода не различается почти отъ боли вслѣдствіе сильной жары [4]). Кромѣ этихъ чувствованій, возбуждаемыхъ специфическими органами чувствъ, есть много другихъ, имѣющихъ вліяніе на духовную жизнь. Не вдаваясь въ подробныя разсужденія относительно ихъ физической основы, Лотце считаетъ необходимымъ сдѣлать одно замѣчаніе. Обыкновенно думаютъ выводить чувствованія изъ сравнительной высоты нервнаго возбужденія и мало придаютъ значенія качественной разницѣ возбужденія. Между тѣмъ, степень высоты дѣятельности можетъ быть причиною перехода ощущенія въ чувствованіе, напр., боли, не сама по себѣ, но лишь постольку, поскольку возрастаніе силы возбужденія сопровождается опредѣленною степенью и опредѣленнымъ видомъ разстройства въ нервахъ [5]).

i) **Общее чувствованіе**. Поскольку, наряду съ чувствованіями, ясно вступаетъ въ сознаніе также и ощущеніе состоянія или раздраженія, ихъ вызывающаго, они являются для насъ связанными съ этими своими исходными пунктами и понимаются отчасти какъ пріятныя или непріятныя свойства воспринимаемыхъ объектовъ, отчасти же какъ мѣстныя споспѣшествованія или разстройства тѣлесныхъ частей. Не всегда, однако, состояніе, которое служитъ поводомъ къ чувствованію, само дѣлается предметомъ воспріятія, и въ такомъ случаѣ чувствованіе является уже отрѣшеннымъ отъ него, какъ явленіе чисто внутреннее, котораго мы не имѣемъ возможности отнести ни къ внѣшнему объекту, ни къ опредѣленнымъ частямъ тѣла. Оно представляетъ тогда собою общее чувствованіе, которое мы можемъ относить только къ нашему тѣлесному существованію въ его цѣломъ [1]). Къ области общаго же чувствованія относятся тѣ случаи, когда извѣстныя ощущенія не входятъ въ сознаніе, потому что вниманіе отвлечено другимъ, но производимыя ими чувствованія все же затрогиваютъ душу, или когда благопріятное или разстраивающее вліяніе возбужденія продолжаетъ, въ видѣ чувствованія, оставаться въ душѣ и послѣ того, какъ само возбужденіе перестало уже дѣйствовать, или когда чувствованія сами по себѣ слишкомъ слабы и многочисленны, чтобы привлекать вниманіе къ связаннымъ съ ними ощущеніямъ, или же, наконецъ, когда ясному сознанію ощущеній препятствуютъ какія либо органическія отправленія [2]). Сюда же относятся чувствованія, возбуждаемыя функціями симпатической нервной системы, которыя обычно находятся внѣ сферы сознанія, но которыя, тѣмъ не менѣе, сопровождаются ясными чувствованіями [3]). Наконецъ, ко множеству малыхъ ощущеній и чувствованій, постоянно возбуждаемыхъ въ насъ нервами чувствъ, кожи и внутреннихъ органовъ, нужно присовокупить не менѣе разнообразныя чувствованія степени напряженія или утомленія мускуловъ. Всѣ эти чувствованія, вмѣстѣ взятыя, составляютъ всеобщее чувствованіе или чувство жизни, которое не только

[1]) Ps. 267. [2]) Ps. 272. [3]) Ps. 274. [4]) Ps. 275. [5]) Ps. 276; ср. 278.

[1]) Ps. 278—9. [2]) Ps. 279. [3]) Ps. 280.

доводитъ до сознанія всю наличность жизненной силы, но вмѣстѣ съ тѣмъ служитъ основою того специфическаго ощущенія граціознаго или неуклюжаго, сильно-подвижнаго или инертнаго существованія, которымъ для каждаго характеризуется предъ самимъ собою его собственная личность и характеризуется, можетъ быть, болѣе, чѣмъ всякимъ другимъ содержаніемъ. Съ этими общими сенсуальными чувствованіями близко связаны эстетическія и моральныя склонности: какъ подъ ихъ вліяніемъ образуются дѣятельность, сила и индивидуальныя наклонности тѣла къ извѣстнымъ движеніямъ, такъ ими же обусловливается и индивидуальное предрасположеніе къ тому роду наслажденія искусствомъ или поступанія, разнообразные оттѣнки и переходы котораго соотвѣтствуютъ измѣненіямъ именно жизненнаго чувства [1]). Свое опредѣленіе общаго чувствованія Лотце отличаетъ отъ обычныхъ опредѣленій въ современной ему психологіи. Часто въ общемъ чувствѣ видятъ только присущую намъ способность воспринимать ощущеніе, какъ наше собственное состояніе, напр., боль, и различаютъ его этимъ отъ способности воспринимать тоже ощущеніе, какъ нѣкоторый отличный отъ нашихъ внутреннихъ состояній предметъ, напр., цвѣтъ или звукъ. Лотце не согласенъ съ этимъ опредѣленіемъ потому, что оно не раздѣляетъ того, что подлежитъ раздѣленію, именно: безразличныя воспріятія извѣстнаго содержанія и воспріятія удовольствія или неудовольствія. Объ эти перцепціи суть психологически по существу различные элементы, которые никоимъ образомъ не могутъ быть сведены на различныя формы или степени одной и той же дѣятельности, а могутъ имѣть въ основѣ своей только качественно различныя способности души. И если языкъ для обѣихъ даетъ различныя имена *ощущенія* и *чувствованія*, то мы были бы неблагодарны къ этому достоянію, не пользуясь указанными именами для обозначенія различныхъ психологическихъ элементовъ. Субъективность же или объективность тѣхъ или другихъ имѣетъ второстепенное зна-

[1]) Ps. 281—2; ср. KS II, 91—2.

ченіе: конечно, безразличныя ощущенія легче понимаются какъ свойства внѣшнихъ предметовъ, а чувства удовольствія и неудовольствія труднѣе, однако есть и ощущенія, напр., температуры, относительно которыхъ мы колеблемся, *намъ* ли только тепло или же есть теплота и внѣ насъ, и, наоборотъ, чувствованія, напр., отъ вкуса и обонянія, мы переносимъ на объекты, ихъ производящіе, называя ихъ непріятными, отвратительными и т. п. Менѣе же всего объ общемъ чувствованіи можно сказать, будто бы обозначаемыя имъ воспріятія, въ отличіе отъ всякихъ другихъ, доводятъ до сознанія только субъективныя состоянія нашего собственнаго я: напротивъ, слово это выражаетъ непосредственно только нѣкоторый общій результатъ и его цѣнность для всей жизни, въ противоположность отдѣльнымъ чувствованіямъ. Лотце не ставитъ себѣ невыполнимой задачи—описывать различные виды общихъ чувствованій, сопровождающихъ ходъ человѣческой жизни въ ея здоровомъ и больномъ состояніи [1]).

к) **Интеллектуальныя чувствованія.** Если сенсуальныя чувствованія обусловлены тѣлесными впечатлѣніями, то чувствованія интеллектуальныя обусловлены разными сплетеніями представленій и стремленій [2]). Чистыя интеллектуальныя чувствованія большею частью сродны настроеніямъ, въ которыя они, при продолжительности, и переходятъ. Они различаются между собою, прежде всего, рядомъ обусловливающихъ ихъ ассоціацій представленій, составляющихъ ту подпочву, которая образуетъ собою большую часть ихъ характерной особенности, затѣмъ, смѣшеніями, въ которыя они взаимно входятъ и въ которыя привносятъ съ собою отрывки сопровождающаго ихъ круга мыслей, а, наконецъ, также и одновременными ощущеніями тѣлесныхъ состояній, которыя ими вызываются и которыя, превращаясь, въ свою очередь, въ сенсуальныя чувствованія, привходятъ въ видѣ своеобразнаго колорита къ первоначальному содержанію интеллектуальнаго чувствованія. Трудно опредѣлить границы

[1]) Ps. 282—3. [2]) Ps. 233.

этого послѣдняго вліянія, но несомнѣнно оно очень широко, такъ что можно сомнѣваться, не получаетъ ли болѣе холодное эстетическое и нравственное сужденіе, образуемое нами объ опасности или благопріятности извѣстнаго состоянія, свою непосредственно переживаемую интимность отъ указанныхъ побочныхъ сенсуальныхъ чувствованій, которыя полноцѣнное въ себѣ самомъ ставятъ въ гармонію съ внутреннѣйшими условіями нашего индивидуальнаго существованія: такъ, напр., раскаяніе въ прошедшемъ не есть только внутреннее нравственное самоосужденіе, вѣдомое одной лишь душѣ, но сопровождается и разслабленіемъ нашихъ членовъ, стѣсненіемъ дыханія, тяжестью на сердцѣ и т. п.; даже чувство благоговѣнія не есть чисто духовный подъемъ: вмѣстѣ съ нимъ и походка обыкновенно торопливаго человѣка незамѣтно дѣлается медленнѣе, и осанка принимаетъ особый отпечатокъ, а чрезъ все это и самое чувство усиливается въ своей интенсивности [1]). Есть взглядъ, по которому интеллектуальныя чувствованія отличаются будто бы тѣмъ отъ сенсуальныхъ, что послѣднія не отдѣлимы отъ ощущенія, тогда какъ въ первыхъ, напр., въ эстетическихъ, удовольствіе привходитъ къ извѣстному представленію, какъ уже особый моментъ. Однако различіе здѣсь не въ качествѣ, а только въ степени. Если въ примѣрахъ эстетическихъ чувствованій интересъ бываетъ отдѣлимъ отъ представленія, то причина этого въ томъ, что послѣднее, вслѣдствіе сложности своего содержанія, не только медленнѣе образуется, но и съ большею легкостью абстрагируется отъ чувства. Сенсуальныя же чувствованія, такъ какъ они основываются не на одномъ только интеллектуальномъ состояніи, въ извѣстной мѣрѣ подвластномъ душѣ, но на измѣненіи нервовъ, допускаютъ такое раздѣленіе между содержаніемъ и чувствованіемъ только тамъ, гдѣ, какъ, напр., въ случаяхъ аналгіи, указанное первное измѣненіе находитъ себѣ препятствіе въ организмѣ [2]),

[1]) KS, II, 93—4; ср. 145—50. [2]) KS. III, 266—7. Взглядъ, съ которымъ здѣсь не соглашается Лотце, принадлежитъ Volkmann'y

Изъ интеллектуальныхъ чувствованій Лотце особо выдѣляетъ: 1) эстетическія и 2) нравственныя, хотя, къ сожалѣнію, спеціально нигдѣ не трактуетъ ни о тѣхъ, ни о другихъ.

1) *Эстетическимъ* чувствованіямъ Лотце удѣляетъ въ разныхъ своихъ сочиненіяхъ особое вниманіе, въ виду ихъ прямой связи съ вопросами эстетики [1]). Эстетическія чувствованія вызываются впечатлѣніями отъ прекраснаго (или безобразнаго) [2]). Прекрасное отличается отъ пріятнаго не всеобщностью доставляемаго имъ удовольствія или правомъ на таковую всеобщность, какъ полагалъ Кантъ: по Лотце, пріятное и прекрасное въ этомъ отношеніи, напротивъ, сходны. Если же есть различіе между ними, то оно заключается въ томъ, что „только пріятными“ кажутся намъ тѣ впечатлѣнія, которыя переживаются нами пассивно, безъ проявленія съ нашей стороны особой дѣятельности, способствующей ихъ полному и сознательному усвоенію. „Красота“ же, напротивъ, можетъ приличествовать только тому, усвоеніе чего состоитъ не въ переживаніи нераздѣльнаго пріятнаго состоянія, но обусловлено разнообразіемъ соотносящихъ, связующихъ и сравнивающихъ дѣятельностей

[1]) Вопросамъ эстетики Лотце посвящаетъ нѣсколько изслѣдованій, изъ которыхъ самое главное „Geschichte d. Aesthetik in Deutschland“, изданное въ Мюнхенѣ въ 1868 г. историческою комиссіею при королевской академіи наукъ и представляющее, не смотря на заглавіе, не столько историческій, сколько систематическій трудъ. Эстетическіе взгляды Лотце излагаются, затѣмъ, въ трактатахъ: „Ueber d. Begriff d. Schönheit“ (KS, I, 291—341) и „Ueber Bedingungen d. Kunstschönheit“ (KS II, 205—72), въ „Grundzüge d. Aesthetik“ и нѣкоторыхъ отдѣлахъ „Mikrokosmus,a“. Объ эстетикѣ Лотце есть довольно обстоятельное изслѣдованіе Koegel'a и только дополняющіе его въ частностяхъ сочиненія Röhr'a и Matagrin'a. Слѣдуетъ замѣтить, что область эстетики была особенно близка духу Лотце, который, по собственному его заявленію (Str. 6), и первое побужденіе къ философіи получилъ вслѣдствіе своей „живой склонности къ поэзіи и искусству“ и которому даже принадлежитъ томъ стихотвореній (Gedichte v. H. Lotze, Lpz. 1840; ср. Falkenberg, H. Lotze, 21—3, 183—92, и особенно M. Wentscher, H. Lotze, 9—22). [2]) ae, 5.

нашей представляющей способности или нашей силы воображенія. Въ соотвѣтствіи съ этимъ стоитъ то, что „пріятное“ относится главнымъ образомъ къ чувственности и именно къ ея простымъ впечатлѣніямъ, а красота, напротивъ, приличествуетъ объектамъ высшей духовной способности и сложнымъ чувственнымъ впечатлѣніямъ, полное содержаніе которыхъ постигается не чувствами одними, но только реконструирующею связь многообразнаго дѣятельностью воображенія. Наконецъ, слѣдуетъ сказать, что вообще абсолютнаго различія между пріятными и прекрасными объектами нѣтъ, но что одно и тоже впечатлѣніе можетъ быть и прекраснымъ и пріятнымъ смотря по тому, направляется ли вниманіе на форму различаемаго въ немъ разнообразія, или же сердце только пассивно предается производимому имъ удовольствію [1]). Отъ добраго прекрасное отличается тѣмъ, что съ нашимъ одобреніемъ перваго связано сознаніе обязательности его осуществленія, что не прилежимо ко второму [2]). Лотце полагаетъ вообще, что указанное различеніе пріятнаго, прекраснаго и добраго дѣлается съ полнымъ правомъ, потому что соотвѣтствующія имъ чувствованія, безъ сомнѣнія, существенно различны и вызываются различными условіями, но установить между ними рѣзкую границу бываетъ трудно потому, что они скорѣе образуютъ собою ряды, среди которыхъ только немногіе члены выдаются въ своей специфической обособленности, тогда какъ прочіе болѣе приближаются то къ одному, то къ другому изъ этихъ трехъ пунктовъ [3]). Какъ показатели своеобразной цѣнности, эстетическія чувствованія, подобно всѣмъ прочимъ, возникаютъ на основѣ извѣстнаго субъективнаго масштаба, съ которымъ сравниваются впечатлѣнія и по которому они относятся къ разряду прекрасныхъ. Такимъ масштабомъ, съ точки зрѣнія телеологическаго идеализма Лотце, служитъ то особое „направленіе“, которое „принимаютъ наши представленія и стремленія подъ всеединымъ господствомъ нашего нравственнаго предназначенія“: прекраснымъ мы называемъ именно то, что согласно съ этимъ масштабомъ [1]).

[1]) ae, 7—8, G. Ae. 45, 52—5, 260. [2]). G. Ae. 44—5 ср. 51.
[3]) G. Ae. 251.

Всѣ эстетическіе предикаты не имѣютъ никакого другого мѣста и рода своего существованія, кромѣ сердца субъекта. Въ этомъ случаѣ они раздѣляютъ судьбу всѣхъ предикатовъ цѣнностей: благо и горе, добро и зло и т. д. имѣютъ свое существованіе только въ чувствѣ чувствующаго существа, обозначая заслугу или вину внѣшнихъ предметовъ, вызывающихъ такое чувство. Если же кто захотѣлъ бы признать за цѣнностью вещей самостоятельное существованіе, тотъ долженъ предположить, что цѣлеполагающій Разумъ устроилъ отношенія вещей такъ, что ими производятся всѣ эти характерные виды цѣнностей, и тогда всѣ такія названія цѣнностей, всѣ эстетическіе предикаты будутъ обозначеніями того, что хотятъ и чѣмъ должны быть вещи сами по себѣ. Въ такомъ именно предназначеніи вещей и можно полагать объективность прекраснаго, возвышеннаго и т. д. [2]). Лотце, признающій объективность прекраснаго, и допускаетъ прежде всего самъ такое предположеніе. Если эстетическое удовольствіе отъ предмета составляетъ „гармоническую дѣятельность нашего внутренняго существа, то причина, вызывающая эту дѣятельность, лежитъ однако въ самомъ предметѣ“ [3]). Что же, въ свою очередь, служитъ основою красоты самого предмета? Идеально-телеологическая метафизика Лотце даетъ на это такой отвѣтъ. Для человѣка, который подходитъ къ созерцанію дѣйствительности съ вѣрою въ единую всѣмъ управляющую силу, не легко связать во едино тѣ три различныя нити, изъ которыхъ составляется ткань реальнаго, именно: во первыхъ, всеобщіе и необходимые законы, которымъ подчинена дѣйствительность; во вторыхъ, полноту ея реальныхъ типовъ и явленій, и, въ третьихъ, высшія цѣнности всего добраго, прекраснаго и святого, почитаемыя нами за глубочайшую истину реальнаго, ради которой существуетъ все, что есть, и существуетъ такимъ именно образомъ. Каждая изъ этихъ трехъ нитей не можетъ быть выведена изъ другой съ

[1]) KS, I, 301. [2]) G. Ae. 258. [3]) G. Ae. 65—6.

научною очевидностью, и только для вѣры нашей эта тройственность сводится къ единству въ высшемъ началѣ [1]). Это высшее начало метафизика Лотце полагаетъ въ живой любви личнаго Бога, которая есть благо въ себѣ самомъ и истинная дѣйствительность и которая раскрываетъ себя въ единомъ движеніи, представляющемся конечному сознанію съ трехъ сторонъ: блага, которое служитъ его цѣлью, образованія типовъ, которое имъ осуществляется, и закономѣрности, съ какою оно направляется къ своей цѣли [2]). Подтвержденіемъ вѣры въ высшее единство указанной тріады и служитъ красота: это единство, котораго нельзя конструировать научною мыслью, предстоитъ предъ нами, какъ объектъ созерцанія, въ прекрасныхъ явленіяхъ, представляющихъ собою тѣ частные случаи, гдѣ противоположныя силы—необходимый механизмъ и цѣлеполагающая идея находятся въ полной гармоніи, и служащихъ наглядным свидѣтельствомъ возможнаго примиренія и высшаго метафизическаго единства этихъ силъ [3]). На красоту, поэтому, нужно смотрѣть не какъ на нѣчто чужеземное и случайное въ этомъ мірѣ, но какъ на счастливый случай откровенія того, что въ качествѣ вѣчной живоподвижности единой высшей первоосновы міра скрытно проникаетъ собою всю дѣйствительность [4]). Красота въ собственномъ и полномъ смыслѣ присуща, слѣдовательно, именно этой первоосновѣ міра,

[1]) G. Ae. 197—8; ср. M. II, 15; III, 461—2; KS. I, 320—21; II, 219; ae, 15—6.
[2]) M. III, 616. [3]) ae, 16—7; G. Ae. 147. [4]) G. Ae, 125. Въ данномъ случаѣ Лотце слѣдуетъ своему учителю Вейссе, который выводилъ изъ понятія и существа личнаго Бога и вообще жизнь міра и, въ частности, всю область прекраснаго (Weisse, System d. Aesthetik, Lpz. 1830, I, 15). Въ эстетикѣ Вейссе Лотце видитъ не только „превосходнѣйшее завершеніе тѣхъ стремленій, которыя раскрылъ въ этой области философскій идеализмъ нашего времени", но и столь богатую истинными положеніями дисциплину, что предъ этимъ богатствомъ вѣчной истины совсѣмъ теряются тѣ сомнѣнія, какія онъ—Лотце можетъ предъявить по отношенію къ нѣкоторымъ ея отдѣльнымъ пунктамъ (G. Ae., 211). Объ отношеніи эстетическихъ взглядовъ Лотце къ ученію Вейссе въ частностяхъ см. Koegl, 8—9, 12, 13, 31, 40, 42, 75, 97, 100; Röhr. 9, 10, 15; Matagrin, 47, 70.

отдѣльные же предметы являются прекрасными лишь постольку, поскольку всеобщая идея красоты, т. е. означенная полная взаимно-проникновенность трехъ силъ мірозданія въ первоосновѣ, воспроизводитъ себя и въ частномъ наглядномъ образѣ только въ меньшемъ масштабѣ [1]). Однако нельзя взглядъ Лотце понимать въ томъ смыслѣ, что объективная красота существуетъ независимо отъ субъекта, какъ красота въ себѣ: Лотце это рѣшительно отвергаетъ [2]). Мысль его собственно та, что красота, не существуя какъ нѣчто самостоятельное, порождается отъ своеобразнаго взаимодѣйствія между объектомъ и субъектомъ, изъ которыхъ каждый является необходимымъ факторомъ ея возникновенія. Нигдѣ не существуетъ красоты какъ таковой, внѣ чувствованія духа, который ею услаждается и ей удивляется; но, вмѣстѣ съ тѣмъ, и связь вещей такъ устроена, что она можетъ возбуждать въ духѣ такія формы движенія, въ которыхъ онъ дѣлается причастнымъ означенному наслажденію и удивленію [3]). Что же такое красота по существу? Какое бы опредѣленіе ни давали красотѣ, всегда она заявляетъ себя въ формахъ соединенія разнообразнаго [4]). Единство въ разнообразіи, поэтому,—существенное свойство красоты. Отсюда красота точнѣе опредѣляется у Лотце какъ идея или какъ мысль (Gedanke), причемъ послѣднюю Лотце понимаетъ какъ такое содержаніе, котораго связующій центръ состоитъ въ томъ смыслѣ—значеніи или цѣнности, который, оставаясь всегда тожественнымъ, можетъ выражаться въ безконечно разнообразныхъ явленіяхъ [5]). Хотя Лотце отстаиваетъ относительную самостоятельность красоты и возстаетъ противъ попытокъ опредѣлить ее на непосредственное служеніе морали [6]), однако, уже на основаніи вышеизложеннаго и въ виду вообще доминирующаго значенія въ его міровоззрѣніи идеи блага, связь его эстетики съ этикой очевидна. Поэтому, указывая, что красота всюду заявляетъ себя въ формахъ соединенія разнообразнаго,

[1]) ae (Aufl. 1884 г.), 12. [2]) G. Ae, 64. [3]) G. Ae. 66—7.
[4]) ae. 22. [5]) KS. I, 309—10; ae, 19. [6]) G. Ae. 234.

Лотце добавляетъ, что всѣ эти формы постольку лишь имѣютъ цѣнность, поскольку они представляютъ собою образы обнаруженія той связи, того способа развитія, той жизненности и того ритма въ теченіи разнообразныхъ явленій, которые стремится проявить, при своемъ осуществленіи въ мірѣ явленій, высшее и единственно безусловно цѣнное, т. е. благо [1]).

2) *Нравственныя* чувствованія выражаютъ нравственную оцѣнку: нравственное одобреніе или неодобреніе есть не что иное, какъ выраженіе цѣнности или нецѣнности нравственнаго явленія, каковыя мы воспринимаемъ чрезъ посредство чувства,—чѣмъ и отличается нравственное сужденіе отъ теоретическаго признанія чего-либо за истинное или ложное [2]). Кантъ различаетъ прекрасное отъ добраго тѣмъ, что послѣднее зависитъ отъ понятія, чрезъ которое и доказывается, тогда какъ красота опредѣляется непосредственнымъ голосомъ вкуса. Лотце съ этимъ не соглашается. Что благо нравственно добраго доказывается путемъ подведенія отдѣльныхъ поступковъ подъ высшій нравственный законъ, это допуститъ только тотъ, кто вмѣстѣ съ Кантомъ думаетъ видѣть существенную природу блага въ максимѣ практическаго разума. Однако пригодность этой максимы для всеобщаго законодательства не можетъ служить общезначущимъ признакомъ того, что въ ней заключается нравственное благо. Во первыхъ, уже о самой пригодности ея мы не можемъ узнать изъ опыта, потому что никогда не можемъ наблюдать всѣхъ ея слѣдствій, а, во вторыхъ, если бы мы и могли это сказать о какомъ-либо образѣ дѣйствія, то все же то обстоятельство, что онъ добрый, мы могли бы узнать только отъ непосредственнаго голоса совѣсти [3]). Совѣсть и служитъ въ концѣ концовъ тѣмъ масштабомъ, по которому опредѣляютъ наши нравственныя чувствованія цѣнность или нецѣнность нравственныхъ явленій. И важное значеніе чувствованій въ нравственной области явствуетъ уже изъ того, что кто не чувствуетъ

[5]) ae, 24; G. Ae, 100. [6]) ps. 50. [3]) Ae. 47—8.

достоинства и величія, свойственныхъ нравственной идеѣ, того, конечно, никакое доказательство не научитъ, что онъ ихъ долженъ чувствовать [1]). Вотъ почему нравственные идеалы разума, каково-бы ни было ихъ содержаніе, всегда являлись приговорами воспринимающаго нравственную цѣнность чувства [2]). Нравственныя чувствованія, какъ и всякія другія, суть также различные виды удовольствія и неудовольствія, но отличаются они отъ другихъ своимъ безусловнымъ характеромъ. Такъ какъ нравственное благо представляетъ единственно высшую и безусловную цѣнность [3]), то и удовольствіе, испытываемое отъ него, также безусловно [4]). Прочіе виды удовольствія могутъ быть выше или ниже другихъ и, будучи положительными въ себѣ самихъ, могутъ быть отрицательными по сравненію съ другими, но удовлетвореніе совѣсти, т. е. согласіе каждаго отдѣльнаго удовольствія съ этимъ законодательствомъ надъ ними всѣми, изъято отъ всякихъ колебаній въ своей цѣнности [5]) и представляетъ по своему качеству высшее изъ удовольствій [6]). И это стоитъ въ полномъ соотвѣтствіи съ тѣмъ, что нравственныя удовольствія возникаютъ при оцѣнкѣ по высшему масштабу: если меньшія цѣнности, возбуждающія низшія удовольствія, принадлежатъ тому, что соотвѣтствуетъ случайному состоянію души, ея индивидуальному свойству, или же общимъ нормальнымъ чертамъ ея организаціи, то высшая цѣнность, опредѣляемая нравственными чувствованіями, можетъ принадлежать только тому, что пріятно постоянному настроенію идеальной души, ни въ чемъ не уклоняющейся отъ цѣли ея развитія: выше этого ничего нѣтъ [7]). Нравственныхъ чувствованій намъ придется еще касаться при изложеніи этики Лотце.

л) Сердечныя состоянія: 1) настроенія и 2) аффекты. Всякія измѣненія въ теченіи представленій не стоятъ внѣ зависимости отъ той способности души, которою послѣдняя опре-

[1]) KS. III, 535—6. [2]) M. I, 276—8. [3]) M. I, 447; III, 581; KS. III, 422. [4]) ae, 24. [5]) M. II, 323. [6]) KS. II, 283. [7]) M. II, 315—6.

дѣляетъ въ чувствахъ удовольствія и неудовольствія цѣнность происходящихъ въ ней возбужденій для духовной жизни вообще. Но есть особые случаи, когда равномѣрный ходъ нашихъ представленій, подъ вліяніемъ необычныхъ внѣшнихъ или внутреннихъ возбужденій, испытываетъ множество частью постоянныхъ отклоненій отъ своей скорости, частью же сильныхъ потрясеній, причемъ тѣ и другія измѣняютъ на долгое или на короткое время какъ форму и направленіе этого теченія, такъ и самое содержаніе сознанія. Совокупность подобныхъ проявленій жизни, въ которыя чувствованія вплетены какъ существенный элементъ, обычно обозначаютъ какъ особую область *сердца* (Gemüth): поэтому и Лотце называетъ таковыя явленія *сердечными состояніями*. Сердечныя состоянія всегда представляютъ собою сложныя явленія, гдѣ заявляютъ себя не только чувствованія, но и мысль и воля; однако собственно способность чувствованія служитъ въ нихъ тѣмъ производящимъ центромъ, безъ котораго эти состоянія никогда не находили бы въ душѣ повода къ своему возникновенію [1]).

Область этихъ явленій столь обширна, что неудивительно, если къ нимъ причисляютъ нѣчто такое, что лучше было бы исключить изъ нихъ, и если отдѣльныя группы ихъ трудно обособить другъ отъ друга. Не пытаясь, поэтому, дать классификацію ихъ, Лотце ограничивается указаніемъ ихъ главныхъ формъ. Прежде всего, онъ, по примѣру медицинской діагностики, различаетъ *хроническую* форму *настроенія* отъ *острой* формы *аффекта*; причемъ здѣсь, какъ и въ тѣлесныхъ болѣзняхъ, часто первыя являются тою предварительною почвою, на которой, по случайнымъ возбужденіямъ, развивается вторая; также, какъ и тамъ, аффектъ образуетъ собою иногда кризисъ, который сразу исчерпываетъ медленное дѣйствіе хронической формы и приводитъ къ здоровому равновѣсію чувствованій. Рядомъ съ этими двумя состояніями стоятъ другія, которыхъ близкаго отношенія къ жизни сердца отрицать нельзя, но которыхъ однако нельзя зачислить въ одинъ разрядъ съ первыми. Такъ съ настроеніями часто смѣшиваютъ *расположенія*, а съ аффектами *страсти*. Но уже ранѣе, при разсмотрѣніи чувствованій, Лотце выдѣлилъ эти состоянія, которые не представляютъ сами по себѣ аффекцій сердца, но являются только тою постоянною почвою, на которой, по обстоятельствамъ, возникаютъ и протекаютъ всѣ степени и оттѣнки удовольствія и неудовольствія, настроеній и аффектовъ [1]).

[1]) Ps. 512—3; ср. KS I, 331—3; 335; II, 219—20; III, 309.

Обращаясь ближе къ настроеніямъ и аффектамъ, Лотце хочетъ показать, изъ какихъ тѣлесныхъ впечатлѣній они возникаютъ и какъ многоразлично они съ своей стороны воздѣйствуютъ на функціи тѣла. Изъ этихъ разсужденій его мы останавливаемъ вниманіе, конечно, на томъ, что имѣетъ психологическій интересъ.

1) **Настроенія**, какъ продолжающіяся состоянія, нужно отличать отъ тѣхъ моментальныхъ чувствованій, которыя происходятъ отъ всякаго чувственнаго или интелектуальнаго возбужденія. Обычно настроенія проистекаютъ изъ суммы небольшихъ, продолжительныхъ и повторяющихся возбужденій нервной системы, или же отъ совпаденія такихъ рефлексій, которыя почерпаютъ одно и то же интеллектуальное чувство изъ разсмотрѣнія самыхъ различныхъ предметовъ. Очень часто физическіе и психическіе поводы къ нему ускользаютъ отъ сознанія, и мы ихъ только чувствуемъ въ дѣйствующей на насъ силѣ тѣлеснаго страданія или ряда идей, не постигая ясно. Какъ простой общій эффектъ, производимый на наше сердце скрытыми или сознательными впечатлѣніями, настроеніе само по себѣ не допускаетъ никакихъ иныхъ качественныхъ различій, кромѣ различій *радостнаго* настроенія и *печальнаго*, удовлетворенія и неудовлетворенности. Но причины, изъ которыхъ оно исходитъ, производятъ неизбѣжно даже и тамъ, гдѣ онѣ остаются скрытыми отъ нашего сознанія, свое вліяніе на направленіе хода мыслей, и поскольку онѣ вызываютъ одни представленія и вытѣсняютъ другія, поскольку, далѣе,

[1]) Ps. 513—4; KS II, 93; ср. 466.

вызываемыя ими различнаго рода воспоминанія сопровождаются особаго рода элементами чувствованій, постольку изъ всего этого возникаютъ тѣ тонкіе оттѣнки унынія, скорби, веселости, бодрости, тоски и блаженства, которыхъ нельзя было бы понять вполнѣ, если бы считать ихъ только степенями удовольствія или неудовольствія. На различнаго рода оттѣнки настроенія оказываютъ вліяніе и формальныя воздѣйствія, производимыя на теченіе представленій первоначальными причинами послѣднихъ и ихъ позднѣйшими слѣдствіями. Уже давно различали аффекты на опустошающіе и переполняющіе, и что къ нимъ, можетъ быть, менѣе приложимо, то о настроеніяхъ можно сказать съ большимъ правомъ: въ области радостныхъ и печальныхъ настроеній тѣ, которыя съуживаютъ сознаніе до мечтательнаго погруженія въ кругъ немногихъ мыслей, существенно отличаются отъ тѣхъ, которыя богатствомъ воспоминаній возбуждаютъ живой прогрессъ мысли [1]).

Изъ равнообразнаго числа всѣхъ этихъ настроеній Лотце въ Ps. касается только немногихъ, да и то съ цѣлью анализировать ихъ физіологическую собственно сторону.

Независимо отъ печальнаго или радостнаго содержанія отдѣльныхъ возбужденій, рядъ извѣстныхъ сердечныхъ состояній имѣетъ свою причину въ различныхъ *формахъ* ихъ чередованія въ сознаніи. Кромѣ равнодушнаго настроенія, производимаго обычнымъ теченіемъ впечатлѣній, въ душѣ можетъ возникнуть *скука* отъ медленной и *разсѣянность* отъ быстрой смѣны воспріятій. Въ обоихъ состояніяхъ ощущается несоотвѣтствіе текущихъ возбужденій съ потребностью души къ дѣятельности и оба ведутъ къ ложной оцѣнкѣ времени, которое мы обсуждаемъ только по количеству происходящихъ въ немъ событій. Скучая, напр., мы измѣряемъ проходящее время постепенною смѣною незначительныхъ ритмически повторяющихся событій, не представляющихъ для насъ никакого интереса, зато ясно выдвигающихъ пустоту ограничиваемаго ими протяженія времени. Въ противоположномъ состояніи бываетъ наоборотъ. И монотонность впечатлѣній и ихъ безмѣрная смѣна приводятъ, если онѣ достигаютъ высшей степени, къ значительному разстройству въ теченіи мыслей. Оба указанныя настроенія могутъ возникать не по поводу однихъ только внѣшнихъ возбужденій, но также и по внутреннимъ причинамъ и нерѣдко въ зависимости отъ тѣлесныхъ страданій [1]).

[1]) Ps. 514—5; KS I, 245; II, 117.

Къ этимъ душевнымъ состояніямъ, которыя, не относясь къ какому-нибудь конкретному радостному или печальному содержанію, выражаютъ лишь удовлетвореніе или неудовлетвореніе, испытываемое душею отъ формы смѣны переживаемаго ею, примыкаетъ рядъ *возвышенныхъ настроеній*, въ которыхъ господствуетъ болѣе колорита и особой теплоты и мало также единичнаго, связаннаго съ опредѣленными представленіями, чувства. Таковы тѣ безымянныя состоянія сердца, въ которыхъ послѣдовательность формально опредѣленныхъ впечатлѣній приводитъ душу въ нѣкоторое продолжительное движеніе, которое оказывается особенно соотвѣтствующимъ ея потребности къ дѣятельности. Для примѣра Лотце указываетъ на силу музыки и на тѣ состоянія сосредоточенности и благоговѣнія, которыя оставляются въ насъ, въ качествѣ продолжительнаго достоянія, наслажденіемъ отъ всякаго подлинно поэтическаго произведенія. Впрочемъ, и здѣсь имѣютъ мѣсто не одни только эстетическія возбужденія, но также и тѣлесныя вліянія. Трудно опредѣлить границы этихъ вліяній, но, безъ сомнѣнія, они идутъ очень далеко, и, какъ уже сказано, можно даже поставить вопросъ, не получаетъ ли болѣе холодное эстетическое или нравственное сужденіе, или рефлексія объ опасности или счастьѣ отъ извѣстнаго состоянія, свою жизненную интимность уже чрезъ эти побочно выступающія сенсуальныя чувства, которыя показываютъ цѣнное въ себѣ самомъ гармонирующимъ съ внутреннѣйшими условіями нашего индивидуальнаго существованія [2]).

[1]) Ps. 515—7. [2]) Ps. 517—9; KS II, 94.

Если теперь обратиться ко второй большой группѣ душевныхъ состояній, которыя вытекаютъ не изъ чувства формальныхъ отношеній въ ходѣ представленій, но изъ соображенія той *цѣнности*, которую имѣютъ конкретныя событія для нашего индивидуальнаго существованія, то мы встрѣчаемся съ разнообразіемъ настроеній, точная классификація которыхъ представляетъ, по Лотце, вообще неблагодарную задачу. По аналогіи съ тѣлесными болѣзнями, можно указать только нѣкоторыя общія различія. Въ обоихъ рядахъ—печальныхъ и радостныхъ настроеній мы встрѣчаемся, прежде всего, съ такою ихъ формою, въ которой воспоминаніе объ отдѣльной обусловливающей причинѣ еще преобладаетъ и отчасти опредѣляетъ новое теченіе мыслей, отчасти же оставляетъ неизмѣннымъ прежнее. Эти состоянія—радость по поводу отдѣльнаго событія или печаль вслѣдствіе несчастія мы едва ли еще можемъ причислять къ постояннымъ настроеніямъ. Но они, подобно мѣстнымъ тѣлеснымъ процессамъ, часто обусловливаютъ особый строй всей души. Такъ изъ радости возникаетъ *бодрость*, которая имѣетъ многообразныя обнаруженія и, въ частности, проявляетъ себя въ той естественной дѣтской живости, съ какою взаимно производятъ другъ друга тѣлесныя и духовныя возбужденія. Изъ неудовольствія образуется отчасти по самой природѣ поводовъ, отчасти по мѣрѣ нашей силы и возбудимости, двойная форма разслабленной *подавленности* и раздражительной *гнѣвливости*. Если теперь эти настроенія воспринимаютъ ущербъ или подмогу, испытываемыя нашимъ индивидуальнымъ существованіемъ, со всею остротою личной аффекціи, хотя уже безъ мысли объ отдѣльныхъ побуждающихъ основахъ чувствъ, то, съ другой стороны, они проясняются и въ душевныя состоянія болѣе эстетическаго и менѣе личнаго характера, поскольку радость переходитъ въ свѣтлое *благодушіе*, печаль въ спокойное *самоотреченіе*, досада въ безпредметную *жёлчность*, и постепенно настроеніе превращается, такимъ образомъ, въ постоянную основу нашего міро- и жизнепониманія. По другому направленію, напротивъ, могутъ они подниматься до крайностей страстной подвижности въ формѣ

аффекта. Среди этихъ всѣхъ настроеній много можетъ быть разнообразныхъ оттѣнковъ и смѣшеній, подсчитать которыя нѣтъ возможности. Стыдъ, раскаяніе, удивленіе, забота, страхъ и друг. не являются, поэтому, наряду съ указанными формами, ни какъ особыя формы, ни какъ ихъ подвиды: ихъ скорѣе всего можно объяснить изъ стеченія разнородныхъ условій, придающихъ означеннымъ основнымъ формамъ особые оттѣнки [1]).

2) **Аффекты.** Въ противоположность настроеніямъ, какъ устойчивымъ основамъ чувствованій, подъ аффектами Лотце понимаетъ исключительно тѣ потрясенія души, которыя то неожиданно возникаютъ изъ внезапныхъ впечатлѣній, то развиваются вслѣдствіе случайныхъ толчковъ изъ постоянныхъ настроеній подобно тому, какъ хроническіе болѣзненные задатки, вслѣдствіе непрерывныхъ возбужденій, переходятъ въ острый лихорадочный пароксизмъ. Общая черта ихъ—ошеломленіе, и ближайшія слѣдствія, производимыя ими въ ходѣ представленій, соотвѣтственно этой общей чертѣ, бываютъ всюду очень однообразны. Поскольку неожиданное воспріятіе сразу начинаетъ вызывать великое множество различныхъ воспоминаній, ожиданій, опасеній, всѣ эти многочисленные элементы приходятъ во взаимное столкновеніе, и вотъ появляется на высшемъ пунктѣ всѣхъ аффектовъ,—какова бы ни была ихъ причина,—моментальная остановка теченія представленій, нерѣдко доходящая до полной безсознательности. Аффекты пустоты различаются, поэтому, отъ аффектовъ переполненія не какъ особые роды: оба выраженія означаютъ, напротивъ, только слѣдующія другъ за другомъ стадіи, наблюдаемыя при каждомъ достаточно сильномъ душевномъ потрясеніи. Каждый аффектъ радости, стыда, ужаса, отчаянія—нѣмъ; уже позднѣе, по преодолѣніи момента остановки, вновь всплывающія представленія принимаютъ свой специфическій ходъ, соотвѣтственно своей побудительной причинѣ. Вѣдь пустота при аффектѣ—не просто отсутствіе представленій, но ихъ присутствіе въ столь

[1]) Ps. 519—20.

большомъ количествѣ, что никакое вниманіе не въ состояніи фиксировать ихъ въ сознаніи. Полнота же, наоборотъ, есть относительная пустота, благодаря которой содержаніе отдѣльныхъ представленій пріобрѣтаетъ мѣсто для своего новаго распространенія [1]). Что касается обратныхъ воздѣйствій аффекта и аналогичнаго ему настроенія на тѣлесныя состоянія, то можно думать, что чувствованія по особой формѣ потрясенія, производимаго ими въ центральныхъ органахъ, концентрируютъ свое дѣйствіе также преимущественно на опредѣленныя, мѣстныя части ихъ, причемъ различная природа возбужденій выражается въ различныхъ воздѣйствіяхъ на нервную систему [2]). Впрочемъ, въ воздѣйствіяхъ аффектовъ на тѣло важна главнымъ образомъ величина происходящаго потрясенія, а специфическая природа производящаго повода пріобрѣтаетъ свое значеніе уже позже. Поэтому мы должны допустить, что самый радостный и самый печальный аффектъ въ первое мгновеніе производятъ очень сходное тѣлесное явленіе—ошеломленіе вообще [3]). Тѣлесныя воздѣйствія, сопровождающія аффектъ,—различнаго происхожденія: тутъ имѣетъ значеніе и индивидуальныя привычки и тѣлесное предрасположеніе, и подражаніе и друг. Но при всѣхъ таковыхъ явленіяхъ происходятъ непосредственно отъ природы предустановленныя выраженія душевныхъ потрясеній, которыя доселѣ еще не выяснены въ достаточной степени, хотя въ непроизвольныхъ движеніяхъ при аффектѣ часто можно видѣть выразительный образъ производящаго ихъ состоянія души; впрочемъ здѣсь существуетъ еще много неуловимаго и неяснаго [4]).

§ 12. Ощущенія.

а) **Возникновеніе ощущеній.** Естественный ходъ душевной жизни начинается съ воспріятія внѣшнихъ впечатлѣній чрезъ посредство органовъ чувствъ, иначе говоря, съ ощущеній. Изъ простыхъ чувственныхъ ощущеній, изъ сохраненія ихъ въ памяти и многоразличныхъ сочетаній между ними развивается прежде всего богатый перемѣнами ходъ мыслей [1]). Какъ и въ другихъ своихъ психологическихъ разсужденіяхъ, Лотце и въ рѣшеніи вопроса объ ощущеніяхъ исходитъ изъ двоякой тенденціи: во первыхъ отрицательной—антиматеріалистической, и, во вторыхъ, положительной—идеально-телеологической. Первая тенденція заявляетъ себя въ трактатѣ „Seele u. Seelenleben“, „Ps.“, 2 Mt. и ps., вторая же—въ M.

Уже въ этихъ первыхъ начаткахъ душевной жизни часто думаемъ мы видѣть устремляющуюся во внѣ дѣятельность духа, и ощущеніе является для насъ не столько въ видѣ страдательнаго состоянія, возникающаго отъ опредѣленія души возбужденіями со стороны внѣшняго міра, сколько, наоборотъ, въ видѣ какой-то дѣйствующей на дальнее разстояніе способности чутья, которая выслѣживаетъ отдаленные предметы и приближаетъ ихъ къ нашему сознанію. Но здѣсь, какъ и въ другихъ подобныхъ случаяхъ, насъ обманываетъ только чувство той иного рода самодѣятельности, благодаря которой мы, въ ожиданіи внѣшнихъ возбужденій, дѣлаемъ наши органы готовыми къ воспріятію: такъ, напр., чувствуя движенія, которыми направляемъ свои глазныя оси и приспособляемъ взглядъ къ опредѣленнымъ отдаленіямъ, мы думаемъ, будто бы этими и подобными напряженіями помогаемъ чѣмъ-то приближенію возбужденій, хотя краткое размышленіе скоро же научаетъ насъ, что всѣ эти напряженія служатъ только для подготовки воспріимчивости къ возбужденіямъ, наступленія которыхъ, однако, мы ускорить не можемъ, а можемъ только ожидать. Нигдѣ, поэтому, ощущеніе не является дѣятельнымъ выступленіемъ души вдаль: всюду, напротивъ, душа должна ожидать, пока дѣйствія, исходящія отъ предметовъ, распространятся по физическимъ законамъ до чувствительныхъ пунктовъ тѣлесной поверхности и отсюда чрезъ рядъ

[1]) Ps. 520—21; KS II, 467—8. [2]) Ps. 522—3. [3]) Ps. 523.
[4]) Ps. 524; KC, I, 230.

[1]) Ps. 173; KS. II, 25

посредствующихъ явленій заставятъ душу произвести ощущеніе [1]).

Именемъ *внѣшнихъ раздраженій* Лотце обозначаетъ указанныя воздѣйствія внѣшнихъ предметовъ, какъ *первый членъ* цѣпи тѣхъ процессовъ, съ которыми связано возникновеніе ощущенія. Никто не думаетъ теперь, что во внѣшнихъ раздраженіяхъ уже содержится какое-либо изъ тѣхъ чувственныхъ качествъ ощущенія, созерцаніе которыхъ эти раздраженія посредственнымъ образомъ вызываютъ въ нашемъ сознаніи. Источника качествъ нашихъ чувственныхъ ощущеній мы должны искать только въ себѣ самихъ; во внѣшнихъ же раздраженіяхъ мы въ правѣ видѣть только физическія явленія извѣстнаго рода, именно движенія различныхъ формъ, интенсивности и ритма, хотя и приспособленныя къ тому, чтобы побудить душу къ внутреннему произведенію указанныхъ созерцаній, однако не къ тому, чтобы дать ихъ въ готовомъ видѣ [2]). Но если внѣшнія раздраженія суть въ дѣйствительности только физическіе процессы движенія, то и ближайшее ихъ воздѣйствіе на насъ состоитъ только въ нѣкоторомъ физическомъ же измѣненіи состоянія тѣлесныхъ массъ, съ которыми они соприкасаются въ пунктѣ своего вступленія въ организмъ. Обыкновенно— этотъ *второй членъ* въ цѣпи производящихъ ощущенія явленій ищутъ сразу во вліяніи раздраженій на нервы. Лотце полагаетъ, что болѣе полное разсмотрѣніе дѣла находитъ здѣсь еще особый промежуточный членъ. Именно, есть такіе случаи, въ которыхъ внѣшнее раздраженіе возбуждаетъ нервъ не какъ таковое, но прежде всего производитъ новое состояніе въ покровахъ ткани, которое теперь, какъ *внутреннее чувственное раздраженіе*, даетъ уже толчокъ дѣятельности нерва [3]). Преобразовавшись во внутреннее, внѣшнее возбужденіе достигаетъ воспріимчиваго конца нерва и вызываетъ въ немъ дѣятельность, которая, по Лотце, подъ именемъ *производящаго ощущеніе нервнаго процесса*, можетъ быть отмѣчена какъ *третій членъ* этого ряда явленій. Если старое заблужденіе, будто бы во внѣшнемъ возбужденіи лежитъ уже въ готовомъ видѣ качество послѣдующаго созерцанія, давно отвергнуто, то тѣмъ чаще можно встрѣчаться съ другимъ заблужденіемъ, по которому нервный процессъ считается за психическое явленіе, за возбужденіе, сдѣлавшееся уже ощущеніемъ, такъ что послѣднему нужно только дойти до мозга, чтобы достигнуть сознанія. Но какъ затронутая струна не получаетъ своего звука отъ дерева клавиши, такъ и душа не можетъ получить своихъ ощущеній въ готовомъ видѣ отъ проводящихъ ихъ нервовъ. Если бы даже и дѣйствительно было такъ, что каждая нервная молекула сопровождала свои физическія возбужденія особыми собственными ощущеніями, то все же эти послѣднія были бы для нашей души чуждымъ элементомъ, и хотя могли бы, можетъ быть, какъ и другія раздраженія, побуждать ее къ произведенію реакціи, но никогда не могли бы безпрепятственно переступить въ сознаніе. Но почему же такой реакціи душа не можетъ получить и непосредственно чрезъ физическія возбужденія нервовъ? Итакъ, при объясненіи ощущеній можно совершенно обойтись безъ предположенія психической жизни нерва, и функцію его нужно полагать только въ произведеніи и проведеніи образованнаго какимъ-бы то ни было путемъ *физическаго процесса движенія*. Но при этомъ нужно имѣть въ виду, что какъ это дѣйствіе нервовъ совершенно несравнимо съ ощущеніемъ, такъ, съ другой стороны, оно не должно быть необходимо похоже на внѣшнія раздраженія [1]). Возникновеніе ощущенія предполагаетъ, въ четвертыхъ, доведеніе нервнаго процесса до *центральныхъ частей* мозга. Изъ трехъ различныхъ толкованій этого факта Лотце держится того, по которому физическій нервный процессъ нуждается въ такомъ доведеніи, чтобы войти во взаимодѣйствіе съ душею, отвергая, какъ матеріалистическіе, два другіе взгляда, по которымъ въ центральныхъ органахъ происходитъ само собою преобразованіе физическаго въ психическое: послѣднее

[1]) Ps. 173—4; ср. 2 Mt. 502. [2]) Ps. 174—5. [3]) Ps. 175—6.

[1]) Ps. 176—7; ср. 349—50; KS. II, 27—8; 37; 2 Mt. 504—6; ps. 7—8.

можетъ происходить только въ душѣ, а не въ тѣлесномъ органѣ. Во всякомъ случаѣ, въ центральныхъ частяхъ мозга мы должны предположить новую трансформацію физическаго процесса, и это будетъ уже *четвертымъ членомъ* въ цѣпи производящихъ ощущеніе факторовъ [1]). Но отсюда теченіе явленій уже покидаетъ физическую область и переходитъ уже къ тому впечатлѣнію, которое вызывается возбужденіями нервной системы въ самой душѣ. Природа перваго результата, который они здѣсь производятъ, можетъ казаться сомнительною, и потому иногда онъ обозначается именемъ ощущенія, которое еще не перципировано, а иногда— именемъ перцепціи, которая еще не ощущается: тѣмъ и другимъ выраженіемъ хотятъ сказать, что, какъ это согласно и съ обычнымъ пониманіемъ, непосредственное дѣйствіе нервнаго возбужденія заключается въ безсознательномъ и, такъ какъ оно никогда не вступаетъ въ наше сознаніе, недоступномъ нашему познанію, состояніи души, изъ котораго, въ качествѣ позднѣйшаго уже слѣдствія и подъ условіями, которыхъ никогда нельзя указать во всей ихъ полнотѣ, возникаетъ сознательное ощущеніе. Лотце считаетъ возможнымъ примкнуть къ этому взгляду, и указанное *безсознательное состояніе души* признать *пятымъ членомъ* цѣпи явленій, производящихъ ощущеніе [2]). *Шестымъ членомъ* всего этого процесса является уже само *простое ощущеніе*, подъ которымъ понимается у Лотце всегда сознательное ощущеніе простого чувственнаго качества, напр. тона, цвѣта. Эти простыя ощущенія суть чисто психическія состоянія, къ порожденію которыхъ изъ своей собственной природы душа хотя и побуждается воздѣйствіемъ раздраженій, однако не такъ, чтобы въ этихъ раздраженіяхъ, какъ внѣшнихъ, такъ и внутреннихъ (т. е. нервныхъ) уже содержалось качество ощущенія, или чтобы, наоборотъ, въ послѣднемъ содержалось воспоминаніе о первыхъ. Ощущенія всегда стоятъ предъ сознаніемъ какъ готовыя явленія, представляющія исключительно свое собственное качественное содержаніе; возбуждающимъ же ихъ физическимъ процессамъ, напротивъ, они совершенно не подобны, даже не заключаютъ въ себѣ никакого намека на нихъ: они—ихъ послѣдствія, а не отображенія [1]). Отсюда, если говорятъ о субъективныхъ ощущеніяхъ, какъ о такихъ, благодаря которымъ мы узнаемъ только о состояніи своего собственнаго тѣла, то это не можетъ означать, что въ ихъ содержаніи дается намъ истинное созерцаніе господствующихъ въ нервной системѣ отношеній: и въ подобныхъ случаяхъ мы имѣемъ лишь такія ощущенія, которыя являются только слѣдствіями этихъ внутреннихъ нервныхъ состояній и которыя мы уже на основаніи опыта научаемся сводить къ послѣднимъ, по существу остающимся для насъ, однако, неизвѣстными [2]). Хотя этимъ послѣднимъ членомъ уже завершается цѣпь всѣхъ явленій, благодаря которымъ происходятъ ощущенія, однако въ дѣйствительной душевной жизни возникшія уже ощущенія обусловливаются еще и состояніемъ наличнаго сознанія, почему Лотце считаетъ необходимымъ признать за окончательный уже членъ всего процесса и *вниманіе*, въ различныхъ степеняхъ удѣляемое сознаннымъ ощущеніямъ [3]).

Нужно сказать, что такое детальное указаніе всѣхъ моментовъ, входящихъ въ процессъ ощущенія, представлено у Лотце только въ Ps., въ другихъ же сочиненіяхъ указываются собственно три момента, къ которымъ могутъ быть сведены шесть членовъ психо-физическаго процесса, представленнаго въ Ps.: 1) внѣшнее раздраженіе, 2) нервный процессъ и 3) сознательное ощущеніе [4]).

б) **Раздѣленіе ощущеній по органамъ чувствъ.** Совершенная несравнимость чувственнаго содержанія ощущеній какъ съ внѣшними раздраженіями, такъ и съ нервными процессами, сама собою удаляетъ всякую мысль о томъ, что чувственность воспринимаетъ истинныя свойства внѣшнихъ объектовъ. Однако наши чувства неоспоримо предназначены къ познающему усвоенію внѣшняго, и если мы не можемъ уже

[1]) Ps. 177—9. [2]) Ps. 179—80; ср. 504.

[1]) Ps. 180—81; ср. M. II, 177. [2]) KS. II, 29. [3]) Ps. 181.
[4]) KS. II, 26—30; 2 Mt. 504—8; ps. 6—9.

утверждать равенства ощущеній съ ихъ объектами, то во всякомъ случаѣ должны признать соотвѣтствіе между ними. Не выражая объективныхъ качествъ вещей, чувственность, тѣмъ не менѣе, подобно переводу на чуждый языкъ, воспроизводитъ измѣнчивыя отношенія, существующія между неизвѣстными элементами внѣшняго міра, въ аналогичныхъ имъ отношеніяхъ, каковыя устанавливаются ею въ ея собственныхъ элементахъ—простыхъ ощущеніяхъ. Но какъ далеко и до какой степени простирается это соотвѣтствіе, съ несомнѣнностью установить нельзя. Дѣло въ томъ, что общее положеніе, какое мы должны въ данномъ случаѣ поставить въ основу, именно, что степенямъ различія между раздраженіями соотвѣтствуютъ степени различія между ощущеніями, встрѣчаетъ, при многоразличіи процессовъ, содѣйствующихъ произведенію ощущеній, нѣкоторыя трудности для своего примѣненія [1]).

Для того, чтобы въ душѣ могло возникать неизмѣримое многоразличіе простыхъ ощущеній, для одного этого только, по Лотце, нѣтъ существенной необходимости во множествѣ чувственныхъ органовъ: появленіе безконечно разнообразныхъ ощущеній зависитъ ближе всего отъ столь же многоразличныхъ *формъ* или *степеней* возбужденія, причиняемыхъ душѣ. Если же, однако, специфическіе органы чувствъ существуютъ, то необходимость ихъ заключается въ томъ, что множество простыхъ качественно опредѣленныхъ ощущеній не только вообще порождается, но то переплетается въ видѣ частей пространственнаго созерцанія, то примѣняется въ видѣ возбужденій для выдѣленія другихъ функцій; а съ другой стороны, также и въ томъ, что поверхность кожи высшихъ животныхъ, ради другихъ цѣлей, не для всѣхъ раздраженій одинаково доступна. Для ощущеній температуры, изъ которыхъ наша душа не слагаетъ ни пространственныхъ созерцаній, какъ изъ цвѣтовъ, ни богатаго отношеніями царства мелодій, какъ изъ тоновъ, благопріятствуютъ разсѣянные по всей поверхности нервы

[1]) Ps. 182.

кожи. Для оптическаго дѣйствія свѣта, напротивъ, должно быть приспособлено прозрачное мѣсто, какъ для акустическаго колебанія звуковъ мѣсто спеціальной упругости и резонанса: оба, поэтому, требуютъ локализованныхъ органовъ. Отсюда, хотя свѣтъ и звукъ не проходятъ безслѣдно и для другихъ частей тѣла—они всюду должны обнаруживать дѣйствія, свойственныя ихъ природѣ, — однако въ другихъ мѣстахъ они находятъ столь неблагопріятныя для себя условія, что вліяніе свѣта, напр., не выходитъ за предѣлы незначительныхъ химическихъ воздѣйствій, проявляющихся въ окраскѣ тканей, а вліяніе умѣреннаго звука совершенно ускользаетъ отъ нашего наблюденія [1]). Вотъ почему строеніе органовъ является наиболѣе благопріятствующимъ для вступленія одного класса раздраженій, а отъ вступленія другихъ наиболѣе защищеннымъ [2]). При такихъ обстоятельствахъ, въ обыкновенномъ ходѣ вещей каждый отдѣльный чувственный нервъ почти всегда возбуждается только однимъ, адэкватнымъ ему, классомъ раздраженій и можетъ сообщить всегда душѣ только однородные импульсы. Повидимому, мы должны были бы ожидать, что, если этотъ нервъ будетъ затронутъ раздраженіемъ иного, чуждаго класса, то онъ будетъ приведенъ и въ непривычное ему возбужденіе, вслѣдствіе чего душа будетъ вынуждена къ такому ощущенію, которое въ иныхъ случаяхъ чуждо данному органу чувствъ. Однако различныя явленія, какъ въ здоровомъ, такъ и въ больномъ организмѣ показываютъ, что отношенія здѣсь не такъ просты, и приводятъ къ физіологическому ученію о *специфической энергіи* отдѣльныхъ нервовъ.

в) **Специфическая энергія нервовъ.** Ученіе это имѣетъ и такое выраженіе: нервы понимаются въ значеніи проводника, который доводитъ различныя впечатлѣнія, съ удержаніемъ ихъ разнообразія, до центральнаго органа, послѣдній же превращаетъ ихъ въ особые классы ощущеній. Но Лотце противъ этого опять выдвигаетъ то соображеніе, что ощущенія никогда не являются дѣйствіями нерва или

[1]) Ps. 183. [2]) Ps. 184.

центральнаго органа, а дѣломъ души, почему съ именемъ специфической энергіи никогда не можетъ быть связана побочная мысль, будто бы въ природѣ нерва или его самочувствіи заложена основа того, что онъ постоянно ощущаетъ, напр., свѣтъ или звукъ. Поэтому онъ критикуетъ ученіе о специфической энергіи нервовъ собственно въ той распространенной формулировкѣ, которая гласитъ: каждый нервъ, каковы бы ни были его раздраженія, всегда переживаетъ исключительно только ему одному свойственный классъ физическихъ состояній и, соотвѣтственно этому, можетъ и душѣ сообщать всегда импульсы къ произведенію только одного класса ощущеній. Лотце подвергаетъ критикѣ это ученіе не только въ своихъ спеціально-психологическихъ сочиненіяхъ, но и въ Phys. [1]) и Path. [2]).

Если признать самый фактъ специфической энергіи, то физическую основу его, говоритъ Лотце, не трудно бы найти, не прибѣгая къ крайностямъ разсматриваемой теоріи. Всякая сложная система частей, поскольку внѣшнее раздраженіе не достаточно сильно для того, чтобы разрушить ея внутреннія связи, хотя приводится этимъ раздраженіемъ въ движеніе, но вмѣстѣ съ тѣмъ стремится сохранить свое равновѣсіе, по естественной устойчивости своей структуры. Такъ и каждый нервъ или чрезъ слишкомъ большія потрясенія приводится въ разслабленіе, или же на менѣе сильныя раздраженія всегда отвѣчаетъ тѣми же самыми, свойственными его строенію, воздѣйствіями. Только, чтобы каждый отдѣльный нервъ могъ специфически отличаться въ этихъ реакціяхъ отъ всякаго другого, строеніе въ различныхъ нервахъ необходимо должно бы быть различнымъ. Однако мы этого-то и не находимъ въ нихъ самихъ. Если же скажутъ, что это различіе нужно искать въ центральныхъ частяхъ, къ которымъ приводятъ эти нервы, то факты не даютъ на это законнаго права: никто не знаетъ ни о звуковыхъ волнахъ, которые производили бы въ глазу свѣтовыя ощущенія, ни о свѣтовыхъ волнахъ, которыя въ ухѣ порождали бы тоны.

[1]) Phys. 400 и дал. [2]) Path. 152 и дал.

Главная опора даннаго предположенія лежитъ въ частыхъ ощущеніяхъ свѣта, возникающихъ вслѣдствіе удара въ глаза, толчка или электрическаго раздраженія. Но этотъ фактъ, по Лотце, ничего не говоритъ. Фактъ этотъ, по его мнѣнію, объясняется тѣмъ, что, вслѣдствіе удара, упругія части глазнаго яблока приходятъ въ сотрясеніе и приводятъ въ колебаніе волны эѳира, находящіяся въ срединѣ глаза, чрезъ что и возникаютъ свѣтовыя ощущенія. Также говоря и о несоотвѣтствующихъ раздраженіяхъ, которыя производятъ дѣйствительное ощущеніе звука, охотно упускаютъ изъ виду, не представляютъ ли они побочнаго возбужденія отъ такихъ колебаній, которыя образуютъ естественное раздраженіе слухательнаго нерва; вкусовое возбужденіе отъ электричества несомнѣнно зависитъ отъ соотвѣтствующаго раздраженія, возникающаго отъ особаго химическаго процесса; наконецъ, объ остальныхъ ощущеніяхъ мы не знаемъ, какова дѣйствительно соотвѣтствующая ихъ органамъ форма раздраженія. Все это и побуждаетъ Лотце отвергнуть ученіе о специфической энергіи нервовъ различныхъ органовъ чувствъ. По его мнѣнію, эта задача чисто физіологическая, и физіологія здѣсь должна рѣшить собственно то, не слѣдуетъ-ли, напротивъ, этотъ распространенный взглядъ на раздѣленіе работы между нервами понимать такъ, что каждый нервъ возбуждается къ своей функціи только опредѣленнымъ, адэкватнымъ ему, раздраженіемъ, а другими раздраженіями или же не затрогивается, или же приводится въ разстройство, и что многоразличныя раздраженія, при своемъ воздѣйствіи, производятъ какъ тѣ адэкватные, такъ и эти побочные результаты. Но, признавая, что для психологіи имѣетъ интересъ это мнѣніе собственно въ первой, уже опровергнутой имъ неоднократно, формулировкѣ [1]), Лотце обстоятельно рѣшаетъ и эту чисто физіологическую проблему. Взглядъ свой онъ резюмируетъ въ слѣдующемъ видѣ.

[1]) 2 Mt. 508—9; ср. KS. II, 31—5; Ps. 185—92; Phys. 400—403; ps. 17—8.

Если мы примемъ во вниманіе, говоритъ Лотце, какъ легко путемъ прогрессирующей привычки къ извѣстнымъ раздраженіямъ въ нервахъ образуется специфическій образъ дѣйствія безъ замѣтныхъ измѣненій, то специфическую энергію нервовъ мы можемъ объяснить скорѣе всего привычкою къ опредѣленному роду реакціи на раздраженія [1]). Каждый нервъ, поскольку онъ стоитъ въ связи со своими периферическими и центральными конечными органами, находится въ особомъ, специфическомъ состояніи напряженія, каковое всегда разрѣшается въ одинъ и тотъ же родъ возбужденія. Это возбужденіе, оптическій процессъ въ зрительныхъ нервахъ, акустическій въ слухательныхъ, производится, при обыкновенномъ теченіи вещей, соотвѣтствующими для каждаго органа раздраженіями, поскольку они проходятъ чрезъ вспомогательные органы нервныхъ оконечностей, представляющихъ удобныя условія для воздѣйствія на нервъ. Если же эти самыя соотвѣтствующія раздраженія касаются продолженія нерва, то или не получаютъ къ нему вообще никакого доступа, но неизвѣстнымъ образомъ разсѣеваются или поглощаются, или же, если они по своей природѣ не могутъ быть удержаны отъ проникновенія въ ткань, то производятъ въ нервѣ потрясеніе, не всегда такое же нормальное, какое бываетъ при ихъ воздѣйствіяхъ на периферическія оконечности нервовъ. Отсюда, или вовсе не появляется никакихъ замѣтныхъ дѣйствій, или же возникаютъ смутныя ощущенія, которыя большею частью еще затемняются затѣмъ чувствомъ боли. Между несоотвѣтствующими раздраженіями есть нѣкоторыя, неспособныя затронуть ни оконечности, ни продолженія нерва и потому не производящія никакого замѣтнаго результата; другія же, поскольку они проникаютъ покровы ткани чувственнаго органа, могутъ, при другихъ послѣдствіяхъ, также произвести въ незначительной мѣрѣ тотъ процессъ, который соотвѣтствуетъ этому чувственному органу, и, такимъ образомъ благопріятствовать посредственно возникновенію ощущенія;

[1]) KS. II, 34—5.

иныя, наконецъ, обладая стремительной силой, могутъ достигать даже и продолженія нерва и возбудить въ немъ обычную функцію, чего не въ состояніи сдѣлать соотвѣтствующее возбужденіе, слишкомъ слабое по природѣ, чтобы на этомъ пути проникнуть въ нервъ [1]).

г) **Отношеніе между ощущеніями и раздраженіями.** Какъ ни полно раздѣленіе между ощущеніями и возбуждающими ихъ раздраженіями, соединеніе обоихъ рядовъ явленій мы не можемъ однако считать только фактическимъ и безпринципнымъ: мы всегда склонны предполагать, что подобнымъ группамъ раздраженій соотвѣтствуютъ подобныя группы ощущеній, различнымъ различныя; что разница этихъ классовъ ощущеній пропорціональна разницѣ между классами раздраженій; что тамъ, гдѣ раздраженія одной и той же группы располагаются въ прогрессирующій рядъ или достигаютъ въ своемъ прогрессѣ выдающихся точекъ, и ощущенія подражаютъ имъ во всемъ этомъ, и что, наконецъ, въ единствѣ души различные роды ея ощущенія не только совмѣщаются, но, въ силу какого-то, хотя и математически невыразимаго, правила, входятъ во внутреннюю сопринадлежность и по своему смыслу. Все это мы склонны предполагать; но такое предположеніе очень слабо подтверждается эмпирически. Не только не возможно сказать, почему эѳирныя волны должны ощущаться какъ свѣтъ, но если даже этотъ фактъ данъ какъ начальный пунктъ, то, такъ какъ ощущенія различныхъ классовъ непосредственно и только фактически выступаютъ рядомъ другъ съ другомъ и вовсе не образуютъ какой-либо законченной системы, никакая теорія, утверждающая единство души, не можетъ привести доказательства, что одна и та же душа должна теперь послѣдовательно воспринимать звуковыя волны уже какъ тоны, другія же воздѣйствія какъ вкусы или запахи. Для нашей мысли различные классы ощущеній, напротивъ, выходятъ совершенно непосредственно только одинъ за другимъ изъ неизвѣстной природы означеннаго единства [2]).

[1]) Ps. 193. [2]) 2 Mt. 509—10; ср. ps. 10.

То же самое нужно сказать и о членахъ каждой группы ощущеній: кто воспринималъ кислое или желтое, тотъ не долженъ непремѣнно предполагать, что должно быть еще горькое и синее. Что касается, затѣмъ, параллельнаго прогресса въ рядахъ раздраженій и ощущеній, то только звуковыя ощущенія подтверждаютъ наши предположенія о соотвѣтствіи въ этомъ случаѣ между раздраженіями и ощущеніями: здѣсь возрастающему числу волнъ соотвѣтствуетъ увеличивающаяся въ то же время высота звуковъ. Но при этомъ слѣдуетъ замѣтить, что способъ, какимъ ощущеніе воспроизводитъ эти различія раздраженій, совершенно своеобразенъ: различіе высоты между двумя тонами не имѣетъ никакого сходства съ разницей двухъ чиселъ, но выражаетъ совсѣмъ особое приращеніе качественной интенсивности, котораго ранѣе нельзя было даже предугадать и примѣра котораго мы нигдѣ еще не встрѣчаемъ. А выдающійся случай удвоенія числа волнъ находитъ своеобразное выраженіе въ ощущеніи октавы, которая ощущается не просто какъ удвоеніе чего-либо, но какъ замѣчательное, единственное въ своемъ родѣ, соединеніе тожества и различія двухъ тоновъ. Но нельзя того же сказать о цвѣтахъ. Хотя въ своемъ призматическомъ распорядкѣ они покоятся на подобномъ же увеличеніи числа волнъ, однако они не представляютъ непосредственному взгляду впечатлѣнія такого же прогресса по высотѣ; возможно, конечно, что особенность лежащаго между раздраженіемъ и ощущеніемъ нервнаго процесса служитъ причиною этого отношенія, но онъ намъ не извѣстенъ [2]). Что же касается остальныхъ чувствъ, то мы не знаемъ съ достаточной точностью ни природы ихъ раздраженій, ни твердыхъ отношеній между ихъ отдѣльными ощущеніями. Такимъ образомъ, только о зрѣніи и слухѣ мы знаемъ, что каждое изъ ихъ ощущеній покоится на совокупномъ дѣйствіи очень большого числа слѣдующихъ другъ за другомъ импульсовъ и измѣняется одновременно съ измѣненіемъ этого числа; но дѣлается ли для

[1]) ps. 10; 2 Mt. 510; KS II, 38—40.

насъ чувственно замѣтнымъ и, если дѣлается, то какъ, отдѣльный ударъ свѣтовой и звуковой волны, намъ совершенно неизвѣстно. По Лотце, мы не безъ вѣроятности можемъ допустить въ данномъ случаѣ такое общее предположеніе: какъ покойное состояніе, такъ и однообразно протекающее возбужденіе вообще не можетъ быть признано ближайшимъ условіемъ ощущенія, и такимъ условіемъ всегда является только переходъ изъ одного состоянія въ другое или число проходящихъ въ опредѣленное время измѣненій между возбужденіемъ и невозбужденіемъ [1]). Но и это предположеніе не облегчаетъ намъ возможности связать между собою различные роды ощущенія въ одинъ прогрессирующій рядъ. Такъ какъ наши ощущенія не образуютъ законченной системы, то мы должны признать возможность того, что область ощущаемаго не исчерпывается нашими чувствами и что есть другія живыя существа, обладающія совсѣмъ другими, неизвѣстными намъ формами ощущенія для явленій, которыя совершенно ускользаютъ отъ нашей воспріимчивости [2]).

Психологическія изслѣдованія новаго времени въ одномъ пунктѣ, по крайней мѣрѣ, нашли начало точнаго знанія объ отношеніи между ощущеніемъ и раздраженіемъ. Обыкновенныя наблюденія едва начинающагося свѣта или затихающаго звука показываютъ намъ, какъ наши чувства воспріимчивы къ очень незначительнымъ измѣненіямъ въ силѣ раздраженія. Однако никогда не бываетъ такъ, что бы мы, судя по непосредственному впечатлѣнію, могли сказать: вотъ этотъ свѣтъ въ два или три раза сильнѣе, чѣмъ другой. Не имѣя возможности относить воспринимаемое „болѣе“ или „менѣе“ къ числовымъ величинамъ, мы не можемъ кратчайшимъ путемъ—путемъ только сопоставленія ряда различныхъ силъ раздраженій со степенями силы относящихся къ нимъ ощущеній найти и формулы общаго закона, по которому интенсивность послѣднихъ зависитъ отъ силы первыхъ. По этому приходится избирать окольные пути. Только одно поло-

[1]) 2 Mt. 511; ps. 16—17; Ps. 206—7 [2]) 2 Mt. 511; ps. 11.

женіе мы можемъ, хотя и не съ полною, однако съ достаточною достовѣрностью утверждать, — именно, что между двумя ощущеніями вообще существуетъ или не существуетъ замѣтное различіе. Отсюда начинаются опыты—найти прежде всего величину той прибавки, въ которой нуждается раздраженіе, чтобы относящееся къ этому прибавленному раздраженію ощущеніе начинало различать себя отъ ощущенія, соотвѣтствующаго прежней силѣ раздраженія, или границу того minimum'а, до котораго различіе двухъ силъ раздраженія можетъ быть уменьшено, безъ утраты этого различія. Для области среднихъ раздраженій, которыя достаточно сильны, чтобы ясно возбудить ощущеніе, не приближаясь къ той границѣ, за которою ихъ интенсивность разстраиваетъ функцію нерва, чрезвычайно многочисленные опыты, которые, по примѣру Вебера, дѣлались Фехнеромъ и многими другими, съ достаточнымъ согласіемъ показали, что различіе извѣстныхъ двухъ раздраженій, дѣлающее еще возможнымъ различеніе относящихся къ нимъ ощущеній, не есть постоянная величина, но для каждаго класса ощущеній составляетъ опредѣленную часть той интенсивности, которою одно изъ двухъ раздраженій уже обладаетъ [1]). Тѣ же опыты Вебера, подтвержденные и расширенные другими, показываютъ, прежде всего, что два ощущенія различаются какъ два тогда только, когда степени интенсивности обоихъ, вызывающихъ ихъ, раздраженій находятся въ опредѣленномъ геометрическомъ отношеніи [2]). На вопросъ, далѣе, какъ должны рости раздраженія, чтобы переходъ ихъ отъ одного къ другому всегда влекъ за собою тотъ же самой приростъ силы ощущенія,—тѣ же опыты даютъ такой отвѣтъ: интенсивность ощущенія представляетъ логариѳмъ интенсивности раздраженія и идетъ въ ариѳметической прогрессіи тамъ, гдѣ послѣдняя идетъ въ геометрической [3]). Всѣ эти эксперименты, по Лотце, оставляютъ нерѣшеннымъ, дѣлаетъ ли насъ способными различать ощущенія означенное различіе раздраженій благодаря той силѣ, которую оно придаетъ имъ, или же тутъ приходятъ на помощь и качественныя измѣненія въ содержаніи ощущеній, зависящія отъ различія раздраженій. Рѣшить это, конечно, можетъ само непосредственное впечатлѣніе отъ факта, но оно, говоритъ Лотце, не всецѣло подтверждаетъ первое предположеніе, какъ это онъ и показываетъ на примѣрахъ изъ области различныхъ чувствъ.—Если подобнымъ примѣрамъ и не придавать большого значенія, то, во всякомъ случаѣ, возникающія отсюда сомнѣнія должны быть устранены, прежде чѣмъ съ увѣренностью слѣдовать теоріи, устанавливающей на основаніи опытовъ законъ о силѣ ощущеній и о зависимости ихъ отъ силы раздраженій. Только въ такомъ случаѣ на переходъ отъ равенства двухъ ощущеній къ замѣтному различію ихъ можно смотрѣть какъ на одинаковый по величинѣ придатокъ, который испытала сила одного изъ нихъ, только тогда можно бы спорному закону дать ту форму, что прибавленіе интенсивности ощущенія, идущее при одинаковыхъ различіяхъ въ ариѳметической прогрессіи, предполагаетъ увеличеніе силы раздраженія въ прогрессіи геометрической [1]).

1) 2 Mt. 511—12; Ps. 207—17; ps. 11—12. 2) ps. 12.
3) Ps. 210—11; ps. 14—5.

Ощущеніе, такимъ образомъ, принадлежитъ къ тѣмъ дѣятельностямъ, которыя усиливаются тѣмъ труднѣе, чѣмъ въ большой силѣ онѣ проявлялись ранѣе. Это вызываетъ, во первыхъ, слѣдующій вопросъ: почему ощущеніе не съ одинаковой скоростью слѣдуетъ за раздраженіемъ? Вѣроятнѣе всего, отвѣчаетъ на это Лотце, что при превращеніи внѣшнихъ раздраженій въ нервныя возбужденія происходитъ что-то такое, что препятствуетъ послѣднимъ увеличиваться съ такой же быстротой, съ какою растутъ внѣшнія раздраженія. А во вторыхъ, возникаетъ и такой вопросъ: почему, въ то время какъ раздраженіе *постоянно* прибываетъ въ силѣ, сила ощущенія ростетъ не только въ меньшей мѣрѣ, но еще *и не непрерывно*, такъ что всегда остается промежутокъ, въ теченіе котораго раздраженіе усили-

1) 2 Mt. 512—3; ps. 13—14.

вается безрезультатно, пока не дойдетъ до такой степени, которая дѣлаетъ замѣтною разницу въ ощущеніи? Очевидно, есть причины, обусловливающія эту періодичность ощущеній. Но гдѣ онѣ: въ душѣ или тѣлѣ, неизвѣстно. Изъ возможныхъ предположеній по этому вопросу Лотце считаетъ наиболѣе вѣроятнымъ то, по которому основа разсматриваемаго факта полагается въ способѣ возбужденія нервовъ: строеніе нервовъ, по аналогіи со всякимъ механизмомъ, нужно представлять въ такомъ видѣ, что при каждой степени возбужденія необходима опредѣленная степень сосредоточенности и подъема его, чтобы произвести то движеніе, которое могло бы послужить, въ качествѣ раздраженія, для возникновенія новаго ощущенія. Но все таки вопросы эти у Лотце признаются по существу неразрѣшимыми, хотя и не съ одинаковою категоричностью въ различныхъ сочиненіяхъ [1]).

д) **Воздѣйствіе одновременныхъ впечатлѣній на различные органы чувствъ.** Не найдено еще никакого метода, чтобы опредѣлить экспериментально тѣ слѣдствія, какія возникаютъ въ душѣ изъ одновременныхъ впечатлѣній на различныя чувства; даже объ отношеніи между соприкасающимися возбужденіями одного и того же чувства существуетъ сомнѣніе. Опытъ противопоставить въ этомъ случаѣ механизму представленій ихъ химизмъ можетъ вызвать къ себѣ только величайшее недовѣріе. Поскольку дѣйствія двухъ внѣшнихъ раздраженій *a* и *b* находятся еще въ томъ же самомъ нервномъ элементѣ, въ этой физической области не возможно, конечно, образованіе той равнодѣйствующей *c*, которая по всѣмъ соприкасающимся здѣсь механическимъ условіямъ возможна и потому необходима. Этой равнодѣйствующей *c*, которая уже одна только теперь, какъ возбуждающій мотивъ, доходитъ до души, соотвѣтствуетъ потомъ простое ощущеніе γ, не какъ равнодѣйствующая, однако, обоихъ ощущеній α и β, которыя могли бы быть произведены тѣми раздраженіями каждымъ въ отдѣльности, но *вмѣсто* нихъ, которыя теперь уже не могутъ возникнуть. Но какъ скоро *a* и *b*

[1]) Ps. 15; 2 Mt. 513—14; ср. Ps. 220—22.

или потому, что проводятся различными нервными элементами, или же потому, что они не образуютъ внутри нерва безразличной равнодѣйствующей, вдругъ доходятъ до души, чтобы произвести оба ощущенія α и β, то въ сознаніи уже не имѣется мѣста для смѣшенія ихъ содержанія въ одно простое третье, но оба остаются обособленными, составляя необходимое предварительное условіе всякой высшей духовной дѣятельности сравненія и сужденія [1]). Вообще можно сказать, что между качественно различными ощущеніями, одновременно возникающими въ душѣ, уже никакихъ смѣшеній не бываетъ, и если таковыя происходятъ, то только между нервными процессами: оптическій нервный процессъ, соотвѣтствующій ощущенію краснаго, можетъ вмѣстѣ съ другимъ, лежащимъ въ основѣ ощущенія синяго, произвести третій, подъ условіемъ котораго мы видимъ фіолетовое; но ощущеніе краснаго, напротивъ, разъ возникнувъ, стоитъ въ душѣ рядомъ съ ощущеніемъ синяго, не сливаясь съ нимъ. Такой взглядъ на дѣло является, кажется, самоочевиднымъ, потому что на немъ покоится всякое созерцаніе образовъ, которое было бы невозможно, если бы продукты нервнаго возбужденія, т. е. ощущенія цвѣтовъ, могли бы допускать дальнѣйшія смѣшенія. Однако это далеко не такъ. Указанный взглядъ представляетъ *лишь только о фактическомъ отношеніи*, а priori же находятъ болѣе возможнымъ склоняться къ противоположному взгляду. Единство души должно бы вызывать въ ней стремленіе— слить всѣ свои внутреннія состоянія въ нѣкоторое интенсивное единое, и всѣ сравниваемыя возбужденія, отъ которыхъ вообще могутъ быть равнодѣйствующія, должны, повидимому, дѣйствительно слиться въ таковыя. Какая перегородка могла бы препятствовать въ душѣ ощущенію краснаго слиться съ ощущеніемъ желтаго въ оранжевое? Вѣдь оба не падаютъ на различныя волокна души также, какъ ихъ причины падаютъ на различныя волокна нервовъ. И если одно и тоже впечатлѣніе доходитъ до души одновре-

[1]) 2 Mt. 515; ср. Ps. 229.

менно дважды, то какъ она будетъ считать эти два равныя впечатлѣнія за два отдѣльныя? Слiяніе ихъ понятно само собою, но ихъ различіе понимается не безъ особыхъ вспомогательныхъ средствъ [1]). Но такъ какъ этотъ теоретическій взглядъ на дѣлѣ не подтверждается ни однимъ примѣромъ, то для рѣшенія вопроса о послѣдствіяхъ одновременнаго воздѣйствія впечатлѣній на различныя чувства онъ не имѣетъ никакого значенія. Мнѣніе самого Лотце по этому вопросу таково. Одновременная аттака многообразныхъ раздраженій на различныя чувства или же на одно и тоже чувство приводитъ насъ, конечно, въ состояніе общаго смутнаго чувствованія, въ которомъ мы во всякомъ случаѣ не сознаемъ яснаго различія разныхъ впечатлѣній. Но отсюда не слѣдуетъ, чтобы нашимъ общимъ душевнымъ состояніемъ въ этомъ случаѣ было положительное воспріятіе дѣйствительно послѣдовавшей смѣси представляемаго въ одно: такимъ состояніемъ, по мнѣнію Лотце, будетъ, во первыхъ, сознаніе неспособности—обособить то, что въ дѣйствительности остается различнымъ, и во вторыхъ, общее чувство безпокойства, которое произведено одновременнымъ нашествіемъ раздраженій въ нашей тѣлесной экономіи. Что касается перваго, то Лотце считаетъ необходимымъ имѣть здѣсь съ виду вышеотмѣченное различеніе ощущенія отъ воспріятія. Различеніе двухъ ощущеній никогда не представляетъ собою простого ощущенія, а есть актъ соотношенія и сравненія, который можетъ, но не всегда долженъ привзойти къ нимъ; но гдѣ онъ и задерживается препятствіями, и тамъ ощущенія еще не сливаются вслѣдствіе этого, а только отсутствуетъ актъ ихъ различенія; и это опять навѣрно происходитъ не такъ, чтобы фактъ различія вообще оставался невоспринятымъ, а только не удается опредѣлить его объема и понять другія отношенія между различными впечатлѣніями. Кого одновременно мучатъ зной, ослѣпительный свѣтъ, оглушительный шумъ и противный вкусъ, тотъ, конечно, не сольетъ эти диспаратныя ощущенія въ одно единственное, коего простое содержаніе было бы чувственно созерцаемымъ: они остаются для него раздѣленными, и онъ только не въ состояніи сознать одно обособленно отъ другого; а кромѣ того, онъ будетъ испытывать чувство неудовольствія, т. е. вторую вышеупомянутую составную часть своего состоянія, происходящую вслѣдствіе потрясенія нервовъ. Только такимъ образомъ, по мнѣнію Лотце, можно мыслить и начальное состояніе всего нашего развитія. Это состояніе представляютъ иногда такъ, будто бы первымъ моментомъ его является обособляющая дѣятельность, которая дѣлитъ свое простое содержаніе на различныя ощущенія. Но вѣдь гдѣ нѣтъ ничего различнаго, тамъ никакая обособляющая дѣятельность не могла бы производить различія, потому что она не находила бы никакихъ основаній ни для мѣстъ, куда бы ихъ отнести, ни для размѣра, какой имъ придать: только изъ смѣшенія остающихся различными впечатлѣній можетъ потомъ произойти выдѣленіе ихъ, если благопріятные случаи послѣдовательно выдвигаютъ отдѣльныя составныя части, взявшія перевѣсъ по силѣ надъ другими, и такимъ образомъ облегчаютъ сравненіе и сознаніе границъ отдѣльныхъ различій. Изъ этихъ предпосылокъ можно сдѣлать выводъ и примѣнительно къ ощущеніямъ контраста, которыя приводятъ къ другимъ безъ особаго внѣшняго раздраженія. Лотце не думаетъ, чтобы ихъ можно было считать за физически не вызываемыя реакціи души. Такъ можно бы думать на основаніи той переоцѣнки, по которой послѣ ошеломляющаго шума особенно замѣтною становится неожиданная тишина, а послѣ ослѣпительнаго свѣта особенно глубокимъ мракъ, потому что здѣсь не ощущенія, а—сравненія; однако и въ этихъ случаяхъ происходитъ и въ нервахъ не меньшій скачекъ между степенями возбужденія, который и служитъ вѣроятною основою сужденія, устанавливающаго сравненіе [1]).

[1]) Ps. 230.

[1]) 2 Mt. 515—17. Въ Ps. 230—32. Лотце, чтобы яснѣе представить свою мысль о способахъ появленія въ душѣ ощущеній въ зависимости отъ нѣсколькихъ одновременныхъ раздраженій, „догматически выставляетъ“ пять положеній; ср. KS II, 40—41.

е) **Идеально-телеологическое значеніе чувственнаго познанія.** Съ ощущеній чувствъ не только начинается все движеніе духовной жизни, но къ нимъ же оно непрестанно возвращается, чтобы получить матеріалъ и исходный пунктъ для новыхъ ступеней своего развитія. Хотя всю глубину первоначальныхъ задатковъ духа едва ли можно исчерпывающимъ образомъ измѣрить исходя даже изъ самыхъ совершенныхъ проявленій его дѣятельности, но, въ силу единства его существа, проблескъ высшихъ стремленій духа долженъ заявлять себя уже и на простѣйшихъ фактахъ внутренней жизни, и, быть можетъ, черты, которыя свидѣтельствуютъ о первыхъ, достаточно ясны въ послѣднихъ, чтобы быть узнанными [1]).

Какое положеніе занимаетъ вся наша чувственность по отношенію къ внѣшнему міру, который представляетъ арену нашей жизни и къ отображенію котораго какимъ бы то ни было образомъ она, повидимому, предназначена? Каждый въ отдѣльности изъ тѣхъ физическихъ процессовъ, которые служатъ для насъ въ качествѣ чувственныхъ раздраженій, можетъ въ общей системѣ жизни природы выполнять опредѣленную задачу, иначе говоря, каждый въ отдѣльности будетъ вносить въ общій составъ природы особенную, болѣе или менѣе важную, черту. Если имѣть въ виду эту опредѣленную цѣнность чувственныхъ раздраженій для связи внѣшняго міра, то можно въ томъ, что каждое изъ нихъ отражается именно въ этой опредѣленной формѣ чувственнаго ощущенія, а ни въ какой другой, находить особый смыслъ, болѣе, можетъ быть, чувствуемый, чѣмъ выражаемый въ словахъ. Тогда можно усмотрѣть, что не смотря на всю несравнимость физическихъ движеній и ощущеній, являющихся ихъ слѣдствіями, послѣднія, тѣмъ не менѣе, на своемъ языкѣ умѣютъ воспроизводить то особое значеніе, которымъ каждое изъ первыхъ обладаетъ въ связи перекрещивающихся между собою процессовъ природы [2]). При этомъ, Лотце отрицательно относится, какъ

[1]) М. II. 176—7. [2]) М. II, 178.

къ тому взгляду, по которому отдѣльныя формы духовной дѣятельности вообще разсматривались въ видѣ членовъ постепеннаго ряда, въ каковомъ первоначальный позывъ человѣка—находить въ вещахъ себя самаго достигалъ все болѣе возвышающагося совершенства своего удовлетворенія и по которому человѣческія чувства разсматривались въ видѣ связной системы, члены коей должны переводить существенныя формы дѣятельности жизни природы въ соотвѣтствующія формы духовнаго возбужденія [1]), такъ и къ тому взгляду, по которому каждое созданіе и каждое явленіе имѣетъ свою идею, для существованія которой онѣ предназначены [2]): какъ первый взглядъ представляетъ „только фантазію *объ* ощущеніи, а не собственную фантазію самого ощущенія“, такъ и второй говоритъ намъ только о томъ, какими объекты являются намъ въ силу своей идеи, а не о томъ, что̀ они имѣютъ изъ этой идеи въ себѣ самихъ (въ качествѣ ли сознательнаго мотива своихъ дѣйствій, или же въ качествѣ объекта своего самоуслажденія); между тѣмъ какъ для нашего взгляда на чувственность важно не то, какой смыслъ можетъ кто-либо находить въ ея отправленіяхъ, а то, какой смыслъ сама ощущающая душа связываетъ цензбѣжно, пусть и не проясняетъ его путемъ рефлексіи до полнаго сознанія, съ этими отправленіями въ *самый моментъ ихъ выполненія* [3]).

Здѣсь обнаруживается опять важное значеніе чувствованій духовной жизни. Какъ уже было указано ранѣе, впечатлѣніе отъ внѣшняго раздраженія всегда отражается не въ одномъ только безразличномъ ощущеніи, представляющимъ опредѣленное содержаніе для воспріятія, но и въ присоединяющемся къ ощущенію чувствованіи удовольствія или неудовольствія, которымъ измѣряется цѣнность полученнаго возбужденія для нашего индивидуальнаго существованія [4]). Указано было также, при этомъ, что оба элемента—ощущаемое содержаніе и чувствованіе не въ одинаковой

[1]) М. II, 178—80. [2]) М. II, 180-81. [3]) М. II, 181.
[4]) М. II, 181—2., ср. выше стр. 193.

мѣрѣ заявляютъ себя въ ощущеніяхъ различныхъ органовъ внѣшнихъ чувствъ: въ ощущеніяхъ низшихъ органовъ преобладаетъ элементъ чувствованія, въ ощущеніяхъ органовъ высшихъ—элементъ ощущаемаго содержанія. Тогда какъ въ боляхъ, производимыхъ разстройствомъ внутреннихъ органовъ или сильными раздраженіями кожи, предъ интенсивностью муки исчезаетъ вся своеобразная опредѣленность ощущаемаго содержанія и, если становится замѣтной, то только по прекращеніи раздраженій, да и то неопредѣленно,— въ свѣтовыхъ ощущеніяхъ отсутствуетъ даже и та степень непріятности, какая сопровождаетъ нѣкоторыя сочетанія звуковъ (диссонансы); но если первые-низшіе органы по своему строенію и по природѣ ощущаемаго ими содержанія менѣе всего способны къ тонкой воспріимчивости, воспроизводящей разнообразныя отношенія объективнаго, то глазъ имѣетъ свою задачу въ вѣрномъ и безпристрастномъ отображеніи безконечнаго множества тонко соотносящихся между собою точекъ. И телеологически это вполнѣ естественно: низшіе органы стоятъ въ тѣсной связи съ тѣми дѣятельностями, на которыхъ основана поддержка индивидуальной тѣлесной жизни, тогда какъ свѣтовыя впечатлѣнія въ своемъ обычномъ напряженіи не угрожаютъ послѣдней, а съ объективнымъ предназначеніемъ глаза вполнѣ гармонируетъ холодная безпартійность его ощущающей дѣятельности, не допускающая его распредѣлять неправильно, подъ вліяніемъ пріятности или непріятности впечатлѣнія, свое наблюдающее вниманіе. Конечно, и при воспріятіи свѣтовыхъ впечатлѣній не отсутствуетъ элементъ чувствованія, но такъ какъ они по природѣ своей не угрожаютъ нашему собственному я, то здѣсь наше чувствованіе начинаетъ не одобрять уже *какъ само по себѣ некрасивое* то, что въ сферѣ другихъ органовъ чувствъ вызываетъ въ насъ непосредственное отвращеніе и отталкиваетъ отъ себя, какъ наносящее ущербъ нашему личному существованію [1]).

Этотъ послѣдній фактъ служитъ показателемъ того

[1]) М. II, 183–5.

общаго явленія, что если въ высшихъ чувствахъ вообще постепенно теряется страстная сила чувствованій, характерная для низшихъ, то въ нихъ тѣмъ яснѣе только выступаетъ зато иной способъ обсужденія впечатлѣній, который и въ тѣхъ менѣе развитыхъ ощущеніяхъ дѣйствуетъ тайно и въ которомъ Лотце видитъ специфически-отличительный характеръ человѣческой чувственности: съ одной стороны, мы никогда не воспринимаемъ чувственныхъ впечатлѣній въ видѣ одного только качественнаго содержанія, а съ другой, въ чувствованіи, ихъ сопровождающемъ, мы всегда ощущаемъ не одну только ихъ цѣнность для насъ, но и цѣнность ихъ самихъ въ себѣ. Только въ низшихъ чувствахъ сила боли заглушаетъ эту, никогда совершенно не отсутствующую, оцѣнку и представляетъ дѣло такъ, будто бы удовольствіе и неудовольствіе измѣряютъ только степень полезности или вредности, а не собственное достоинство впечатлѣній; зато въ воспріятіяхъ зрѣнія и слуха этотъ животный эгоизмъ ощущенія возвышается до яснаго признанія за ихъ содержаніемъ собственной прелести и собственнаго значенія, независимо отъ того, что оно пріятно для насъ. Душевная жизнь животныхъ едва ли знаетъ такого рода явленіе [1]).

Контрастъ между человѣкомъ и животными обнаруживается въ данномъ случаѣ даже и тамъ, гдѣ душевная жизнь того и другихъ находится въ близкой аналогіи. Какъ ни отвратительною, ближе всего напоминающею о животной жизни, можетъ казаться намъ особенная изощренность чувства вкуса, однако нельзя не признать, что и при самомъ извращенномъ сластолюбіи человѣкъ не только ищетъ вкусового удовольствія какъ пріятнаго возбужденія тѣла, но пробующій языкъ его признаетъ во вкусѣ яствъ какую то особую, присущую имъ заслугу, которой уже пріятнымъ побочнымъ эффектомъ онъ, конечно, охотно готовъ пользоваться. Въ противоположность животному, ѣдящій и пьющій человѣкъ смотритъ на сладость какъ на какое то свойствен-

[1]) М. II, 185–6.

ное вещамъ дружелюбіе, а на горечь какъ на злобу, проявляемыя ими по отношенію къ нему; его какъ будто трогаетъ внутреннее превосходство веществъ природы, къ которой доступъ дается ему только чувствомъ вкуса: такимъ образомъ, можно сказать, что дѣло тутъ собственно не въ наслажденіи, а въ томъ, что нѣтъ никакого другого средства узнать эту добрую сторону вещей и дойти до нея, кромѣ чувственнаго наслажденія.

Но еще яснѣе, чѣмъ въ чувствѣ вкуса, эта склонность погрузиться въ объективную прелесть матеріальнаго выступаетъ въ чувствѣ обоняніи, именно въ любви къ пріятнымъ запахамъ. Міръ животныхъ, повидимому, не раздѣляетъ такой склонности. На величинѣ чувственнаго удовольствія, производимаго запахами, склонность къ нимъ у человѣка, въ виду незначительности этой величины, не можетъ покоиться: она получаетъ свою силу отъ фантазіи человѣческой чувственности, которая не можетъ перенестись въ другую атмосферу бытія, не признавая въ предчувствіи, наряду съ удовольствіемъ, которое она отъ послѣдней испытываетъ, и ея собственную внутреннюю цѣнность. Должны ли мы прибавить, что содержанія ощущеній и остальныхъ чувствъ, даже, напр., теплота и холодъ, не понимаются нами ни только какъ нѣчто различаемое, но безъинтересное для насъ, ни только какъ производящія удовольствіе или боль силы, и что мы, напротивъ, видимъ въ нихъ также независимую собственную красоту или безобразіе, а польза или вредъ отъ нихъ являются для насъ уже чѣмъ-то побочнымъ? Должны ли мы, наконецъ, возвращаясь къ высшимъ чувствамъ, вспомнить, какъ въ звукѣ и цвѣтѣ изчезаетъ почти уже всякій слѣдъ эгоистическаго интереса и мы вполнѣ предаемся въ нихъ созерцанію нѣкотораго покоющагося на себѣ самомъ превосходства? „Столь велика, заканчиваетъ эти соображенія Лотце, собственная цѣнность этихъ впечатлѣній, что, при всей прочей бѣдности нашей жизни, мы всегда однако должны бы благодарить добрую судьбу, которая день за днемъ раскрываетъ предъ нашими чувствами этотъ прекрасный міръ и позволяетъ намъ погружаться въ живую вѣщую глубину цвѣтовъ, звуковъ и запаховъ“ [1]).

Но что же именно думаетъ усмотрѣть въ этихъ элементахъ чувственности наша фантазія? Едва ли мы сумѣли бы выразить это словами, и однако совершенно естественное стремленіе, свойственное человѣческому духу, требуетъ и пытается прояснить это. Однимъ изъ путей къ такому прояснѣнію являются встрѣчающіяся во всякомъ культурномъ языкѣ попытки уяснить особенность ощущеній одного чувства сравненіемъ съ ощущеніями другого (острый и жгучій вкусъ и т. п.). Конечно, въ подобныхъ сравненіяхъ мало общепризнаннаго, да и говорятъ они не о сходствѣ объектовъ ощущенія, а о сходствѣ собственно тѣхъ потрясеній, которыя испытываются общимъ чувствомъ индивидуума, однако, по Лотце, это не уменьшаетъ значенія подобныхъ проясняющихъ попытокъ. Дѣло въ томъ, что въ этомъ самообманѣ, по которому наше собственное возбужденіе принимается за свойство самихъ предметовъ,—если и допустить, что это дѣйствительно самообманъ, — живетъ и должна жить вся наша чувственность. Какъ бы то ни было, какова бы ни была исторія возникновенія этого пониманія и какъ бы ни было велико въ немъ участіе истины или обмана,— таково, каково оно есть, оно образуетъ отличительную черту нашей чувственности и оказываетъ неограниченное вліяніе на наше міровоззрѣніе. Что мы испытываемъ въ видѣ удовольствія или скорби отъ воздѣйствія вещей, то превращается въ непосредственное созерцаніе живости доброты или злобы, присущихъ вещамъ самимъ по себѣ,— созерцаніе, которое уже „не безпомощно противостоитъ невыразимому содержанію чувственныхъ качествъ, но чувствомъ угадываетъ въ нихъ, какого духа дѣтьми они являются всѣ вмѣстѣ“ [2]).

Во всякомъ случаѣ, на основѣ этого созерцанія мы можемъ пріобрѣсти нѣкоторую увѣренность въ томъ, что способы нашего ощущенія не безпринципно связаны съ внѣш-

[1]) M. II, 186–8. [2]) M. II, 188–9.

ними раздраженіями. Мы не можемъ, конечно, доказать, что звуковыя волны должны неизбѣжно ощущаться какъ звонъ, а волны эѳира какъ свѣтъ и цвѣтъ, но послѣ того, какъ мы знаемъ, что это именно такъ бываетъ, намъ кажется понятнымъ, что значеніе, какое въ міровой экономіи принадлежитъ колебаніямъ эѳира, ясно выражается только сіяющимъ блескомъ, а значеніе другихъ указанныхъ колебаній только звучащимъ тономъ [1]). Какое же это значеніе?

Колебанія упругихъ веществъ, порождающія свѣтъ и звукъ, снуютъ между покоящимися и подвижными массами природы, какъ самое нѣжные и гибкіе посредники ихъ взаимныхъ отношеній. Безъ этихъ живыхъ движеній волнъ отдѣльныя массы земного шара имѣли бы скудное общеніе только путемъ взаимнаго столкновенія, но особенность одной изъ нихъ, равно какъ ея внѣшній видъ, форма ея внутренней связи и природа составныхъ ея частей большею частью пропадали бы безслѣдно для остальныхъ. Въ этотъ хаосъ массъ, ничего не вѣдающихъ другъ о другѣ, волны свѣтового эѳира, прежде всего, вносятъ свою собственную связь. То, чѣмъ каждое тѣло было само для себя, становится, благодаря свѣту и цвѣтамъ, дѣйствительностью и для другихъ, потому что свѣтовыя волны освѣщаютъ и внѣшнія формы тѣла на далекія разстоянія и его внутреннее строеніе. Но при этомъ нужно сказать, что свѣтъ и цвѣта знакомятъ насъ только съ внѣшнею и покоящеюся стороною дѣйствительности: цвѣтъ — самый совершенный примѣръ того, что мы называемъ качествомъ, т. е. того содержанія, благодаря только которому сущее имѣетъ для насъ созерцательную полноту и которое, однако, именно потому, что оно извнѣ созерцаемое качество, остается вѣчно чуждымъ, непрозрачнымъ и никогда сполна не переходящимъ въ душу образомъ [2]). Звукъ въ этомъ отношеніи представляетъ противоположность свѣту, потому что въ звукѣ мы какъ разъ думаемъ постигнуть внутреннюю сторону вещей. И на самомъ дѣлѣ вѣдь это—собственная субстанція

[1]) M. II, 193. [2]) M. II, 189—92.

тѣлъ, которая, подъ воздѣйствіемъ сильнаго движенія звуковыхъ волнъ, нерѣдко постоянно измѣняется, даже подъ напоромъ движенія разрывается: о степени напряженія, съ какою дѣйствующія силы защищаютъ связь и распорядокъ частицъ, о твердости и мягкости и т. п. свидѣтельствуютъ различія звуковъ, которыя возникаютъ изъ ихъ сотрясенія. Если цвѣтъ отражаетъ спокойное существованіе, то въ звукѣ прорывается наружу какъ бы страстная душа вещей, оживляющее ее влеченіе или непосредственное обнаруженіе того первоначальнаго характера, изъ котораго всѣ физическія силы вытекаютъ послѣдовательно только какъ формы сношенія съ другими вещами. Есть много средствъ для пониманія и сообщенія понимаемаго, но даже совершеннѣйшее изъ нихъ никогда не будетъ обладать тою убѣдительною ясностью, съ какою дѣйствуетъ на насъ звукъ, какъ природный глашатай внутреннихъ состояній вещей.

Этими примѣрами Лотце и считаетъ возможнымъ ограничиться для выясненія своей мысли [1]).

Итакъ, въ человѣческой чувственности мы находимъ первоначальную склонность видѣть въ природѣ внѣшнихъ вещей присущую имъ собственную заслугу, непосредственную цѣнность или нецѣнность, которыя только познаются путемъ нашего удовольствія и неудовольствія, но не основываются на томъ, что то и другое причиняютъ. Склонность къ такому взгляду еще болѣе выступаетъ при сравненіи различнаго, чѣмъ при изолированномъ усвоеніи одного и того же содержанія, и она обнаруживается здѣсь ближе всего не только въ крайне многообразномъ осуществленіи такихъ сравненій вообще, преднамѣренностью которыхъ человѣческая рефлексія безъ сомнѣнія отличается отъ свойственнаго животнымъ простого теченія представленій, но еще опредѣленнѣе—въ стремленіи указывать каждому отдѣльному содержанію прочное мѣсто въ ряду съ нимъ сродныхъ, самый же рядъ понимать какъ организованную систему. Въ этомъ помогаетъ намъ въ различной мѣрѣ и

[1]) M. II, 192—3; KS. II, 211—2.

природа ощущаемаго содержанія. Такъ, тоны располагаются для насъ въ скалу членовъ, которыхъ разстояніе другъ отъ друга, сродство или диссонансы мы понимаемъ совершенно какъ собственное внутреннее право міра тоновъ, между тѣмъ какъ цвѣта подобную закономѣрность воспроизводятъ менѣе опредѣленнымъ образомъ, а прочія чувственныя ощущенія представляютъ только слабый отголосокъ этой внутренней взаимной соотносительности, притомъ въ отдѣльныхъ случаяхъ [1]).

Также, какъ отдѣльныя содержанія ощущеній, фантазія наша систематизируетъ и общія всеобъемлющія формы, внутри которыхъ эти содержанія намъ встрѣчаются, т. е. пространство и время. Пространство представляется намъ дѣйствительнымъ протяженіемъ, какъ бы далеко оно ни простиралось, время—дѣйствительнымъ теченіемъ, какъ бы оно ни было продолжительно; но въ обоихъ мы думаемъ видѣть внутреннее расчлененіе. Не къ земному горизонту, которому они принадлежатъ въ дѣйствительности, но къ самому пространству мы прилагаемъ разныя страны—сѣверъ и югъ, востокъ и западъ: такъ міровое пространство распредѣляетъ для насъ дѣйствительность, и эти сами по себѣ твердо стоящія направленія должны, думаемъ мы, указывать путь естественнымъ движеніямъ. Точно также и время съ постоянно равною скоростью своего теченія кажется намъ общею мѣрою всѣхъ движеній, независимымъ, расчлененнымъ въ себѣ, масштабомъ, по частямъ котораго мы распредѣляемъ всю совокупность происходящаго. Конечно, въ образованіи этихъ представленій намъ благопріятствуетъ болѣе или менѣе сама природа опытнаго содержанія, но они все таки не были бы образованы, если бы на встрѣчу этому внѣшнему опыту не шла наклонность нашего духа—видѣть въ явленіяхъ постоянную, имъ самимъ свойственную, мѣру и право [2]).

Числа и измѣренія величинъ являются существенными вспомогательными средствами, какими мы стараемся про-

[1]) М. II, 193—4. [2]) М. II, 194—6.

вѣрить закономѣрность отдѣльныхъ явленій, которыя содержатся въ двухъ всеобъемлющихъ рамахъ—пространствѣ и времени. Часто говорили, что человѣкъ отличается отъ всѣхъ животныхъ, какъ существо способное считать. Однако что разумѣть подъ такою способностью? Вѣдь и для животнаго, безъ сомнѣнія, три видимые имъ человѣка нѣчто иное, чѣмъ два, и если подмѣчать такое различіе значитъ считать, то и животныя считаютъ. Но если мы подъ счисленіемъ понимаемъ и вмѣстѣ дѣйствующее сознаніе, что три въ безконечномъ ряду чиселъ занимаетъ всегда свое опредѣленное мѣсто между двумя и четырьмя, и получается изъ этихъ обоихъ членовъ путемъ прибавленія или убавленія единицы, то животныя, безъ сомнѣнія, не считаютъ, и только человѣкъ обладаетъ дѣйствительно способностью—прилагать съ такимъ яснымъ сознаніемъ всѣхъ отношеній мѣру и число къ вещамъ. Не трудно замѣтить, какъ легко и рано возникаютъ у насъ представленія объ отношеніяхъ величинъ не только внѣшнихъ явленій, но также и тѣхъ силъ, которыми они производятся. Подобно тому, какъ нѣкотораго рода прирожденная метафизика сопровождаетъ насъ въ нашихъ общихъ сужденіяхъ о вещахъ, такъ человѣкъ уже на низшихъ ступеняхъ цивилизаціи слѣдуетъ внушеніямъ нѣкотораго математическаго и механическаго инстинкта. Обнаруживая его въ созданіи машинъ, рычаговъ и т. п., человѣкъ исходитъ изъ идеи внутренней закономѣрности, присущей вещамъ самимъ въ себѣ: всюду эту идею наша фантазія вноситъ въ содержаніе воспринимаемыхъ явленій, наглядная выраженія ея она въ нихъ ищетъ и, если не находитъ, то стремится его возстановить [1]). Такимъ образомъ, наша фантазія примѣняетъ къ формамъ и явленіямъ природы эстетическое разсмотрѣніе; причемъ, исходя въ данномъ случаѣ изъ идеи внутренней закономѣрности и вытекающихъ изъ нея идей равновѣсія и симметріи, единства и полноты, мы полагаемъ, что въ этихъ формальныхъ свойствахъ лежитъ собственное неприкосновенное право вещей, которымъ онѣ должны по-

[1]) М. II, 196—8.

виноваться, и недостатокъ ихъ оскорбляетъ насъ какъ *несовершенство самого существованія* вещей; полагаемъ, что есть нѣкоторая внутренняя строгость и закономѣрная истина, которая предписывается вещамъ ихъ собственнымъ существомъ, что сами предметы имѣютъ *долгъ*—занимать тѣ мѣста, которыя въ сѣти пространственныхъ отношеній преимущественно сродны между собою по своему смыслу и цѣнности, иначе же теряется нѣчто въ истинности и подлинности всей группировки. Все это у Лотце иллюстрируется примѣрами [1]).

Но позывы, движущіе фантазіей человѣка (и въ дѣтскомъ возрастѣ въ его ребяческихъ опытахъ и въ возрастѣ зрѣломъ на высшихъ ступеняхъ искуства), нигдѣ не имѣютъ значенія—только напоминать намъ о ненарушимой, но въ остальномъ непонятной, внутренней закономѣрности вещей: формы, къ осуществленію которыхъ они насъ побуждаютъ или по поводу проявленія которыхъ въ природѣ онѣ намъ внушаютъ радость, суть тѣ способы соотношенія многоразличнаго, собственному счастью которыхъ мы въ состояніи сочувствовать. Уже было ранѣе указано, что какъ ни одно ощущеніе не можетъ состояться безъ участія въ немъ чувства, такъ не можетъ появиться въ насъ и никакого понятія объ отношеніи двухъ вещей безъ того, чтобы мы не соуслаждались вмѣстѣ съ тѣмъ тою особенною степенью удовольствія и неудовольствія, которую это отношеніе должно дать обоимъ его членамъ: никакое тожество не подмѣчается нами безъ хотя бы легкаго воспоминанія о блаженствѣ мира, никакой контрастъ—безъ предчувствія то недоброжелательства отъ противоположности, то наслажденія отъ взаимнаго восполненія различнаго; никакое равновѣсіе, никакая симметрія, никакая оцѣпенѣлость фигуры—безъ того, чтобы не чувствовалось при созерцаніи всего этого разнообразныхъ видовъ удовольствія или неудовольствія отъ прочнаго покоя, подчиненности опредѣленнымъ законамъ, отъ ограниченности. Эта способность замѣчать

[1]) М. II, 198—200.

подъ подобными формами счастіе или несчастіе, которое таится въ ихъ существованіи, дѣлаетъ для насъ міръ уже живымъ, и нѣтъ въ мірѣ образа, который былъ бы настолько недоступенъ для нашей фантазіи, чтобы она не могла перенестись въ него и проникнуться его жизнью [1]).

Безъ сомнѣнія, яркости подобныхъ представленій содѣйствуетъ обобщаемое нами въ этихъ случаяхъ воспоминаніе о живоподвижности нашего тѣла. Кто самъ движется съ усиліемъ и напряженіемъ, тотъ только по чувству усилія и можетъ знать, что̀ такое движеніе, и можетъ считать себя причиною извѣстнаго дѣйствія, а отсюда можетъ вносить и въ созерцаніе явленій природы понятіе дѣйствующей силы, съ которымъ замѣтно связано воспоминаніе и о волѣ и о трудѣ всякаго дѣйствія. На этой же почвѣ мы проникаемъ не только въ своеобразныя жизненныя чувствованія того, что по роду и существу стоитъ къ намъ близко, т. е. міра животныхъ, не только въ жизнь міра растительнаго, но даже въ міръ предметовъ неодушевленныхъ: и сюда мы также переносимъ наши истолковывающія чувства, и благодаря имъ, напр., мертвыя массы и опоры зданія превращаются для нашего воображенія въ члены живого тѣла, котораго внутреннія напряженія какъ будто отзываются въ насъ [2]).

Не только путемъ такого эстетическаго наслажденія мы въ своемъ сочувствіи расширяемъ свою чувственность за предѣлы нашего собственнаго тѣла, но также и тамъ, гдѣ мы хотимъ дѣятельно преобразовать внѣшній міръ, насъ, при расчисленіи его отношеній, поддерживаетъ подобное же проникновеніе въ него нашей фантазіи, возможное благодаря тонкости нашего осязанія и легкости въ сочетаніи нашихъ прежнихъ опытовъ [3]). Мысль эта опять иллюстрируется у Лотце примѣрами. Но для насъ достаточно отмѣтить общіе выводы изъ нихъ. Во первыхъ, чувствуя себя здѣсь господами въ томъ отношеніи, что мы можемъ заставить отдѣльныя свойства предметовъ то выступить, то исчезнуть, мы среди этой работы испытываемъ и противоположное чув-

[1]) М. II, 200—201. [2]) М. II, 201—2. [3]) М. II, 203.

ствованіе, именно чувство внутренней закономѣрной связи, которая ставитъ эти свойства вообще въ зависимость отъ условій [1]). Во вторыхъ, если подобное выступленіе нашего непосредственнаго ощущенія за границы нашего тѣла представляетъ обманъ, то обманъ благодѣтельный и заботливо подготовленный для насъ природою: только онъ пріучаетъ насъ къ живому постиженію вещей внѣ насъ и ихъ отношеній и вводитъ насъ въ сожитіе съ ними тѣмъ путемъ, какой необходимъ для образованія нашего міровозрѣнія [2]). Здѣсь, кстати, Лотце присоединяетъ рядъ весьма оригинальныхъ соображеній, также иллюстрируемыхъ примѣрами, касательно подобныхъ же выступленій нашей фантазіи въ области уже не преобразованія внѣшней дѣйствительности для нашей пользы, а въ области тѣхъ средствъ, какія человѣкъ употребляетъ съ единственною только цѣлью украшенія своего собственнаго чувства жизни. Рѣчь идетъ здѣсь о нарядахъ, разныхъ принадлежностяхъ туалета и видахъ одежды. Все это, по Лотце, вызывается не однимъ только стремленіемъ къ суетности, но и тѣмъ возвышеніемъ и облагороженіемъ жизненнаго самочувствія, которыя испытываетъ наряженный человѣкъ [3]), потому что вездѣ, гдѣ поверхностью нашего тѣла мы сообщаемся съ другимъ, чуждымъ намъ, тѣломъ, т. е. въ данномъ случаѣ—съ какою либо принадлежностью костюма, тамъ нѣкоторымъ образомъ какъ бы удлиняется сознаніе нашего личнаго существованія до концовъ и поверхностей этого чуждаго тѣла, и возникаютъ чувствованія—то нѣкотораго увеличенія нашего собственнаго я, то особой формы и величины движенія, теперь намъ доступной, хотя по природѣ чуждой нашимъ органамъ, то необыкновенной напряженности, устойчивости или увѣренности нашей осанки [4]). Таже самая склонность измѣнять эстетическимъ произволомъ непосредственно данныя естественныя отношенія и тѣмъ возвышать ихъ цѣнность обнаруживается, наконецъ, какъ это показываетъ Лотце опять на примѣрахъ, и

[1]) M. II, 204. [2]) M. II, 207—8. [3]) M. II, 208.
[4]) M. II, 210.

во всѣхъ человѣческихъ дѣйствіяхъ, начиная съ простого движенія тѣла и кончая запутаннымъ строемъ жизненныхъ отношеній: и здѣсь она даетъ себя знать въ стремленіи—на мѣсто естественнаго теченія событій ставитъ церемоніальный обрядъ, который хотя происхожденіе свое имѣетъ въ субъектѣ, однако выступаетъ съ претензіей—такъ упорядочить эти событія, какъ именно слѣдуетъ имъ проходить самимъ по себѣ [1]).

Итакъ, что бы ни воспринимала наша чувственность въ своихъ ощущеніяхъ, она воспринимаетъ это не просто какъ безразличное содержаніе и еще менѣе какъ только свое удовольствіе и неудовольствіе: она чувствуетъ въ воспринимаемомъ и его собственную цѣнность, по которой оно въ полномъ значеніи и смысла порядкѣ явленій занимаетъ свое мѣсто. И къ чему чувственность вынуждается своими влеченіями, то дѣлаетъ она не по механическому принужденію и не для удовлетворенія только своихъ потребностей: она придаетъ своимъ дѣйствіямъ такую форму, благодаря которой они включаются въ правомѣрность нѣкотораго жизненнаго строя, которому необходимо слѣдуетъ быть и котораго, однако, еще не существуетъ отъ природы [2]).

ж) **Объективная значимость чувственнаго познанія.** Такой взглядъ, конечно, можетъ вызвать недоумѣнія. На самомъ дѣлѣ, имъ не только отстаивается объективная реальность всѣхъ чувственныхъ свойствъ, но утверждается правомѣрность притязаній нашего чувственнаго познанія—проникнуть во внутреннее живое существо чуждой намъ истинной дѣйствительности, которая противостоитъ намъ, въ своемъ отчужденіи, какъ нѣчто то родственное, то враждебное [3]). Какъ уже сказано, въ насъ есть страстное стремленіе смотрѣть на чувственныя свойства вещей какъ на дѣйствія послѣднихъ: вещи—не просто извѣстнаго цвѣта, но въ этомъ цвѣтѣ мы усматриваемъ не что иное, какъ ихъ живое дѣятельное сіяніе; ихъ вкусъ, ихъ запахъ—суть не что иное, какъ достигающія насъ ихъ дѣйствія, въ которыхъ ихъ внутреннее

[1]) M. II, 214—17 [2]) M. II, 217—8. [3]) M. I, 390; ср. 388.

существо сближается съ нашимъ и открываетъ намъ то, что внутри пространственныхъ внѣшнихъ границъ, занимаемыхъ ихъ чувственнымъ образомъ, составляетъ истинную реальность ихъ существованія [1]).

Вѣру во все это у насъ, повидимому, хочетъ отнять, прежде всего, механическій взглядъ на природу. Онъ учитъ, что каждое ощущеніе есть только собственное порожденіе нашей души, хотя и вызванное внѣшними впечатлѣніями, но не похожее ни на нихъ, ни на вещи, отъ которыхъ идутъ эти впечатлѣнія. Ни теменъ, ни свѣтелъ, ни шуменъ, ни тихъ, а, напротивъ, совершенно безотносителенъ къ свѣту и звуку лежитъ вокругъ насъ міръ, по этому взгляду; безъ вкуса и запаха—окружающія насъ вещи; даже то, что самымъ неопровержимымъ образомъ доказываетъ, кажется, дѣйствительность внѣшняго,— твердость, мягкость, противодѣйствіе вещей—все это сдѣлалось формами ощущенія, въ которыхъ доходятъ до сознанія только наши же собственныя внутреннія состоянія. Ничто въ дѣйствительности не наполняетъ пространства, кромѣ безчисленнаго множества атомовъ, находящихся по отношенію другъ къ другу въ самыхъ разнообразныхъ формахъ движенія. Но ни этихъ простыхъ элементовъ, ни ихъ движеній мы описать не можемъ, потому что они недоступны нашему чувственному воспріятію; мы можемъ доходить до нихъ только путемъ заключенія отъ дѣйствій къ причинамъ [2]).

Неужели же мы должны отказаться отъ всѣхъ тѣхъ притязаній, которыя кажутся такъ основательными непосредственному сознанію? Неужели всю роскошь чувственнаго міра нужно признать только обманомъ нашего я, которое, не будучи въ состояніи созерцать истинной природы вещей, тѣшится порожденіемъ призрака, не имѣющаго никакой объективной значимости? Повидимому, существуетъ нѣкоторый исходъ, примиряющій требованія механическаго взгляда съ притязаніями непосредственнаго сознанія,— именно, если допустить, что чувственныя ощущенія какъ бы

[1]) М. I, 388. [2]) М. I, 390—91.

переводятъ свойства вещей на языкъ духа: такъ какъ, при этомъ смыслъ переводимаго сохраняется, то мы мало обезпокоиваемся тѣмъ, что содержаніе сущаго переходитъ въ наше познаніе не въ чистомъ видѣ. Однако и этотъ исходъ нельзя признать удачнымъ. Что общаго между колебаніями эѳира и свѣтомъ, между волнами воздуха и звукомъ? Настолько несравнимъ здѣсь физическій поводъ съ ощущеніемъ, которое за нимъ слѣдуетъ, что мы не только не находимъ въ послѣднемъ ни малѣйшаго отголоска перваго, но, напротивъ, видимъ, что въ насъ возникаетъ новое явленіе безъ тѣни подобія съ тѣмъ поводомъ. Какъ, слѣдовательно, неспособна чувственность къ выполненію своей задачи—воспроизводить природу вещей или, по крайней мѣрѣ, настоящую внѣшнюю сторону ихъ существа и какъ, поэтому, шатка надежда, что познаніе проникнетъ и въ ихъ внутреннюю сторону! Со всѣхъ сторонъ заключенные въ заблужденіе, мы можемъ назвать наше чувственное воспріятіе только продолженіемъ обмана чувствъ [1]).

Однако, по Лотце, этотъ пессимистическій выводъ покоится на одномъ глубокомъ, хотя и общераспространенномъ, недоразумѣніи, именно: считаютъ самоочевидною истиною, будто бы чувственное, да и всякое, познаніе существуетъ только для того, чтобы отражать въ нашемъ сознаніи вещи въ такомъ видѣ, какъ онѣ существуютъ въ дѣйствительности [2]), и будто бы достоинство нашихъ представленій и ощущеній должно быть измѣряемо по степени точности, съ какою они воспроизводятъ въ образахъ природу предметовъ [3]).

Во первыхъ, если бы даже цѣль чувственнаго познанія и состояла въ такомъ отраженіи внѣшней дѣйствительности, и тогда еще можно поставить вопросъ: почему же это въ обязанность нашихъ чувствъ входитъ именно такъ представлять вещи, отъ которыхъ они получаютъ возбужденіе, какъ онѣ существуютъ въ дѣйствительности, а не такъ, напротивъ, какъ эти чувства ихъ фактически представляютъ?

[1]) М. I, 392—3. [2]) М. I, 394. [3]) М. I, 395.

Съ точки зрѣнія самой физики, пользующейся механическимъ методомъ изслѣдованія природы, не представляется нисколько удивительнымъ, что здѣсь, какъ и въ другихъ случаяхъ причиной связи, послѣдній результатъ—качество самого сознательнаго ощущенія совершенно не похожъ на первыя, вызывающія его, причины. Почему, на самомъ дѣлѣ, здѣсь должно быть иначе? Почему чувства должны доводить до сознанія не послѣдній результатъ психо-физическаго процесса, а его первыя причины? Развѣ свѣтъ и звукъ, передаваемые ими, не составляютъ такого же факта, какъ и невидимыя колебанія эѳира и воздуха, и развѣ первые не заслуживаютъ одинаковаго съ послѣдними права, чтобы быть воспринятыми въ сознаніе? И кто боится потерять всю роскошь чувственнаго міра, тому теперь, напротивъ, ничто не мѣшаетъ сохранить ее, въ силу того радостнаго обстоятельства, что есть существа въ мірѣ, внутренняя природа которыхъ, подъ вліяніемъ указанныхъ формъ движенія, вызывается къ столь прекраснымъ реакціямъ, какъ цвѣта и звуки [1]).

Конечно, привычка повседневной жизни или особый интересъ науки, прямо ставящей познаніе вещей задачею своихъ изысканій, пріучили насъ измѣрять достоинство ощущеній и представленій степенью той точности, съ какою они отражаютъ природу вещей, и, слѣдовательно, эта несравнимость ощущеній съ причиняющими ихъ физическими процессами, повидимому, говоритъ не въ пользу первыхъ. Однако и здѣсь заявляетъ себя невѣрный взглядъ. Напротивъ, подобно тому, какъ всякій цвѣтокъ мы цѣнимъ по его собственному цвѣту и запаху, не требуя, чтобы онъ воспроизводилъ въ копіи образъ своего корня, такъ и этотъ внутренній міръ ощущеній мы должны цѣнить по его собственной красотѣ и значенію, не измѣряя цѣнности его тѣмъ, насколько вѣрно воспроизводитъ онъ то менѣе важное, что лежитъ въ его основѣ. Противоположное же этому происходитъ отъ того, что мы, упуская изъ виду, что теченіе внутреннихъ явленій въ насъ столь же полнозначный

[1]) M. I. 393—4.

фактъ, какъ и существованіе того, отъ чего они происходятъ, противопоставляемъ это теченіе подъ видомъ познанія бытію, какъ будто бы послѣднимъ завершалась вся дѣйствительная наличность міра, а на долю перваго остается только, худо-ли, хорошо-ли, еще разъ воспроизвести въ себѣ этотъ готовый міръ. А между тѣмъ, тотъ фактъ, что вліяніе сущаго и его измѣненій вызываетъ внутри духовныхъ существъ этотъ разцвѣтъ міра чувственныхъ ощущеній, не стоитъ въ видѣ пустого придатка къ остальной совокупности вещей, какъ будто бы смыслъ всякаго бытія и быванія завершается и безъ этого факта: напротивъ, онъ самъ—одно изъ величайшихъ, можетъ быть, даже самое великое изъ событій, предъ глубиною и значительностью котораго изчезаетъ все остальное, что бы ни происходило между составными частями міра [1]).

Все это приводитъ Лотце къ его собственному, совершенно оригинальному и вмѣстѣ съ тѣмъ согласному съ ею телеологическимъ идеализмомъ, взгляду на дѣло. Почему, спрашиваетъ онъ, намъ не перевернуть все то отношеніе между чувственнымъ познаніемъ и внѣшнимъ міромъ, къ которому пріучилъ насъ собственно только непродуманный способъ представленія? Почему, вмѣсто того, чтобы ставить внѣшнее окончательною цѣлью, къ которой должна направляться вся жажда нашего ощущенія, не должны мы, наоборотъ, принять эту свѣтящую и звучащую роскошь чувственнаго познанія за ту цѣль, для выполненія которой предназначенъ весь тотъ строй внѣшняго міра, о сокровенности для насъ котораго мы такъ сожалѣемъ? Поэтическая идея и свойственная ей знаменательная красота—вотъ что даетъ намъ удовлетвореніе въ пьесѣ, развитіе которой мы видимъ предъ собою на сценѣ; и никто не подумаетъ, чтобы онъ увеличилъ это наслажденіе или открылъ болѣе глубокую истину, если бы могъ погрузиться въ созерцаніе механизма, производящаго смѣну декорацій и освѣщенія; никто, усвояя смыслъ произносимыхъ на сценѣ словъ, не ищетъ яснаго позна-

[1]) M. I, 395—6; ср. 1 Mi. 313—5, 317; G. Ae. 66, 407.

нія физическихъ процессовъ, благодаря которымъ организмъ актеровъ производитъ звучащія вибраціи голоса или выполняетъ выразительные жесты. Ходъ міра—тотъ же спектакль: существенная истина его—въ томъ смыслѣ, который въ немъ раскрывается понятно для сердца; а то другое, что намъ такъ часто съ такою охотою хотѣлось бы узнать и въ чемъ мы, заблуждаясь, ищемъ истинное существо вещей, есть не болѣе, какъ аппаратъ, на который опирается единственно полноцѣнная дѣйствительность этого прекраснаго явленія. Вмѣсто того, чтобы сожалѣть, что чувственность не отражаетъ истинныхъ свойствъ вещей внѣ насъ, мы должны быть счастливыми, что она замѣщаетъ ихъ чѣмъ то большимъ и прекраснѣйшимъ: не пріобрѣли бы мы, а потеряли бы, если бы должны были пожертвовать блистающимъ великолѣпіемъ цвѣтовъ и свѣта, силою и пріятностью звуковъ, сладостью запаха, чтобы, вмѣсто этого изчезнувшаго міра разнообразнѣйшей красоты, услаждаться самымъ точнымъ наблюденіемъ болѣе или менѣе частыхъ, идущихъ по разнымъ направленіямъ, колебаній. Да, кромѣ того, намъ возможно сдѣлаться причастными и этому послѣднему знанію путемъ научнаго изслѣдованія и, значитъ, въ самомъ дѣлѣ дойти еще и до тѣхъ безцвѣтныхъ основъ чувственнаго міра, на которыя наше дѣйствительное ощущеніе распространяетъ якобы обманчивый, а вѣрнѣе просвѣтляющій, отблескъ.

„Итакъ, оставимъ безъ вниманія жалобы, будто бы отъ нашего воспріятія ускользаетъ истинное существо вещей: напротивъ, въ томъ то оно и состоитъ, чѣмъ они намъ кажутся, а все, что онѣ представляютъ собою до явленія ихъ намъ, это—только посредствующая подготовка къ этой окончательной реализаціи самого ихъ существа. Красота цвѣтовъ и звуковъ, теплота и запахъ—это то, что природа сама въ себѣ силится произвести и выразить, но чего она одна сама по себѣ не можетъ достигнуть: она нуждается для этого, какъ въ благороднѣйшемъ органѣ, въ ощущающемъ духѣ, который одинъ только въ состояніи дать языкъ этому нѣмому стремленію и въ роскоши чувственнаго созерцанія оживотворить въ ясную дѣйствительность то, что всѣ тѣ

движенія и жесты внѣшняго міра безплодно старались высказать“ [1]).

Конечно, этотъ взглядъ можетъ вызвать новое недоумѣніе. Не слишкомъ ли односторонне преимущество указаннаго наслажденія отводится имъ на долю только духовнаго міра? Неужели вещи должны служить только къ тому, чтобы своими движеніями, не услаждаясь сами, производить въ душахъ возбужденія къ такой внутренней жизни? Неужели половина созданнаго, та именно, которую мы разумѣемъ подъ именемъ матеріальнаго міра, существуетъ всецѣло только къ услугамъ другой половины—царства духовъ, и мы не правы въ своемъ завѣтномъ стремленіи искать прекраснаго блеска чувственности и въ томъ, изъ чего онъ, повидимому, для насъ исходитъ? [2]). Спиритуалистическая метафизика Лотце, которой мы уже имѣли случай касаться, даетъ ему возможность отвѣтить на это, что въ данномъ отношеніи намъ нѣтъ нужды противополагать міръ матеріальный духовному. Если нѣкоторые взгляды думали выводить духовную жизнь изъ матеріи, какъ простой и самопонятный придатокъ къ послѣдней, то Лотце держится, напротивъ, того убѣжденія, что единственная первоначальная дѣйствительность принадлежитъ только духовному міру, и изъ него только можно понять матеріальную природу, а не его изъ нея [3]).

Въ основѣ матеріальнаго лежитъ духовное, и матерія ведетъ собственно двойное существованіе: внѣшнее, проявляющееся въ извѣстныхъ намъ свойствахъ тѣлесной природы, и внутреннее, поскольку она оживляется извнутри духовною живоподвижностью [4]). Протяженную матерію нужно понимать какъ систему непротяженныхъ существъ, которыя своими силами опредѣляютъ себѣ относительное положеніе въ пространствѣ и, противодѣйствуя натиску и вторженію того, что имъ чуждо, производятъ извѣстныя явленія не-

---

[1]) M. I, 396—7; ср. KS. I, 305—6; 1 Mt. 269, 282—3.
[2]) M. I, 397—8. [3]) M. I, 399; см. выше, стр. 73 · 7.
[4]) M. I, 398.

проницаемости и сплошного наполненія пространства [1]). Содержаніе нашего чувственнаго воспріятія—свѣтъ и цвѣта, звукъ и запахъ понятны для насъ только какъ формы или состоянія нашего созерцанія или знанія. Но если они должны быть не только явленіями внутри насъ, но и свойствами самихъ вещей, отъ которыхъ они, повидимому, происходятъ, то и вещи должны также имѣть возможность являться самимъ себѣ, производить означенныя состоянія въ собственномъ ощущеніи [2]) и услаждаться ими. Спиритуалистическій взглядъ, по которому понятіе только сущаго, но не самообладающаго и не самоуслаждающагося, существа невозможно, какъ въ себѣ самомъ противорѣчивое, по которому истинное бытіе приличествуетъ только живому существу и всѣ другія формы существованія могутъ получить свое объясненіе только изъ духовной жизни, а не послѣдняя изъ нихъ [3]), и по которому, наконецъ, въ основѣ міра матеріальнаго лежатъ „безпространственные атомы“, духовныя единицы, даетъ возможность перенести и въ этотъ міръ ощущеніе и наслажденіе ощущаемымъ [4]). Все, чѣмъ содержаніе чувственности возбуждало къ себѣ наше участіе, можетъ теперь имѣть мѣсто въ этихъ духовныхъ существахъ для своего объективнаго существованія, и безчисленнымъ процессамъ, на которые наводитъ насъ не непосредственное наше ощущеніе, а только окольный путь научнаго изслѣдованія, нѣтъ нужды теперь теряться безслѣдно: внутри самыхъ веществъ, въ которыхъ они происходятъ, они могутъ быть использованы для разнообразной, неизвѣстной намъ, теплоты и красоты ощущенія. Каждый гнетъ и каждое напряженіе, испытываемыя матеріею, покой прочнаго равновѣсія, равно какъ расторженіе прежнихъ связей—все это не только происходитъ, но, происходя, служитъ вмѣстѣ

[1]) M. I, 403. [2]) M. I, 398. [3]) M. I, 408.

[4]) По вопросу объ одушевленности атомовъ Лотце высказывался не всегда одинаково, однако позднѣйшее его ученіе (2 Mt. 187 представляетъ не отреченіе отъ раннѣйшаго, какъ думаютъ нѣкоторые (Schwedler, 159—60; M. Wentscher, L-s Gottesbegriff, 12—3), а скорѣе его послѣдовательное развитіе.

съ тѣмъ и предметомъ нѣкотораго наслажденія: каждое отдѣльное существо, вплетенное въ міровое цѣлое и находящееся въ различныхъ ступеняхъ взаимодѣйствія съ другими, есть, какъ выразился „одинъ изъ величайшихъ умовъ нашего народа“ (Лейбницъ), зеркало вселенной, ощущающее міровую связь со своего мѣста и съ точки зрѣнія этого мѣста отражающее его особымъ образомъ. Ни одна часть сущаго уже не остается, отсюда, безжизненной и неодушевленной; только одна часть бывания—именно тѣ движенія, которыя служатъ посредствующей связью между состояніями одного существа и состояніями другихъ, проникаютъ въ видѣ внѣшняго механизма полноту одушевленнаго бытія и доставляютъ всему случаи и возбужденія къ полному перемѣнъ раскрытію внутренней жизни [1]).

§ 13.

О представленіи и ходѣ представленій.

а) **Представленіе въ отличіи отъ ощущенія.** Представленіе отличается отъ ощущенія тѣмъ, что послѣднее имѣетъ мѣсто только въ моментъ воспріятія, первое же—по прошествіи уже этого момента, почему оно, хотя и удерживаетъ въ

[1]) M. I, 405—6. Ср. выше стр. 75. Въ Str. (7) Лотце, доказывая свою независимость отъ Гербарта, признаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ, что на общее образованіе его (какъ и Гербарта) міровоззрѣнія имѣла вліяніе монадологія Лейбница. Однако отношеніе его къ Лейбницу есть отношеніе не столько прямой зависимости, сколько внутренняго сродства (Ср. H. Simon, 20). Философіею Лейбница, какъ и философіею другихъ мыслителей, Лотце пользуется, какъ однимъ изъ элементовъ для построенія своей системы. По этому, наряду со сходствомъ въ такихъ важнѣйшихъ пунктахъ, какъ спиритуализмъ и отношеніе механизма и телеологіи, мы находимъ и различіе между обоими философами въ другихъ, не менѣе важныхъ пунктахъ: напр., Лотце отвергаетъ изъ этическихъ побужденій ученіе Лейбница о предустановленной гармоніи, критикуетъ и его взглядъ на монады и др. Отмѣтивъ подобные пункты различія, Hartmann (16—7) основу ихъ видитъ даже въ „скрытомъ нерасположеніи Лотце къ Лейбницу“. Конечно, такое мнѣніе—крайность, но что отношеніе Лотце къ Лейбницу нельзя назвать отношеніемъ ученика къ учителю, какъ справедливо говоритъ въ заключеніи своего изслѣдованія H. Simon (64),—съ этимъ нужно согласиться (ср. Озе, 403, 429—30, 444—6, Kronheim, 95—8).

себѣ содержаніе ощущенія, однако безъ того трудно описуемаго побочнаго чувства живой затронутости, какое сопровождаетъ ощущеніе въ означенный моментъ [1]). Проще сказать, представленія, въ противоположность ощущеніямъ, могутъ быть названы ближе всего воспоминаемыми образами прежнихъ ощущеній. Они, съ одной стороны, своеобразно отличаются отъ ощущеній: представленіе яснѣйшаго блеска не свѣтитъ, представленіе сильнѣйшаго звука не звучитъ и т. п., но, съ другой стороны, и сходны съ ними въ томъ, что совершенно точно представляютъ, напр., блескъ, звукъ и т. п., пусть и не воспроизводятъ его дѣйствительно [2]). Въ воспоминаніи измѣняется въ этомъ случаѣ не содержаніе ощущенія, а форма и объемъ перципирующей дѣятельности души: тоже самое содержаніе, которое душа въ ощущеніи воспринимаетъ съ сильнымъ потрясеніемъ своего собственнаго существа, въ воспоминаніи или представленіи она воспроизводитъ внѣшнимъ образомъ, не переживая снова того возбужденія, которое ей было тогда причинено. Нужно сказать, что всякая возможность устанавливать отношенія между впечатлѣніями отъ прежнихъ раздраженій и воздѣйствіями отъ настоящихъ покоится на этомъ единственномъ условіи, т. е. на томъ, что, форма и величина первыхъ хотя и можетъ воспроизводиться, но въ видѣ такой перцепціи, которая рѣшительно отличаетъ ихъ, какъ недѣйствительные, отрѣшенные отъ возбужденія, образы воспоминанія, отъ ощущеній, производимыхъ дѣйствительными раздраженіями. Но насколько необходимо такое условіе для избѣжанія смутнаго смѣшенія впечатлѣній, настолько съ нимъ неразлучно дѣйствительное несовершенство всякаго воспоминанія, состоящее въ томъ, что, вмѣсто фактическаго явленія, подставляется собственно его слово: что такое, на самомъ дѣлѣ, напр., представленіе боли, въ которомъ какъ разъ отсутствуетъ элементъ неудовольствія, безъ коего и самое понятіе боли кажется немыслимымъ? [3]).

[1]) KS II, 46; Ps. 477; M. I, 229. [2]) ps. 20;
[3]) Ps. 477—8, ср. M. I. 230.

б) **Вопросъ объ условіяхъ вступленія представленій въ сознаніе и удаленія изъ него.** Къ числу простѣйшихъ фактовъ, въ которыхъ заявляетъ себя въ насъ психическій механизмъ, принадлежитъ тотъ, что изъ безчисленныхъ представленій, которыми мы обязаны внѣшнимъ впечатлѣніямъ, въ каждый данный моментъ только не многія находятся въ нашемъ сознаніи, большинство же исчезаютъ изъ него, однако не *навсегда*: по временамъ они опять появляются въ сознаніи, но притомъ уже такъ, что для воспроизведенія ихъ не нужно никакого внѣшняго раздраженія [1]). Отсюда мы заключаемъ, что въ это промежуточное время они не совершенно потеряны для насъ, но превращаются въ какія-то *„безсознательныя* состоянія", которыхъ мы естественнно даже не можемъ и описать и для которыхъ употребляемъ это само въ себѣ противорѣчивое (такъ какъ безсознательное представленіе—уже не представленіе), но удобное имя—„безсознательныя представленія",—обозначая имъ только то, что эти состоянія во первыхъ, произошли изъ представленій и, во вторыхъ, подъ извѣстными условіями снова могутъ сдѣлаться таковыми [2]).

Впрочемъ, это предположеніе, что множество душевныхъ состояній находятся внѣ нашего сознанія, примѣнимо и къ появленію каждаго дѣйствительнаго ощущенія. Какого бы взгляда въ данномъ случаѣ не держаться, первое воздѣйствіе на душу извѣстнаго раздраженія всегда должно состоять въ нѣкоторомъ измѣненіи наличнаго состоянія души, о каковомъ измѣненіи, какъ и о состояніяхъ нервной системы, мы, конечно, не можемъ имѣть никакого представленія. Это измѣненіе, подъ именемъ *перцепціи*, справедливо отличается отъ *апперцепціи*, благодаря которой мы сознаемъ въ себѣ извѣстное воспріятіе. Конечно, нелѣпо желаніе узнать, какъ дѣлается сознаніе; однако всегда мы вправѣ спросить о тѣхъ доступныхъ познанію условіяхъ, при которыхъ происходитъ какъ выходъ представленій за

[1]) M. I, 219; ps. 21; KS. II, 101—2; 2 Mt. 523.
[2]) ps. 21; M. I, 226; KS. II, 102.

предѣлы сознанія, такъ переходъ ихъ въ область послѣдняго изъ безсознательнаго состоянія [1]).

Нужно сказать, что намъ приходится здѣсь ограничиваться указаніемъ именно только условій, а не ясныхъ и опредѣленныхъ законовъ теченія представленій въ сознаніи. Дѣло въ томъ, что мы не можемъ наблюдаемыхъ нами фактовъ внутренняго опыта прослѣдить въ ихъ необходимомъ возникновеніи изъ природы души, не можемъ сказать, что проявляющіяся въ этомъ случаѣ формы дѣятельности души служатъ необходимымъ послѣдствіемъ ея природы, какъ сверхчувственнаго существа, а отсюда не можемъ установить и точныхъ законовъ хода внутреннихъ явленій. Конечно, при всемъ разнообразіи духовной жизни каждаго отдѣльнаго человѣка, самонаблюденіе всѣхъ вынесло рано и согласно одно общее отъ нея впечатлѣніе,—именно, что ходъ внутреннихъ процессовъ подчиненъ механизму, если не вездѣ, то, несомнѣнно, въ широкомъ размѣрѣ,—подчиненъ хотя и въ другихъ формахъ и по инымъ особымъ законамъ, нежели тѣ, какимъ подчиненъ ходъ явленій природы, однако со столь же сплошною зависимостью каждаго отдѣльнаго явленія отъ предшествующихъ ему условій. Но сколь ни явно этотъ психическій механизмъ обнаруживаетъ себя въ явленіяхъ памяти и воспоминанія, въ зависимости нашихъ чувствъ и стремленій отъ извѣстныхъ впечатлѣній, которыми они регулярно вызываются,—сколь ни увѣренно и правильно мы сами разсчитываемъ на неуклонное дѣйствіе этого механизма,—столь же мало мы въ состояніи указать со строгой точностью законовъ природы тѣ правила, которымъ онъ слѣдуетъ. Этимъ трудностямъ очень склонны придавать меньше значенія, чѣмъ слѣдуетъ: избалованные успѣхами естествознанія, обыкновенно слишкомъ часто смотрятъ на положенія, имѣющія неоспоримое значеніе для объясненія физическихъ процессовъ, какъ на всеобщія и необходимыя истины, и забываютъ о томъ, что всякое непредубѣжденное наблюденіе внутренней жизни представляетъ намъ совершенно иныя, съ явленіями природы едва ли еще сравнимыя, формы бытія и дѣйствія [1]).

[3]) KS. II, 102; ps. 21. Относительно безсознательности перцепцій Лотце держался не всегда одинаковаго взгляда: ср. 2 Mt, 556 и Otto, 9—27.

Постепеннаго исчезновенія представленій за порогъ сознанія никто не могъ наблюдать, потому что уже само необходимое для этого вниманіе дѣлаетъ таковое наблюденіе невозможнымъ. Мы можемъ, слѣдовательно, говорить о такомъ исчезаніи, только или дѣлая выводы изъ того, что мы позднѣе находимъ въ сознаніи, или же на основѣ совершенно общихъ принциповъ. Два взгляда здѣсь противостоятъ другъ другу. Прежде считали естественнымъ исчезновеніе представленій и ставили себѣ задачею выяснить обратное; т. е. *память*. Теперь, напротивъ, слѣдуя аналогіи физическаго закона инерціи, полагаютъ, что надлежитъ объяснить *забвеніе*, потому что вѣчное существованіе ощущенія и вообще разъ возбужденнаго состоянія есть его судьба и фактъ самопонятный [2]). Въ послѣднемъ случаѣ Лотце имѣетъ въ виду Гербарта [3]).

Прежде всего, нужно замѣтить, что аналогія естествознанія, примѣняющаго законъ инерціи при объясненіи движенія тѣлъ, къ данному случаю, въ виду различія душевныхъ и тѣлесныхъ явленій, не подходитъ. Тѣло ни въ чемъ не страдаетъ отъ своего движенія, представляющаго для него только внѣшнюю перемѣну мѣстъ, изъ коихъ каждое для него безразлично, и противиться этой перемѣнѣ его природа не имѣетъ ни основанія, ни способности. Представленіе же, наоборотъ, какъ явленіе внутреннее, необходимо становится для того существа, въ которомъ оно происходитъ, вмѣстѣ и нарушеніемъ его первоначальнаго состоянія и, примѣняя съ одинаковымъ правомъ тотъ же законъ инерціи къ природѣ души, мы должны предполагать въ ней стремленіе именно къ удержанію этого прежняго состоянія и, наоборотъ, къ устраненію изъ сознанія навязаннаго ей но-

[1]) M. I, 218—9. [2]) ps. 21; 2 Mt. 518; M. I, 219—20; 231—2; KS II, 106.
[3]) KS II, 179, 185; ср. 43-46, 110 и Herbart, V, 16; VII, 35.

ваго впечатлѣнія [1]). Какъ бы то ни было, но факты сознанія вынуждаютъ насъ все таки допустить такую устойчивость представленій, которая, притомъ, стоитъ и въ полномъ соотвѣтствіи съ предназначеніемъ духовной жизни—соединять то, что распадается безотносительно другъ къ другу въ пространствѣ и времени, и обезпечить ранѣе пережитому вліяніе на настоящее. Но, не отрицая такой устойчивости, остается причину вытѣсненія представленій изъ сознанія искать уже въ ихъ взаимномъ вліяніи другъ на друга [2]). Впрочемъ, здѣсь прежде всего нужно выяснить участіе тѣлеснаго организма.

в) **Разборъ матеріалистическихъ воззрѣній на условія сознаваемости представленій.** Въ Ps. Лотце и изслѣдуетъ этотъ вопросъ съ точки зрѣнія взаимодѣйствія между душой и тѣломъ. Насколько всѣ эти явленія памяти, забвенія, ассоціаціи, воспроизведенія нуждаются въ содѣйствіи тѣлеснаго органа или же сами воздѣйствуютъ на него? При рѣшеніи этого вопроса, Лотце снова выступаетъ противъ матеріализма и въ защиту самостоятельности души. Съ матеріалистической точки зрѣнія, конечно, ощущеніе и сознаніе, какъ естественныя дѣйствія нервныхъ возбужденій извѣстной величины и формы, должны въ своемъ содержаніи и въ своей интенсивности постольку же измѣняться, поскольку физическія причины извѣстнаго рода то стѣсняютъ дѣятельность нервовъ, то благопріятствуютъ ей, то измѣняютъ видъ и направленіе ея дѣйствія. Отсюда не только легко было бы изъ равномѣрнаго истощенія центральнаго органа вывести состояніе полной безсознательности, но также и забвеніе отдѣльныхъ представленій, выпаденіе извѣстнаго круга мыслей, чрезмѣрную навязчивость другого, теченіе воспоминаній—все это вообще было бы удобно объяснить изъ различныхъ направленій, по которымъ вибраціи безчисленныхъ нервныхъ элементовъ или комбинируются, или же исключаютъ другъ друга. Такъ опредѣляются надежды матеріализма, поскольку онъ намѣчаетъ свою точку зрѣнія въ цѣломъ. Но провести ее въ деталяхъ, кромѣ нѣкоторыхъ частныхъ трудностей, ему мѣшаетъ общая невозможность развить изъ физическихъ процессовъ въ первахъ элементы духовной жизни. Такъ какъ невозможность эта неоднократно выяснялась уже Лотце, то въ настоящемъ случаѣ онъ считаетъ излишнимъ полемизировать съ матеріализмомъ въ его чистомъ видѣ, а обращается къ другимъ взглядамъ, въ которыхъ такъ или иначе заявляютъ себя матеріалистическія тенденціи [1]).

[1]) M. I, 220; 2 Mt. 518; ps. 21—2; KS. II, 110—11.
[2]) M. I, 220—21.

Такъ есть взглядъ, который, правильно признавая особое существованіе души, хочетъ, тѣмъ не менѣе, удержать выгоды матеріалистическаго объясненія указанныхъ фактовъ чрезъ предположеніе особаго тѣлеснаго *органа сознанія*. По этому взгляду, то, что въ психологіи обозначается именемъ *порога сознанія*, представляетъ собою особый матеріальный органъ—не такой, который производитъ самое сознаніе или превращаетъ въ ощущенія путемъ таинственной дѣятельности физическіе процессы въ нервахъ, а такой, который былъ бы чѣмъ то вродѣ моста, переводящаго нервныя возбужденія въ способную къ представленію душу. При такомъ предположеніи, все теченіе представленій, ихъ изчезновеніе и появленіе вновь въ сознаніи стояло бы въ зависимости отъ измѣнчиваго счастья, съ какимъ возбужденія нервовъ, которыя лежатъ въ ихъ основѣ и которыя можно считать сохранившимися отобразами прежнихъ раздраженій, ведутъ борьбу за переходъ чрезъ этотъ мостъ [2]).

Согласиться съ этимъ взглядомъ Лотце не видитъ никакихъ побужденій. Правильно въ немъ только то, что способность нервныхъ возбужденій дѣйствовать на душу и ея сознаніе вообще связана съ извѣстными условіями. Но дальнѣйшее соображеніе, что эти условія состоятъ въ томъ, что возбужденія достигаютъ локализованныхъ въ опредѣленномъ мѣстѣ частицъ мозга, хотя и возможно, однако лишено всякой внутренней необходимости и, кромѣ того, со-

[1]) Ps. 455—6. [2]) Ps. 456—7.

держитъ такія побочныя мысли, которыя недопустимы. Такъ, при этомъ соображеніи мы должны пожертвовать всѣми тѣми преимуществами, какія обезпечиваются вѣрою въ существованіе отличной отъ тѣла души. Если мы, напр., признаемъ въ самой душѣ устойчивую силу воспоминанія, благодаря которой она самостоятельно преобразуетъ далѣе достояніе прежнихъ возбужденій, то загражденіе доступа внѣшнихъ впечатлѣній уже не можетъ разлучать ее съ собственнымъ внутреннимъ богатствомъ: и, при полной невоспріимчивости къ внѣшнему, въ ней, тѣмъ не менѣе, могло бы имѣть мѣсто безпрепятственное теченіе этихъ воспоминаемыхъ мыслей. Но всего это нельзя допустить при взглядѣ, признающемъ особый матеріальный органъ сознанія: душа, по этому взгляду, можетъ дѣйствовать только подъ вліяніемъ внѣшнихъ раздраженій и не способна, по прекращеніи ихъ, къ дальнѣйшей самостоятельной переработкѣ полученныхъ впечатлѣній [1]). Если мы видимъ, затѣмъ, что поврежденіе тѣлеснаго органа сопровождается прекращеніемъ *извѣстной функціи*, то, по обычному разсужденію, конечно, въ поврежденной части слѣдуетъ видѣть непосредственный органъ прекратившіеся функціи. Но осторожная логика, напротивъ, можетъ изъ этихъ явленій выводить только то, что вообще комплексъ условій, съ которыми связана функція, измѣнился и чрезъ то сдѣлался неполнымъ. Вѣдь это разстройство необходимыхъ условій въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ можетъ обнаружиться двояко, и такъ, что *отпадаютъ* движущія силы, и такъ, что для ихъ дальнѣйшаго дѣйствія *встрѣчаются* непреодолимыя препятствія. Покой въ тѣлесномъ мірѣ одинаково можетъ зависѣть какъ отъ отсутствія движущихъ причинъ, такъ и отъ присутствія задержки. Точно также и исчезновеніе сознанія допускаетъ двоякую логическую возможность: или удалены субстраты, съ содѣйствіемъ которыхъ оно связано, или же встрѣтились препятствія для его обнаруженія. Какая изъ обѣихъ гипотезъ вообще болѣе удобопріемлема,—вопросъ еще открытый.

[1]) Ps. 457—8; ср. 466.

Повидимому, состоянія безсознательности во снѣ, въ обморокѣ, при поврежденіяхъ мозга и многихъ другихъ болѣзняхъ должны быть выводимы изъ прекращенія функцій тѣлесныхъ органовъ. Однако Лотце, поэтому именно, считаетъ особымъ своимъ долгомъ показать и обосновать возможность примѣненія здѣсь и противоположной—второй гипотезы [1]).

Есть достаточное количество случаевъ, когда *безсознательность исходитъ отъ чисто духовныхъ* въ самомъ корнѣ своемъ состояній, отъ чрезмѣрности, напр., радостныхъ или печальныхъ аффектовъ, а это весьма естественно приводитъ къ представленію, что жизнь души въ себѣ самой испытываетъ задержки, которыя уже не зависятъ отъ тѣлеснаго содѣйствія. Конечно, оспариваемая теорія можетъ и эти случаи истолковать по своему: всегда наблюдаемое состраданіе душѣ всего тѣла, можетъ сказать она, въ аффектахъ доходитъ до столь высокой степени, что дѣлаетъ центральные органы неспособными къ продолженію ихъ функцій, производящихъ сознаніе. Но дѣло въ томъ, что для возникновенія этихъ аффектовъ, такъ какъ они, по указываемой теоріи, являются состояніемъ не одной только души, нельзя найти въ данномъ случаѣ основы: она могла бы заключаться только въ сильныхъ физическихъ потрясеніяхъ органовъ, но для такихъ потрясеній то здѣсь и нѣтъ мѣста. Предположимъ, напр., что кто-нибудь въ ужасѣ отъ того, что неожиданно увидѣлъ убитаго человѣка, падаетъ въ обморокъ. Мы согласимся на минуту съ матеріализмомъ, будто бы храненіе физическихъ нервныхъ возбужденій въ мозгу такъ тонко и предупредительно устроено, что раздраженіе ретины образомъ трупа вызываетъ въ другихъ волокнахъ мозга процессы, порождающіе мысль о смерти и нѣкоторыя другія представленія непріятнаго содержанія. Представляетъ ли теперь то, что совершается въ этихъ, соотвѣтствующихъ понятію смерти, процессахъ нервныхъ волоконъ, нѣчто физически столь великое и значительное, что эти волокна должны

[1]) Ps. 458—9.

или сами себя истощить, или же путемъ перенесенія своихъ возбужденій на другія части центральнаго органа парализовать эти послѣднія? Разумѣется, нѣтъ, потому что представленіе смерти можетъ тысячу разъ воспроизводиться со всею ясностью и однако не подавлять сознанія. Да и вообще, какъ бы ни была велика для нашей души, для нашего самолюбія, для нашихъ эстетическихъ и моральныхъ чувствъ ужасающая или разстраивающая цѣнность извѣстнаго *содержанія*, однако чрезъ него не увеличивается трудность физическаго и функціональнаго отправленія, которое выполняется нервами при возбужденіи *представленія* о немъ, и воспоминаніе о математической проблемѣ можетъ въ большинствѣ случаевъ связываться съ болѣе сильнымъ разстройствомъ и истощеніемъ центральнаго органа, чѣмъ дѣйствіе тѣхъ впечатлѣній, интеллектуальная цѣнность которыхъ потрясаетъ насъ до потери сознанія [1]).

Матеріализму остается попробовать доказать, что представленія, причиняющія въ данномъ случаѣ обморокъ, или, лучше сказать, лежащія въ основѣ ихъ нервныя возбужденія, производятъ путемъ вызова *чувствъ* и *стремленій* то, чего они не могутъ произвести сами по себѣ. Лотце не думаетъ, чтобы матеріализму удалось доказать это. Пусть даже представленія чрезъ возбуждаемыя ими чувства вліяютъ на ходъ и смѣну нашихъ мыслей, все таки матеріализму опять можно возразить, что вѣдь возбужденія, которыя принадлежатъ *не душѣ*, а *только физическому органу*, могутъ вызвать тѣ другія состоянія, т. е. чувствованія и стремленія, также не по масштабу своей интеллектуальной цѣнности, а только по степени того физическаго напряженія, какое они причиняютъ мозгу. Если страданіе, дѣйствительно причиняемое намъ извнѣ, можетъ вдругъ сдѣлать центральные органы неспособными къ дѣйствію, то *представленіе* этого страданія дѣлаетъ это уже въ исключительныхъ только случаяхъ; что же касается чистаго физическаго *возбужденія* мозга, изъ котораго можетъ возникнуть

[1]) Ps. 459—61; ср. KS. II, 120—21.

это представленіе, то такое возбужденіе, конечно, еще менѣе можетъ вызвать столь живыя и энергическія чувствованія или, лучше сказать, приводящія къ этимъ чувствованіямъ побочные процессы центральныхъ органовъ, чтобы ради нихъ могла прекратиться функція послѣднихъ. „Мы думаемъ, поэтому, заключаетъ Лотце, что во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, гдѣ обморокъ происходитъ не отъ чувственно, а отъ интеллектуально дѣйственнаго внѣшняго впечатлѣнія, отнюдь не это впечатлѣніе чрезъ причиняемыя *имъ* въ центральныхъ органахъ послѣдствія прежде всего парализуетъ эти послѣдніе и тѣмъ приводитъ къ безсознательности, но потрясеніе самой души, которое вызывается въ ней означеннымъ впечатлѣніемъ только по психическимъ, а не по физическимъ законамъ, подавляетъ сначала сознаніе, и потомъ, можетъ быть, отражается парализующимъ образомъ и на тѣлесныхъ органахъ“. Но Лотце идетъ въ своихъ выводахъ еще далѣе. По его мнѣнію, даже и такое обратное дѣйствіе психическаго потрясенія на нервный субстратъ нельзя считать необходимою составною частью обморока, какъ цѣлаго явленія. Вѣдь, если признать это дѣйствіе за таковую необходимую часть, то, пожалуй, возникнетъ недоразумѣніе, будто бы безсознательность происходитъ только отъ того, что душа въ своемъ чрезмѣрномъ внутреннемъ движеніи слишкомъ обременяетъ органы мозга и, повреждая ихъ, сама лишаетъ себя средства къ продолженію сознанія. Между тѣмъ, по взгляду нашего философа, прекращеніе сознанія есть всецѣло внутреннее, психическое явленіе, въ которомъ тѣлесные органы сами по себѣ не имѣютъ участія. Можетъ быть, они остаются даже совершенно невредимыми и продолжаютъ доставлять душѣ свои раздраженія и ожидать отъ нея двигательныхъ импульсовъ, однако то и другое остается безплоднымъ именно отъ того, что сама душа находитъ въ своихъ внутреннихъ состояніяхъ препятствіе къ тому, чтобы вступить съ ними во взаимодѣйствіе. И въ тѣхъ случаяхъ, когда приходится, въ виду нѣкоторыхъ явленій (прекращеніе дыханія и сердцебіенія), допустить страданіе этихъ центральныхъ органовъ, все же это страданіе говоритъ только

о *существующемъ* фактѣ обратнаго дѣйствія психическаго потрясенія на мозгъ, но отнюдь не о фактѣ, который *необходимо* слѣдуетъ предположить для объясненія безсознательности [1]).

Если теперь обратиться къ тѣмъ случаямъ подавленія сознанія, которые наблюдаются вслѣдъ за сильными *тѣлесными раздраженіями*, то здѣсь ни на минуту нельзя, конечно, сомнѣваться, что сильное возбужденіе центральныхъ органовъ предшествуетъ безсознательности и составляетъ ея причину. Но и здѣсь дѣло нужно представлять не такъ, что у души, вслѣдствіе разстройства вспомогательнаго органа, теряется будто бы способность къ сознанію, а скорѣе такъ, что потрясеніе этого органа служитъ въ качествѣ *положительнаго раздраженія*, сильно дѣйствующаго на душу и приводящаго ее въ такія внутреннія состоянія, съ которыми несоединимо продолженіе сознанія. Это легче всего можно провѣрить на болѣзненныхъ впечатлѣніяхъ, потому что здѣсь мы не только испытываемъ тѣлесное разстройство, но и переживаемъ чувство боли, которое, какъ чувство, есть вмѣстѣ и состояніе сознанія,—не только чувствуемъ ущербъ, наносимый нашему существу, но и наблюдаемъ, уже при незначительной степени болей, стѣсненіе отъ нихъ для свободнаго хода нашихъ мыслей и для воспріимчивости чувствъ къ внѣшнимъ впечатлѣніямъ, и если то и другое достигнетъ высшей интенсивности, намъ легко усмотрѣть здѣсь основу полнаго подавленія сознанія. Такимъ образомъ, и съ этой стороны, полагаетъ Лотце, нельзя выставить никакого принципіальнаго возраженія противъ защищаемаго имъ взгляда, что во всѣхъ случаяхъ безсознательности, какъ тѣхъ, которые происходятъ отъ интеллектуальныхъ потрясеній, такъ и тѣхъ, которые происходятъ отъ чувственныхъ, причиною исчезновенія сознанія нужно считать не разстройство *производящаго* сознаніе органа, а внутреннее стѣсненіе души [2]).

[1]) Ps. 461—2. [2]) Ps. 463—4; KS. II. 121; M. I, 369—70.

Пожалуй, такое представленіе дѣла могутъ упрекнуть въ нѣкоторой ненаглядности. Въ своихъ конструкціяхъ явленій мы привыкли выводить покой и движеніе изъ взаимодѣйствія *многихъ элементовъ* и ихъ состояній. Душа, которую мы противопоставляемъ матеріи, какъ недѣлимое существо, представляетъ менѣе удобства для такой конструкціи, и на первый взглядъ намъ трудно представить себѣ такой разладъ между ея внутренними состояніями, который могъ бы моментально подавить всѣ ея проявленія. Однако нужно имѣть въ виду, прежде всего, что, признавая душу имматеріальною субстанціею, мы, говоритъ Лотце, далеки отъ того, чтобы отожествлять ее съ самимъ сознаніемъ. Мы даже не можемъ назвать ее чѣмъ то знающимъ, такъ какъ даже сознаніе представляетъ собою только *нѣкоторое* обнаруженіе ея природы, ея въ себѣ самой покоящейся сущности, которую никакъ нельзя всецѣло разрѣшить въ то, чтобы быть знаніемъ,—обнаруженіе, въ началѣ вызываемое внѣшними раздраженіями и потомъ поддерживаемое воспринимаемыми впечатлѣніями и ихъ постоянными движеніями. Что отъ взаимныхъ отношеній этихъ впечатлѣній зависитъ форма хода мыслей и, какъ расширеніе, такъ и съуженіе объема входящихъ въ него представленій, что между послѣдними могутъ быть разныя отношенія, что, наконецъ, въ природѣ самой души могутъ появиться состоянія, которыя препятствуютъ продолженію этого способа обнаруженія ихъ, т. е. сознанію—это вполнѣ естественно допустить, и не предполагая частей души, а предполагая только, соотвѣтственно различію дѣйствующихъ условій, многообразную ея возбудимость и возможность моментальнаго стѣсненія и подавленія отдѣльныхъ формъ ея бытія и дѣйствія. На безсознательную душу, поэтому, нельзя смотрѣть какъ на *пустую*, въ которой уничтожено было бы всякое бываніе и всякое условіе для вторичнаго появленія ея прежнихъ состояній: въ ней есть скрытая жизнь; разнообразіе внутреннихъ измѣненій происходитъ въ ней постоянно и съ тою же самою механическою необходимостью, съ какою начало этого хода измѣненій можетъ обрывать сознаніе, про-

долженіе его можетъ создать условія для оживленія послѣдняго. То, что здѣсь говорится о состояніяхъ безсознательности въ теченіе жизни, имѣетъ свое примѣненіе и къ явленіямъ смерти: не полагая, чтобы такими взглядами надежно устанавливалось безсмертіе души, мы, говоритъ Лотце, извлекаемъ однако изъ нихъ то убѣжденіе, что случаи безсознательности не содержатъ никакого доказательства необходимости тѣлесныхъ органовъ для продолженія существованія души [1]).

Между всѣми состояніями безсознательности обращаетъ на себя особое вниманіе *сонъ*, какъ естественное явленіе здоровой жизни. Безъ сомнѣнія, это періодическое ослабленіе духовныхъ отправленій имѣетъ свои опредѣленныя причины и цѣли въ общей экономіи жизни, однако мы еще очень далеки отъ того, чтобы съ точностью указать тѣ и другія. Если цѣль наступленія сна еще можно полагать вообще въ подготовкѣ къ нормальному возмѣщенію истраченныхъ тѣлесныхъ элементовъ и силъ, то причины, приводящія къ сну, не только не опредѣляются, однако, этою цѣлью, но иногда производятъ свое дѣйствіе совершенно независимо отъ нея, напр. въ случаяхъ привычнаго въ извѣстное время сна. Изъ двухъ мнѣній о причинахъ сна одно видитъ эту причину въ утомленіи или недостаткѣ содѣйствія центральныхъ нервныхъ органовъ, другое—въ чрезмѣрности препятствующихъ сознанію впечатлѣній, которыя исходятъ отъ этихъ органовъ. Лотце стоитъ за послѣднее мнѣніе. Такъ онъ допускаетъ, между прочимъ, такое предположеніе, что само постепенно растущее отъ разныхъ причинъ чувство утомленія является тѣмъ непрерывнымъ раздраженіемъ, которое своею разслабляющею непріятностью уменьшаетъ удовольствіе отъ процесса мысли и интересъ къ нему. Вообще мы не имѣемъ ни права, ни нужды выводить безсознательность сна изъ истощенія органовъ, предназначенныхъ производить своею дѣятельностью сознаніе. Чѣмъ здоровѣе человѣкъ, тѣмъ онъ легче и скорѣе погружается въ глубокій сонъ, какъ только онъ этого захочетъ, и ни тѣлесныя, ни духовныя силы его за нѣсколько минутъ предъ усыпленіемъ не обнаруживаютъ такого большаго разстройства, чтобы предуказать столь быстро слѣдующее затѣмъ ослабленіе ихъ. Если мы сравнимъ, отсюда, здоровый сонъ по привычкѣ, сонъ послѣ сильнаго утомленія и, наконецъ, сонное состояніе какъ послѣдствіе болѣзни, то должны будемъ допустить, прежде всего, что всѣ эти состоянія имѣютъ своими ближайшими причинами собственно положительныя впечатлѣнія, которыя дѣйствуютъ на центральный органъ, а чрезъ него, останавливая сознаніе, и на душу, причемъ сами такія впечатлѣнія находятъ свои отдаленнѣйшія причины не въ одной только величинѣ органической потребности, но и въ нѣкоторыхъ другихъ—частію здоровыхъ, частью патологическихъ измѣненіяхъ нервной дѣятельности; а затѣмъ, что отсутствіе сознанія въ состояніяхъ сна обусловливается все же чисто внутренними перемѣнами въ жизни самой души, а отнюдь не тѣмъ, что растрачиваются силы центральныхъ органовъ, безъ которыхъ будто бы не можетъ состояться сознаніе,—словомъ, что если этимъ органамъ и приписать въ данномъ случаѣ какую-нибудь роль, то только ту, что ихъ ослабленіе или разстройство производятъ особыя впечатлѣнія на душу, особыя положительныя измѣненія въ ней, подобно какому-либо чувственному раздраженію, и эти то чисто духовныя явленія также ослабляютъ силу и подвижность сознанія, какъ, напр., это могутъ дѣлать и интеллектуальныя чувствованія, при возвышеніи или уменьшеніи силы которыхъ, конечно, трудно предположить участіе центральнаго тѣлеснаго органа[1]).

Виды безсознательности могутъ быть различны, но всѣ они, по взгляду Лотце, не требуютъ другого объясненія, кромѣ имъ предлагаемаго, и общій выводъ изъ сказаннаго тотъ, что не сознанію нужно порождаться какимъ-либо органомъ, съ поврежденіемъ котораго прекратилось бы оно само, но что, какъ врожденная способность души, оно съ безчи-

[1]) Ps. 464—6.

[1]) Ps. 467—8; KS. II, 118—20; M. I, 368—9.

сленныхъ сторонъ можетъ получать стѣсненія отъ впечатлѣній, неблагопріятно измѣняющихъ внутреннее состояніе послѣдней [1]).

Разсужденія по вопросу о возможномъ вліяніи тѣлесныхъ органовъ на вытѣсненіе представленій изъ сознанія приводятъ, такимъ образомъ, Лотце къ тому же выводу, т. е. къ мысли, что причину такого вытѣсненія нужно видѣть во взаимномъ вліяніи представленій другъ на друга.

Но чѣмъ объяснить необходимость такого явленія? Здѣсь предлагаются разные отвѣты.

г) **Теоріи, объясняющія удаленіе представленій изъ сознанія взаимодѣйствіемъ ихъ. Гербартъ.** Прежде всего, ссылаются на *единство существа души*. Единство души, говорятъ, не позволяетъ различнымъ ея состояніемъ безсвязно и бездѣйственно проходить одному подлѣ другого: они необходимо вступаютъ во взаимодѣйствіе и чрезъ то вытѣсняютъ другъ друга. Однако единство души само по себѣ должно бы приводить собственно не къ такому взаимодѣйствію обособленныхъ и качественно различныхъ другъ отъ друга представленій, а къ слитію ихъ въ единое однородное и однообразное среднее состояніе: такъ вѣроятнѣе всего было бы представить себѣ воздѣйствіе этого единства, согласно самому понятію о немъ, на множество представленій. Фактически мы этого не видимъ: представленія, напр., желтаго, синяго, большого, малаго и т. д., разъ они появились въ сознаніи какъ различныя, потомъ уже никогда не смѣшиваются,— чѣмъ, между прочимъ, обусловливается возможность высшаго духовнаго развитія, которое главнымъ образомъ выражается въ установкѣ соотношеній между различными пунктами мысли. Такимъ образомъ, если представленія не сливаются въ нѣчто среднее, но только входятъ во взаимодѣйствіе, оспаривая другъ у друга свѣтъ сознанія, основу этого мы должны видѣть не въ единствѣ души самомъ по себѣ, а въ томъ, что дѣлаетъ душу душею, въ ея особой природѣ, или точнѣе въ томъ, чѣмъ сознаніе отличается отъ другихъ проявленій дѣятельности души [2]).

[1]) M. I, 370. [2]) M. I, 221—2; ps. 22.

Но природу сознанія трудно постигнуть. Неудивительно, поэтому, если мы довольствуемся весьма несовершенными представленіями о немъ. Такъ, мы смотримъ на сознаніе, какъ на ограниченное пространство, въ которомъ впечатлѣнія оспариваютъ другъ у друга свои мѣста. Но если этотъ невѣрный образъ, заимствованный изъ представленій о вещественномъ мірѣ, иллюстрируетъ предъ нами несовмѣстимость впечатлѣній между собою и необходимость ихъ взаимнаго давленія, то онъ, конечно, вовсе не уясняетъ ни того, чѣмъ обусловливается ограниченность этого пространства, ни того, что побуждаетъ впечатлѣнія тѣсниться въ него.—Или еще мы говоримъ о сознаніи, какъ о свѣтѣ, обладающемъ, можетъ быть, измѣнчивою, но всегда ограниченною степенью ясности, и находимъ естественнымъ, что его освѣщающая сила, распредѣляясь между наличнымъ числомъ впечатлѣній, слабѣетъ при распространеніи на большее количество ихъ и усиливается, сосредоточиваясь на меньшемъ. Но и этотъ образъ не соотвѣтствуетъ дѣйствительности: большее число вещей дѣйствительно освѣщается слабѣе, чѣмъ меньшее, но не потому, что ослабѣваетъ сила самого свѣта, а потому, что, заслоняя другъ друга, они отнимаютъ одно у другого свѣтъ. А если такъ, то означенный образъ не объясняетъ именно того, что въ данномъ случаѣ требуется объяснить, т. е. того, какъ могутъ возникнуть между представленіями такія отношенія, при которыхъ одно отнимаетъ у другого возможность быть сознаннымъ.—Немного мы пріобрѣли бы и въ томъ случаѣ, наконецъ, если бы, оставивъ эти пространственныя сравненія, опредѣлили сознаніе вообще какъ нѣкоторую истощимую силу, которая можетъ имѣть только ограниченное примѣненіе своей дѣятельности, потому что и здѣсь не указывалось бы основаніе для того, почему одни представленія имъ живо охватываются, а другія оставляются въ сторонѣ, почему представленія то входятъ въ сознаніе, то изчезаютъ изъ него, почему полное освѣщеніе ихъ въ сознаніи смѣняется не сумерочнымъ свѣтомъ, а полной темнотой [1]). Впро-

[1]) M. I, 222—3.

чемъ, на этотъ вопросъ у обычнаго взгляда имѣется отвѣтъ, отчасти затронутый выше.

Въ душѣ, говорятъ, существуетъ множество скрытыхъ, безсознательныхъ представленій. Къ нимъ именно примѣнимъ законъ постоянной инерціи, потому что, разъ появившись, они уже не пропадаютъ; но отношеніе ихъ къ сознающей дѣятельность нашего духа измѣнчиво: она, подобно блуждающему свѣту, обращается то къ одному, то къ другому впечатлѣнію, и то подмѣчаетъ ихъ, то опускаетъ въ глубь безсознательнаго существованія [1]). Какъ внѣшнія чувства воспринимаютъ внѣшніе предметы, такъ и это подвижное внутреннее чувство воспринимаетъ міръ внутреннихъ состояній. Благодаря всѣмъ, извнѣ идущимъ, впечатлѣніямъ, въ душѣ совершается прежде всего концентрація того, что бѣгло протекаетъ во внѣшнемъ опытѣ, въ систему еще безсознательныхъ самихъ по себѣ состояній, которыя для души образуютъ такой же подлежащій постиженію міръ объектовъ, какъ и постоянно текущія внѣшнія явленія. Душа понимается здѣсь какъ субстратъ, къ которому стекаются внѣшніе процессы, чтобы производимымъ ими здѣсь впечатлѣніемъ оставить продолжительный слѣдъ своего существованія, такъ что, *если* вообще сознающее чувство ихъ ищетъ, оно отнюдь не потому не видитъ ихъ, что они изчезли во взаимномъ столкновеніи. И въ такомъ допущеніи внутренняго чувства не безполезный idem per idem, а именно полный значенія смыслъ. Душа есть единственная тихая гавань, куда спокойно пристаютъ внѣшнія явленія и гдѣ они изъ своего только случайнаго временнаго теченія могутъ спастись въ одновременное, соотвѣтственное своему внутреннему смыслу, соединеніе, образуя *матеріалъ, міръ объектовъ* для будущаго воспріятія и воспоминанія, каковыя потомъ овладѣютъ ими также, какъ внѣшними наличными объектами овладѣваетъ всякое созерцаніе [2]).

Гербартъ для объясненія факта изчезновенія и появленія представленій въ сознаніи представилъ свою теорію внутренняго механизма душевной жизни: по этой теоріи представленія вытѣсняютъ другъ друга изъ сознанія по мѣрѣ присущей имъ *силы* и взаимной *противоположности* [1]).

Объ части этой теоріи, по Лотце, едва-ли, однако, могутъ быть подтверждены опытомъ.

Въ представленіи, производимомъ въ насъ наличнымъ дѣйствіемъ внѣшняго раздраженія, т. е. въ ощущеніи [2]), можно различать, во первыхъ, большій или меньшій объемъ представляемаго содержанія, во вторыхъ, силу производимаго имъ въ насъ возбужденія, и, въ третьихъ наконецъ, степень вліянія, оказываемаго имъ на ходъ другихъ нашихъ представленій. Если сравнить ощущеніе съ представленіемъ въ собственномъ смыслѣ, т. е. съ воспоминаемымъ ощущеніемъ, то всѣ эти три момента только въ первомъ, да и то въ душѣ, еще не пріобрѣтшей опыта, могли бы совпасть вполнѣ [3]): громкій звукъ не только самъ по себѣ составляетъ большій матеріалъ для нашего воспріятія, но производитъ на насъ и болѣе сильное впечатлѣніе, чѣмъ звукъ тихій, и въ душѣ, сознаніе которой еще не охвачено никакимъ воспоминаніемъ о прежнихъ опытахъ, ощущеніе этого звука, какъ сильнѣйшее, вытѣснитъ, вѣроятно, другое, болѣе слабое, (хотя въ душѣ, имѣющей уже опытъ, наоборотъ, иногда легкій шорохъ можетъ отвлечь наше вниманіе отъ сильнаго шума—по причинамъ, о которыхъ будетъ сказано ниже) [4]). Нельзя того же сказать о представленіи въ собственномъ смыслѣ. Въ немъ, прежде всего, отпадаетъ второй изъ вышеуказанныхъ моментовъ: вѣрно воспроизводя содержаніе прежнихъ ощущеній по ихъ роду и силѣ, оно не воспроизводитъ одновременно того потрясенія, которое мы отъ нихъ испытали, а если гдѣ, какъ намъ кажется, и воспроизводитъ, то воспроизводитъ въ дѣйствительности только образъ прежняго потрясенія, какъ второе представленіе—добавочное къ первому представленію о содержаніи:

[1]) M. I, 223—4.
[2]) KS II 102—4; ср. M. I, 223—4.

[1]) 2 Mt. 519; ps. 22; M. I, 227 и д.; ср. Herbart, V, 324; подробнѣе 316—58.
[2]) M. I. 228. [3]) M. I, 229. [4]) M. I, 228—9.

раскаты грома въ нашемъ воспоминаніи, какъ бы ни ясно воспроизводились ихъ особенность и сила, ничуть не сильнѣе возбуждаютъ насъ, чѣмъ столь же ясное представленіе о самомъ тихомъ звукѣ; мы можемъ, конечно, подумать, при этомъ, и о томъ болѣе сильномъ потрясеніи, которое вызвалъ въ насъ нѣкогда болѣе громкій звукъ, но представленіе объ этомъ пережитомъ возбужденіи теперь уже вызоветъ въ насъ не больше возбужденія, чѣмъ и одинаково ясное представленіе о слабѣйшемъ впечатлѣніи; представленіе о боли не есть боль, представленіе объ удовольствіи — само не удовольствіе и т. д. [1]). Итакъ, въ представленіи остаются только первый и третій изъ указанныхъ моментовъ, и ихъ то собственно и нужно имѣть въ виду при рѣшеніи поставленнаго вопроса.

Но здѣсь, прежде всего, необходимо сдѣлать еще одно различеніе. Въ мысли можно отдѣлять (хотя въ дѣйствительности это не отдѣлимо) содержаніе, на которое направляется представляющая и ощущающая дѣятельность, отъ самой этой дѣятельности, въ силу которой это содержаніе является ощущаемымъ и представляемымъ, причемъ и къ тому и къ другой могутъ быть примѣнены указанныя понятія силы и противоположности. И если обратить вниманіе на значеніе для вытѣсненія изъ нашего сознанія представленій перваго изъ трехъ указанныхъ моментовъ, т. е. представляемаго содержанія, то слѣдуетъ сказать, что все, подлежащее нашему воспоминанію, мы несомнѣнно можемъ представлять во всѣхъ степеняхъ интенсивности и экстенсивности, къ какимъ способно его содержаніе, но не можемъ того же сказать о представляющей дѣятельности,—т. е. не можемъ утверждать, что направленная на это содержаніе представляющая дѣятельность можетъ испытывать такія же измѣненія въ своей величинѣ: тотъ же самый тонъ извѣстной высоты и силы, тотъ же самый оттѣнокъ цвѣта мы не можемъ представлять болѣе или менѣе, и попытка сдѣлать это подмѣняетъ собственно мнимую разницу въ

[1]) M. I, 229—30; ср. 2 Mt. 520; ps. 22—3.

степени представляющей дѣятельности дѣйствительною перемѣною представляемаго содержанія: болѣе сильный тонъ смѣняется въ представленіи болѣе слабымъ и т. д., хотя представляющая дѣятельность остается тою же самою. Отсюда слѣдуетъ, что понятіе измѣняющейся *силы* можетъ относиться только къ содержанію представленія, а не къ самой представляющей дѣятельности, къ которой во всякомъ случаѣ думала примѣнить это понятіе механическая теорія [1]).

Конечно, могутъ возразить на это, что названія темнаго и яснаго представленія должны же обозначать нѣчто, дѣйствительно происходящее въ сознаніи, и можно предполагать, что есть различныя степени представляющей дѣятельности, только онѣ не подлежатъ прямому наблюденію; приводимый же въ доказательство противоположнаго опытъ всегда имѣетъ въ виду естественно только maximum представляющей дѣятельности. Однако, замѣчаетъ на это Лотце, внутреннее наблюденіе не даетъ намъ и косвенныхъ подтвержденій существованія различныхъ степеней представляющей дѣятельности. Множество нашихъ представленій раздѣляется на простыя впечатлѣнія чувственнаго ощущенія и сложные образы, возникающіе изъ ихъ разнообразнаго сочетанія. Изъ представленныхъ выше примѣровъ мы уже видѣли отчасти, что въ сферѣ простыхъ ощущеній нельзя замѣтить различія въ степеняхъ представляющей дѣятельности. Встрѣчаются здѣсь и сомнительные, повидимому, случаи, но и они, какъ показываетъ Лотце, говорятъ также не о темныхъ представленіяхъ, а только о томъ, что мы еще не имѣемъ этихъ представленій и находимся на пути

[1]) 2 Mt. 519—21; ps. 22—3; M. I, 232; KS II, 105—6. Haeger (76—8) отмѣчаетъ, что Лотце въ данномъ случаѣ не имѣетъ права и не отваживается прямо обвинять Гербарта. Дѣйствительно, послѣдній также считаетъ дѣятельность субъекта въ представленіи неизмѣняемою и приписываетъ измѣнчивость только „представляемому образу" (Herbart, V, 318). Но Лотце, очевидно, имѣетъ въ виду выводы, къ которымъ неизбѣжно приходитъ механическая теорія Гербарта. Впрочемъ, и Drobisch (24) полемизируя съ Лотце, не упрекаетъ его по данному пункту въ невѣрномъ пониманіи Гербартовскаго взгляда.

къ ихъ пріобрѣтенію. Такъ, о вкусѣ рѣдкаго фрукта мы или имѣемъ полное представленіе или не имѣемъ никакого; но если мы воображаемъ себѣ, что дѣйствительно имѣемъ темное представленіе о немъ, то потому только, что, благодаря остальнымъ находящимся въ воспоминаніи признакамъ, характеризующимъ видъ фрукта, побуждаемся думать только объ опредѣленномъ классѣ вкусовъ, которые свойственны этому виду; число тѣхъ, между которыми мы въ этихъ предѣлахъ нерѣшительно колеблемся, и обусловливаетъ степень мнимой темноты представленія, которое мы, по нашему мнѣнію, будто бы уже имѣемъ, хотя въ дѣйствительности только ищемъ [1]). И вообще въ подобныхъ случаяхъ мы ложно толкуемъ свое внутреннее состояніе такъ, какъ будто бы у насъ дѣйствительно есть представленіе, только не вполнѣ ясное, тогда какъ на самомъ дѣлѣ мы его вовсе не имѣемъ, но отыскиваемъ изъ множества другихъ, съ количествомъ которыхъ растетъ наша неувѣренность, а слѣдовательно, и кажущая неясность представленія [2]). Если, затѣмъ, мы долго припоминаемъ имя и, когда намъ подскажутъ его, сразу узнаемъ какъ правильное, то и здѣсь ничто не доказываетъ, что мы имѣли уже темное представленіе этого имени. Имя признается нами правильнымъ потому только, что звукъ этого правильнаго имени безъ всякихъ треній и затрудненій подошелъ къ другимъ воспоминаніямъ о предметѣ и съ своей стороны вызвалъ ихъ; напротивъ, имя ложное было чуждо этимъ идущимъ на встрѣчу представленіямъ [3]). Еще менѣе говорятъ о различныхъ степеняхъ представляющей дѣятельности сложные образы. Они никогда не исчезаютъ изъ нашего сознанія путемъ непрерывнаго потемнѣнія; они не блѣднѣютъ въ цѣломъ, освѣщаясь все слабѣе и слабѣе: они если становятся не ясны, то потому только, что какъ бы разлагаются путемъ тлѣнія. Изъ видѣннаго нами предмета выпадаютъ въ нашемъ воспоминаніи менѣе примѣтныя для насъ части и совершенно забывается опредѣленная форма связи, въ какой онѣ были вмѣстѣ съ другими; при попыткѣ же возстановить этотъ образъ въ воспоминаніи, мы безпомощно блуждаемъ между различными возможностями заполнить оказавшіеся пробѣлы или связать тѣ частности, которыя еще предносятся намъ вполнѣ ясно. Такимъ образомъ, и здѣсь получается видимая неясность представленія, которая растетъ въ прямомъ отношеніи къ широтѣ простора, предоставленнаго нашей дополняющей фантазіи. Но какъ здѣсь, вслѣдствіе возникающихъ пробѣловъ, которые уменьшаютъ его составъ, а не чрезъ ослабленіе представляющей силы, представленіе становится менѣе яснымъ, такъ оно дѣлается и болѣе яснымъ не по степени опять своей представимости, а потому, что къ его собственному составу присоединяются въ сознаніи разнообразныя отношенія, всесторонне связывающія его съ другимъ содержаніемъ: напр. представленіе треугольника выигрываетъ въ своей ясности у математика-спеціалиста, потому что ставится въ связь съ такими мыслями, какія неизвѣстны начинающему [1]). Постепенную ясность въ этомъ смыслѣ Лотце готовъ признать, т. е. ясность какъ мощь, которая въ представленіи выростаетъ не изъ его собственной силы, а изъ связи съ другими [2]).

Итакъ, ни простое представленіе, ни сложное не можетъ увеличиваться по силѣ представимости т. е. по степени обнаруженія въ нихъ представляющей дѣятельности. То, въ чемъ мы могли видѣть доселѣ силу представленій, состоитъ не въ опредѣляемой постепенно интенсивности знанія о нихъ, но въ экстенсивно измѣряемой полнотѣ ихъ необходимаго содержанія и въ измѣнчивомъ богатствѣ добавочныхъ элементовъ, которыя присоединяются къ составу содержанія каждаго изъ нихъ [3]).

Другое понятіе—понятіе *противоположности* также вызываетъ вопросъ, относить ли его къ содержанію представленій, или же къ представляющей дѣятельности. То и другая не совпадаютъ. И если два представляемыя содер-

[1]) 2 Mt. 521—2. [2]) M. I, 232—3. [3]) 2 Mt. 522.

[1]) M. I, 233; 2 Mt. 523; ps. 23; KS II, 107—8, 111—2.
[2]) M. I, 234. [3]) M. I, 233.

жанія, какъ, напр., правое и лѣвое, черное и бѣлое и т. п. противоположны другъ другу, то отсюда еще не слѣдуетъ, что и представляющія дѣятельности, благодаря которымъ они дѣлаются представленіями, точно также противоположны другъ другу и потому, по аналогіи съ противоположными физическими движеніями или силами, необходимо должны вытѣснять другъ друга [1]). Итакъ, въ чемъ причина вытѣсненія представленій изъ сознанія: въ противоположности ихъ содержанія, или же въ противоположности представляющей дѣятельности? Что касается первой, то внутренній опытъ нисколько не подтверждаетъ, что представленія вытѣсняютъ другъ друга по мѣрѣ противоположности ихъ содержанія. Если одновременное ощущеніе противоположнаго чрезъ одинъ и тотъ же нервный элементъ невозможно, то мы еще не видимъ, чтобы представленіе положительнаго и утвержденія вытѣсняло изъ сознанія преимущественно представленіе отрицательнаго и отрицанія [2]). Намъ кажется, напротивъ, какъ будто бы среди представленій крайнія противоположности по содержанію мыслятся легче, чѣмъ простыя различія: представленія свѣта и тьмы, большого и малаго и т. п. мы находимъ столь тѣсно связанными въ нашемъ сознаніи, что одно безъ другого не мыслится. Да иначе наше сознаніе, во первыхъ, мелкія разности схватывало бы яснѣе, чѣмъ большія, а, во вторыхъ, не могло бы и сравнивать противоположныхъ представленій другъ съ другомъ: ни того, ни другого въ дѣйствительности мы не видимъ [3]). Если мы обратимся теперь къ противоположности представляющей дѣятельности, то само собою разумѣется, что два акта ея, поскольку они противоположны по дѣйствію, будутъ уничтожать другъ друга. Но дѣло въ томъ, что мы не имѣемъ никакого права предполагать, что представленія двухъ противоположныхъ содержаній покоятся на противоположности образа дѣйствія представляющихъ дѣятельностей: мы не знаемъ, слѣдовательно, гдѣ мы должны предполагать такія противоположности механическаго значенія [1]). Факты внутренняго опыта говорятъ намъ собственно о томъ, что дѣятельности, посредствомъ которыхъ мы представляемъ противоположныя содержанія, или не противоположны, или же противоположны не въ такомъ смыслѣ, въ какомъ ихъ и существующая, можетъ быть, противоположность должна стать основою противодѣйствія. И здѣсь мы также выводимъ только тотъ урокъ, что въ духѣ все происходитъ совершенно иначе, чѣмъ въ явленіяхъ природы, и что скороспѣлое примѣненіе къ духовной области положеній, имѣющихъ неоспоримое значеніе въ естествознаніи, легко можетъ приводить къ заблужденію [2]).

1) ps. 23—4. 2) 2 Mt. 519; ср. KS. II, 113.
3) M. I, 236; 2 Mt. 519.

д) **Сила представленій зависитъ отъ ихъ интереса или чувства ихъ цѣнности.** Понятія силы и противоположности представленій тогда только мы могли бы положить въ основу *„психической механики“*, когда ихъ можно было бы относить къ представляющей дѣятельности. Но, какъ мы видѣли, основаній къ этому нѣтъ. Оставалось бы въ такомъ случаѣ считать рѣшающими условіями для взаимодѣйствія представленій силу и противоположность ихъ представляемаго содержанія, признавъ это просто за данный фактъ. Но опытъ не уполномочиваетъ насъ и на это. Представленіе большаго или болѣе сильнаго содержанія отнюдь не всегда вытѣсняетъ представленіе меньшаго и болѣе слабаго содержанія: во множествѣ случаевъ мы видимъ обратное; бываетъ даже такъ, что слабое представленіе иногда подавляетъ ощущеніе, вызываемое внѣшними раздраженіями. Гдѣ же источникъ такой его силы?

Его нужно искать въ чемъ то такомъ, что примыкаетъ къ представляющей дѣятельности и что по природѣ своей способно къ различнымъ степенямъ интенсивности своего обнаруженія. Здѣсь опять заявляетъ себя доминирующая роль чувствованій. Какъ уже было выяснено, представленія никогда не проходятъ въ душѣ безъ связи съ чувствованіями: каждое впечатлѣніе, кромѣ того, что оно вызываетъ

1) Mt. 519—20. 2) M. I, 237.

представленіе, сопровождается еще *чувствомъ цѣнности*, какую имѣетъ оно для тѣлеснаго и духовнаго благосостоянія перцепирующаго субъекта. Такія чувствованія удовольствія и неудовольствія очевидно столь же способны къ *различнымъ степенямъ* интенсивности, сколь не способно къ тому одно представленіе, взятое само по себѣ. По величинѣ этого *участія чувствованій*, которая, впрочемъ, чрезвычайно разнообразится смотря по степени *интереса*, какой представленіе по многоразличнымъ основаніямъ можетъ возбудить въ каждый моментъ, опредѣляется большая или меньшая правоспособность представленія къ вытѣсненію другихъ представленій [1]). Интересъ этотъ имѣетъ и постоянную и измѣнчивую составную часть. Такъ какъ общая экономія жизненныхъ отправленій имѣетъ приблизительно постоянный характеръ, то естественно, если къ извѣстнымъ впечатлѣніямъ, при повтореніи ихъ, всегда присоединяется одинъ и тотъ же элементъ чувствованія, опредѣляющаго въ удовольствіи или неудовольствіи соотвѣтствіе или несоотвѣтствіе этого впечатлѣнія условіямъ благополучнаго существованія организма, какъ цѣлаго. Но эта постоянная часть интереса значительно перевѣшивается перемѣнною, пріобрѣтаемою впечатлѣніемъ въ теченіе жизни благодаря его различнымъ связямъ съ другими, которыя потомъ оно въ своемъ воспоминаніи можетъ вызвать: одно впечатлѣніе, сопровождаемое само по себѣ незначительнымъ постояннымъ элементомъ чувства, но соединенное съ другимъ, съ которымъ связанъ болѣе сильный элементъ чувства, можетъ возбудить болѣе живой интересъ, чѣмъ третье, эмоціональный элементъ котораго по своей силѣ стоитъ въ серединѣ между первымъ и вторымъ. Измѣняется же этотъ интересъ впечатлѣнія не только въ зависимости отъ числа и твердости связи съ другими, но и отъ состояній духа въ извѣстный моментъ. Итакъ, если въ чемъ окончательно полагать силу представленій, то только—въ связи представленій съ чувствованіями. „Мы можемъ говорить объ ихъ силѣ лишь постольку,

[1]) ps. 24—5; ср. 2 Mt. 523—5.

поскольку это слово употребляемъ только какъ выраженіе такъ именно (т. е. вслѣдствіе связи съ чувствованіями), а не иначе, происходящаго факта ихъ побѣды надъ другими представленіями“ [1]).

е) **Узость сознанія.** Но приведенныя разсужденія не объясняютъ необходимости того, чтобы сознаніе вообще охватывало только ограниченное число представленій, т. е. не объясняютъ факта узости сознанія. Приступая къ попыткѣ объяснить его, Лотце констатируетъ, прежде всего, что такая узость сознанія не имѣетъ мѣста при дѣйствительномъ ощущеніи внѣшнихъ впечатлѣній. Всѣ наши чувства могутъ быть одновременно дѣятельны и воспринимать безконечное разнообразіе отдѣльныхъ раздраженій, изъ коихъ каждое, если только промежуточные тѣлесные процессы не помѣшаютъ его доведенію до души, воспринимается вообще сознательно. Пусть утверждаютъ, что изъ столь многихъ впечатлѣній большинство схватывается темно и неясно,—тѣмъ не менѣе возможность вспоминать потомъ и ихъ самихъ и самую ихъ неясность, все таки доказываетъ намъ, что они дѣйствительно были въ сознаніи; только ни по силѣ чувственнаго раздраженія, ни по величинѣ своей цѣнности они не могли превзойти другихъ настолько, чтобы вытѣснить ихъ изъ сознанія и самимъ получить опредѣляющее значеніе въ ходѣ мыслей. Совсѣмъ иначе, кажется, бываетъ, когда, не вынуждаемые наличными чувственными раздраженіями, мы хотимъ воспроизвести въ воспоминаніи отсутствующее или прошлое многообразіе впечатлѣній: здѣсь части видѣннаго и слышаннаго, которыя въ фактическомъ ощущеніи являются сознанію одновременно, возвращаются въ него почти всегда только одна за другою, а мысли, которыя представляютъ еще менѣе непосредственный отобразъ чувственныхъ впечатлѣній, образуютъ внутри насъ узкую и тонкую струю, которая хотя часто и рѣзкими скачками переходитъ отъ одного представленія къ другому и въ короткіе промежутки пробѣгаетъ многоразличное, однако кажется

[1]) 2 Mt. 524—5; ср. 540—41; ps. 25; ср. KS. II, 108—9.

совершенно утратившей способность, одновременно охватывать, подобно взгляду глаза, безконечно многое. Такимъ образомъ, какъ будто бы только натискъ внѣшнихъ раздраженій разширяетъ наше сознаніе, между тѣмъ какъ, предоставленное въ процессѣ воспоминанія себѣ самому, оно съуживается до того, что можетъ обнимать не многое одно при другомъ, а только разнообразное одно за другимъ. Однако, по Лотце, мы стали бы утверждать больше, чѣмъ слѣдуетъ, если бы это послѣднее захотѣли признать во всей строгости, т. е. рѣшительно отрицая возможность одновременнаго существованія представленій въ сознаніи. Конечно, путемъ непосредственнаго наблюденія трудно рѣшить, проходятъ ли многія представленія въ сознаніи одновременно, или же, напротивъ, всюду насъ обманываетъ этимъ призракомъ быстрота ихъ смѣны; однако есть одинъ фактъ, который прямо вынуждаетъ насъ допустить возможность ихъ одновременности, именно фактъ, что мы вообще можемъ дѣлать сравненія: вѣдь кто сравниваетъ, тотъ не только переходитъ отъ представленія одного изъ сравниваемыхъ членовъ къ представленію другого, но для того, чтобы произвести это сравненіе, онъ необходимо долженъ въ одномъ нераздѣльномъ сознаніи охватить ихъ оба вмѣстѣ, а также и форму своего перехода отъ одного къ другому [1]).

Итакъ, факты соотносящаго знанія даютъ намъ ручательство за то, что представленія могутъ быть одновременно въ сознаніи. Но эти же факты, повидимому, указываютъ намъ и условія существованія этой одновременности и тѣмъ проливаютъ свѣтъ на вопросъ объ узости сознанія. Только для безсвязнаго множества совсѣмъ нѣтъ мѣста въ нашемъ сознаніи, но оно вовсе не тѣсно для такого разнообразія, члены котораго мыслятся нами раздѣленными, упорядоченными и связанными въ силу ихъ взаимныхъ отношеній. Намъ не удается представить два впечатлѣнія вмѣстѣ, но безъ всякаго взаимнаго отношенія между ними: сознаніе нуждается въ созерцаніи того пути, который оно само должно

[1]) M. I. 237—9.

было проложить отъ одного къ другому, и при такомъ созерцаніи оно охватываетъ легче большее количество представленій, чѣмъ меньшее безъ него. Естественно, если эта способность охватыванія имѣетъ различныя степени развитія. Сложные чувственные образы воспоминаніе воспроизводитъ тѣмъ легче, чѣмъ болѣе привыкли мы уже въ воспріятіи не только пассивно отдаваться впечатлѣнію, но и замѣчать активно отношенія его частей [1]). Особенно подчеркиваетъ значеніе этой объединяющей активности Лотце въ „Seele u. Seelenleben". Здѣсь онъ утверждаетъ, что прочнымъ пріобрѣтеніемъ нашей души является только то, что носитъ на себѣ печать опредѣленнаго нашего „стремленія, единаго и недѣлимаго". Тѣ представленія, которыя не стоятъ къ этому стремленію „ни въ какой степени родства", изчезаютъ изъ сознанія скоро и безслѣдно, тогда какъ другія, „сродныя ему", охватываются имъ со всѣмъ богатствомъ своихъ отношеній [2]). И воспоминаніе прежнихъ впечатлѣній есть собственно воспоминаніе этого прежняго „стремленія" вмѣстѣ съ формами, въ какихъ оно обнаружилось при первичномъ воспріятіи. Ни одного сложнаго зрительнаго впечатлѣнія мы никогда не вспомнили бы вполнѣ, если бы въ одновременное, конечно, воспріятіе его частей нашъ глазъ, обѣгающій предметъ, не вносилъ системы собственныхъ дѣятельностей, и этотъ активно пріобрѣтенный методъ конструкціи есть именно то, что легко воспроизводится въ воспоминаніи. Извѣстную мѣстность съ ея цвѣтами, звуками, запахами и т. д. мы никогда не представляемъ себѣ иначе, какъ такъ, что въ воспоминаемомъ нами образѣ мы сами выступаемъ опять какъ воспринимающій субъектъ, и органы наши, какъ и въ дѣйствительномъ воспріятіи, представляются открытыми для привходящихъ раздраженій, чтобы дать послѣднимъ въ нашемъ общемъ ощущеніи наглядное единство. Четырехугольный закрытый дворъ мы только тогда въ воспоминаніи видимъ одновременно, если представимъ себя смотрящими съ высоты птичьяго полета, что и при

[1]) M. I, 239—40. [2]) KS. II, 112.

дѣйствительномъ воспріятіи давало возможность получить одновременное впечатлѣніе, и вообще наше воспоминаніе никогда не является простымъ всплываніемъ представленій въ сознаніи, но репродукціей всего нашего метода и „стремленія“ въ теченіе прежняго воспріятія [1]). Соотвѣтственно этому, и одновременные звуки, хотя могутъ восприниматься, какъ таковые, каждымъ, но они съ трудомъ вспоминаются тѣмъ, для кого представляютъ только безсвязное множество; музыкально же образованное ухо относится не столь пассивно къ ихъ воспріятію, но схватываетъ ихъ съ самаго начала какъ богатое отношеніями цѣлое, котораго внутренняя организація уже была подготовлена предшествующимъ ходомъ мелодіи. И чѣмъ вообще богаче становится духовное образованіе, чѣмъ тоньше оно умѣетъ отыскивать объединяющія отношенія отдаленныхъ между собою мыслей, тѣмъ болѣе растетъ широта сознанія и для такихъ представленій, содержаніе которыхъ объединяется уже не формами пространства и времени, но связями внутренней зависимости [2]). Если теперь искать основу этой объединяющей активности, этой соотносящей дѣятельности духа, которая проявляется въ нашемъ сознаніи, главнымъ образомъ, при воспоминаніи, а не при воспріятіи, когда сознаніе болѣе подчиняется пассивно силѣ внѣшнихъ раздраженій, то указать такую основу должно въ существенномъ свойствѣ души, т. е. ея единствѣ: единство души исключаетъ одновременное множество безсвязныхъ дѣйствій, и охватываетъ душа только то, что можетъ быть обнято единствомъ ея дѣйствія [3]).

Если на сознаніе смотрѣть какъ на нѣкоторое пространство, въ которомъ представленія по собственной силѣ появляются и изчезаютъ, то нельзя указать основанія для узости сознанія; напротивъ, только что изложенный взглядъ, по которому представляющая дѣятельность, подобно подвижному внутреннему чувству, вызываетъ представленіе въ сознаніе, лучше объясняетъ узость послѣдняго. Однако и этотъ взглядъ не даетъ указаній на тѣ законы, по которымъ

[1]) KS. II, 113—4. [2]) M. I, 240. [3]) M. I, 240—41.

блуждающій свѣтъ соотносящаго вниманія избираетъ направленіе своего пути [1]). Разсмотрѣніе того, чѣмъ опредѣляется это направленіе, почему изъ множества стремящихся проникнуть въ сознаніе представленій одни воспринимаются этимъ „блуждающимъ свѣтомъ“, а другія оставляются въ сторонѣ, относится уже ко второй половинѣ выше поставленнаго вопроса,—къ проблемѣ появленія вновь или воспроизведенія представленій въ сознаніи.

И такъ, какъ наши представленія возвращаются въ сознаніе?

к) **Репродукція представленій и законы ассоціаціи.** Мы знаемъ, что при возобновленіи одного представленія *a*, можетъ возвратиться въ сознаніе также и другое ранѣе имѣвшееся представленіе *b*, не нуждаясь, при этомъ, въ особой вызывающей его внѣшней причинѣ. Этотъ фактъ, составляющій предметъ нашего непосредственнаго наблюденія, мы обозначаемъ какъ *репродукцію* одного представленіе *b* чрезъ другое—*a*, не связывая съ этимъ словомъ никакого указанія на путь, какимъ удается первому представленію воспроизвести второе. Но затѣмъ мы заключаемъ отсюда, что и въ то время, когда оба они были скрыты отъ сознанія, все же между ними должна была быть болѣе тѣсная связь, чѣмъ та, которою обусловлена ихъ, да и всѣхъ остальныхъ представленій, принадлежность одной и той же душѣ. Эту специфическую связь мы называемъ *ассоціаціей* представленій *a* и *b*—имя, точно также выражающее только необходимое предположеніе, но не объясняющее, въ чемъ состоитъ самый фактъ этой связи и въ чемъ его характерное отличіе отъ болѣе широкой связи всѣхъ состояній того же самаго субъекта. И всякія изысканія въ этой области, по мнѣнію Лотце, были бы безплодны, потому что она совершенно недоступна нашему наблюденію и не имѣетъ нигдѣ аналогіи въ области явленій природы. Подлежатъ разрѣшенію долженъ здѣсь только вопросъ объ условіяхъ, при которыхъ фактически происходитъ репродукція и ассоціація, и объ общихъ правилахъ,

[1]) M. I, 241.

по которымъ устанавливается это въ себѣ самомъ не объяснимое соединеніе представленій. Обыкновенно различаютъ четыре класса ассоціацій, изъ которыхъ два Лотце считаетъ за мнимые, а другіе два сводитъ къ одному. Мнимыми и даже прямо фантазіей признаетъ Лотце законы сходства и противоположности. Что именно подобныя или равныя представленія, съ одной стороны, и противоположныя, съ другой, должны преимущественно ассоціироваться, этимъ утвержденіямъ, по мнѣнію Лотце, ничто не соотвѣтствуетъ во внутреннемъ наблюденіи. Я не знаю, по крайней мѣрѣ, говоритъ онъ, чтобы представленіе о тонѣ обычно вызывало въ памяти всѣ другіе тоны, а представленіе цвѣта всѣ другія цвѣта, и точно также, чтобы представленіе о свѣтѣ возбуждало воспоминаніе о мракѣ, а ощущеніе жары—о холодѣ; и если гдѣ, повидимому, происходитъ таковое, то это имѣетъ, очевидно, другія причины, чѣмъ простую ассоціацію этихъ представленій самихъ по себѣ. Такою причиною можетъ быть, напр., цѣнность представленій для нашей жизни вообще или для отдѣльныхъ нашихъ занятій въ частности: считающій человѣкъ, мысль котораго движется въ сферѣ сравненія и отношеній величинъ, имѣетъ особое основаніе, при представленіи о plus'ѣ, которое онъ утверждаетъ, думать и о minus'ѣ, который онъ исключаетъ; ночью мы, люди занятые планами о будущемъ, имѣемъ разнаго рода основанія думать о днѣ, наступленіе котораго для насъ желательно, и т. д. Третій и четвертый классъ ассоціацій, когда впечатлѣнія или, какъ одновременныя части сразу воспринимаемаго цѣлаго, или же въ непосредственной преемственности, какъ части цѣлаго, послѣдовательно воспринимаемаго, воспроизводятся въ сознаніе, представляютъ собою уже не мнимые, а реальные законы, наличность которыхъ разносторонне подтверждается въ каждый моментъ ежедневной жизни, связный ходъ каковой всецѣло покоится именно на этихъ ассоціаціяхъ. Но Лотце представляется излишнимъ раздѣлять такіе случаи на два класса.—Впрочемъ, излишнимъ онъ считаетъ и сводить третій случай къ четвертому на томъ основаніи, что воспріятіе и пространственнаго цѣлаго, какъ нерѣдко думаютъ, является результатомъ послѣдовательнаго движенія взора, обѣгающаго очертанія этого цѣлаго. Точные образы, конечно, получаются только на этомъ пути; однако нельзя отрицать, что и моментальное воспріятіе можетъ оставить въ сознаніи образы, отдѣльные части которыхъ потомъ воспроизводятъ другъ друга: моментальное освѣщеніе, напр., электрическою искрою позволяетъ же воспринимать цѣлые образы предметовъ, потомъ воспоминаемые. Но для объединенія обоихъ указанныхъ классовъ ассоціацій Лотце считаетъ наиболѣе важнымъ отмѣтить то, что и въ пространственномъ и временномъ воспріятіи отсутствіе промежуточныхъ членовъ между *a* и *b* служитъ тѣмъ именно условіемъ, въ силу котораго эти два члена тѣснѣе и преимущественно связываются между собою, такъ что мы уже къ одной только ихъ связи прилагаемъ имя ассоціаціи, хотя между *a* и *c*, *b* и *d* связи можетъ даже и вообще не быть [1]). Въ чемъ бы ни полагали основу и существо связи между представленіями, именуемой ассоціаціей, и въ чемъ бы ни полагали степень особой тѣсноты этой связи,— при всѣхъ обстоятельствахъ средній членъ между двумя будетъ имѣть всегда право на болѣе тѣсное соединеніе съ каждымъ изъ нихъ обоихъ [2]). Итакъ, все, что нами фактически наблюдается въ сферѣ ассоціацій, можетъ быть сведено къ слѣдующему положенію: каждыя два представленія, каково бы ни было ихъ содержаніе, ассоціируются между собою, если они зародились или одновременно, или же непосредственно (т. е. безъ промежуточныхъ членовъ) слѣдуя одно за другимъ [3]). Впрочемъ, указываютъ еще особый случай репродукціи, такъ называемую „*непосредственную* репродукцію“. Если ранѣе разсмотрѣнные случаи относятся всѣ къ репродукціи *посредственной*, при которой одно представленіе *b* вызывается другимъ *a*, то въ репродукціи непосредственной, когда новое раздраженіе вызываетъ представленіе *a*, послѣднее воспроизводитъ въ сознаніи не представле-

[1]) 2 Mt. 525—7; ps. 25—6; ср. M. I, 242, 243. [2]) M. I, 249.
[3]) ps. 26.

ніе *b*, а себя же само, т. е. вторично пробуждается въ сознаніи. Лотце обращаетъ вниманіе на то, что, если бы эти оба представленія *a* были совершенно равны, то мы ничего не могли бы говорить и о повтореніи ихъ, потому что второе не могло бы отъ перваго быть отличено даже какъ повтореніе его. Если же мы однако дѣлаемъ такое различіе, то это доказываетъ, что и здѣсь не непосредственная репродукція, а посредственная: мы различаемъ новое *a* отъ прежняго постольку, поскольку вмѣстѣ съ прежнимъ воспроизводятся и всѣ побочныя обстоятельства, при которыхъ оно было ранѣе воспринято, а обстоятельства эти отличаются отъ обстоятельствъ теперешняго момента, т. е. узнаваніе того же самаго *a* зависитъ опять таки отъ посредственной репродукціи, и именно репродукціи другихъ ассоціированныхъ съ нимъ представленій [1]).

Изложенныя доселѣ воззрѣнія Лотце на ассоціацію и репродукцію содержатся собственно въ 2 Mt. и ps. и представляютъ, нужно сказать, послѣднюю стадію въ развитіи его мыслей по данному вопросу. Въ первоначальной стадіи, какъ она представлена въ M., Лотце держался, повидимому, другихъ взглядовъ, чѣмъ тѣ, какіе мы находимъ во 2 Mt. и ps. Если въ этихъ послѣднихъ онъ отвергаетъ законъ сходства, какъ особый законъ ассоціаціи, и непосредственную репродукцію, то въ M. держится иного взгляда: здѣсь простѣйшій изъ всеобщихъ законовъ, управляющихъ ходомъ воспоминанія, онъ видитъ въ томъ, что новое впечатлѣніе воскрешаетъ забытое представленіе *одинаковаго* съ нимъ прежняго впечатлѣнія или воспроизводитъ его въ сознаніи. При этомъ подчеркивается, что это воспроизведеніе имѣетъ цѣну для нашей внутренней жизни именно постольку, поскольку оно пробуждаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ сознаніе равенства новаго впечатлѣнія съ прежнимъ. Но если, признавая здѣсь законъ сходства именно за одинъ изъ законовъ ассоціаціи и допуская непосредственную репродукцію, Лотце отступаетъ отъ рѣшительныхъ заявленій своей 2 Mt., то, разъясняя самый смыслъ этого

[1]) ps. 26; 2 Mt. 527.

закона, онъ до извѣстной степени приближается къ этимъ заявленіямъ. Онъ указываетъ на то, что пріобрѣтеніе отъ непосредственной репродукціи основывается не только на равенствѣ прежняго и новаго впечатлѣній, но и на возможности для воспроизведеннаго содержанія вводить съ собою въ сознаніе и другія, отличающіяся отъ него, содержанія, съ которыми оно было связано, пусть это отличіе заключалось бы только въ темномъ чувствѣ общаго настроенія души, при какихъ воспринимались эти содержанія, что новое и старое представленіе, поэтому, не вполнѣ совпадаютъ, но должны быть признаны скорѣе за два особые случая одного и того же представленія, а это возможно потому только, что оба различаются примыкающими къ нимъ побочными чертами [1]).

Всѣ эти не вполнѣ согласныя теченія мыслей, повидимому, находятъ нѣкоторое свое примиреніе у Лотце въ одномъ общемъ началѣ, которое онъ опредѣленно кладетъ въ основу ассоціаціи въ томъ же M. Всѣ ассоціаціи представленій, говоритъ здѣсь философъ, могутъ быть подведены подъ ту общую точку зрѣнія, что душа, съ одной стороны, всѣ одновременныя свои состоянія соединяетъ не химически въ однообразное среднее состояніе, но механически какъ части одного связнаго цѣлаго, а съ другой, и текущій во времени рядъ своихъ измѣненій она точно также связываетъ въ нѣкоторую мелодію, въ которой крѣпче всего сцѣплены тѣ члены, которые, не раздѣляясь промежуточными, непосредственно соприкасаются другъ съ другомъ. Соотвѣтственно этому, каждая репродукція основывается на томъ, что воспроизведенное не одно можетъ всплыть на поверхность сознанія, но стремится вынести съ собою и все цѣлое, часть котораго оно раньше составляло, а изъ этого цѣлаго ближе всего ту другую часть его, съ которою оно тѣснѣйшимъ образомъ было связано. Къ этому общему положенію могутъ быть сведены всѣ частные случаи ассоціаціи, различаемые обычно. Такъ, сюда можно отнести, прежде всего, тѣ

[1]) M. I. 241—2; ср. 243, 244—5.

ассоціаціи, благодаря которымъ образы отдѣльныхъ пространственныхъ частей предмета вызываютъ другъ друга и цѣлое, которому онѣ принадлежатъ: каждая пространственная фигура или позволяетъ намъ обозрѣть свои части одновременно или же послѣдовательно; въ послѣднемъ случаѣ мы сознаемъ ихъ какъ преемственный рядъ образовъ, воспринимаемыхъ одинъ за другимъ нашимъ осматривающимъ взоромъ. Далѣе, всякое другое, болѣе внутреннее отношеніе, въ силу котораго мы связывали когда-либо разнообразное въ цѣлое единой мысли, можетъ быть постигаемо нами также или въ одновременномъ представленіи, или же въ непрерывномъ теченіи проходящаго предъ нами временнаго ряда. Если, затѣмъ, одно впечатлѣніе напоминаетъ намъ о другомъ подобномъ, съ которымъ, однако, оно никогда одновременно не воспринималось, то этотъ случай основывается отчасти, какъ это опять, отклоняясь отъ 2 Mt., признаетъ Лотце, на непосредственномъ воспроизведеніи равнаго равнымъ, но законъ цѣлаго проявляетъ себя и здѣсь въ томъ, что общее обоимъ ассоціированнымъ представленіямъ приводитъ за собою путемъ посредственной репродукціи и тѣ особыя черты, благодаря которымъ представленія эти отличаются другъ отъ друга, а также и въ томъ, что представленія съ простымъ содержаніемъ далеко не съ такою живостью вызываютъ подобныя же имъ представленія, съ какою то цѣлое, коего они являются частями: напр. цвѣтъ только немного напомнитъ о другихъ цвѣтахъ, но скорѣе всего вызоветъ за собою образъ того цвѣтка, которому онъ принадлежалъ; слово, какъ рядъ звуковъ, можетъ, конечно, напомнить собою о созвучныхъ словахъ, но живѣе всего оно напоминаетъ образъ той вещи, съ которой оно связано въ одно ассоціированное цѣлое. Тотъ же законъ цѣлаго обнаруживаетъ себя и въ томъ, что при воспоминаніи сложныхъ представленій обыкновенно на первый планъ выступаетъ форма связи многообразнаго въ цѣломъ, а не особенности частей этого цѣлаго. Наконецъ, законъ цѣлаго обнимаетъ не только ассоціаціи представленій, но и тѣ многочисленныя связи, которыя совершенно такимъ же образомъ устанавливаются какъ

между одними только чувствованіями и одними только стремленіями, такъ и между представленіями и чувствованіями и между чувствованіями и стремленіями, и опредѣляющаго вліянія которыхъ нельзя упускать изъ виду начертывая полную картину хода самихъ представленій [1]). Но отмѣчая это стремленіе Лотце подвести всѣ виды ассоціаціи подъ одну формулу, которую можно бы обозначить закономъ цѣлаго, мы все таки должны констатировать, что ассоціаціи по сходству въ М. выступаютъ, въ противоположность 2 Mt., какъ самостоятельный классъ ассоціацій. При этомъ, ассоціаціямъ по сходству здѣсь иногда придается преимущественное значеніе предъ другими. Такъ, сказавъ, что механизмомъ ассоціацій ходу мыслей открыто множество всевозможныхъ путей, между которыми можетъ быть выборъ, Лотце изъ условій, опредѣляющихъ этотъ выборъ, прежде всего намѣчаетъ такое: чѣмъ болѣе сходныхъ чертъ у забытаго представленія съ наличнымъ, тѣмъ легче первое можетъ быть пробуждено послѣднимъ, потому что тѣмъ многочисленнѣе нити соединяющей ихъ связи. Конечно, Лотце оговаривается, что подъ этимъ сходствомъ онъ разумѣетъ не только подобіе представленій по содержанію, но нѣчто болѣе широкое — „дѣятельное сродство между ними“; послѣднее же можетъ, даже безъ сходства представленій по содержанію, состоять вообще въ болѣе или менѣе тѣсной связи со смысломъ протекающаго ряда мыслей, съ каковымъ раннѣйшія размышленія могли связать данное представленіе или какъ существенный пунктъ взаимныхъ отношеній, или же какъ составную его часть, или какъ примѣръ или какъ сопутствующее явленіе; даже безформенное настроеніе можетъ придать двумъ группамъ представленій, сопровождая ихъ одинаковой окраской, большее родство другъ съ другомъ, не взирая на различіе ихъ по содержанію, чѣмъ какое иногда бываетъ у представленій одинаковаго типа [2]). Слѣдуетъ отмѣтить, при этомъ, что въ обычныхъ разсужде-

[1]) M. I, 242—4; ср. KS. II, 97.
[2]) M. I, 244—5; ср. Ks. II, 116.

ніяхъ объ ассоціаціяхъ представленій, настроеніе очень мало принимается въ разсчетъ. Но, не говоря уже о необыкновенныхъ случаяхъ, даже и въ повседневномъ теченіи нашихъ мыслей направленіе, въ которомъ репродуцируются представленія, опредѣляется едва ли чѣмъ инымъ, кромѣ господствующаго настроенія. Кто находится въ печальномъ настроеніи, тотъ тысячу разъ возвращается къ горестной мысли, и всѣ представленія, какія онъ вызываетъ въ ассоціаціи, кажутся ему цѣнными только по родству съ предметомъ своей печали и съ своей стороны вызываютъ таковыя же дальнѣйшія [1]). Но хотя это „дѣятельное сродство“ и можетъ быть подведено подъ законъ цѣлаго, однако оно не сводится съ опредѣленностью и рѣшительностью къ тому закону ассоціаціи, который указывается во 2 Mt., а, во вторыхъ, и сходство представленій по содержанію выступаетъ все же и здѣсь въ качествѣ самостоятельнаго фактора при ихъ воспроизведеніи. Болѣе того,—этотъ именно факторъ, по Лотце, главенствуетъ иногда надъ ассоціаціей одновременности: чѣмъ чаще наше вниманіе направляется на равныя или подобныя формы соединенія многоразличнаго, тѣмъ легче оно упускаетъ изъ виду встрѣчающіяся различія и тѣмъ тверже будетъ держаться болѣе общихъ подобій; оно привыкаетъ также схватывать и внутреннія, отвлеченныя связи, а при ихъ воспоминаніи болѣе сроднымъ между собою является то, что имѣетъ сопринадлежность съ общихъ точекъ зрѣнія и на основаніи понятія, нежели то, что, будучи чуждымъ по своему существу, соприкасается другъ съ другомъ въ сознаніи только благодаря одновременности воспріятія [2]).

з) **Условія репродукціи**. Итакъ, по общему закону репродукціи каждое изъ наличныхъ представленій стремится воспроизвести всѣ тѣ другія представленія, съ которымъ оно постепенно связывалось въ теченіе жизни. Но что изъ всего этого запаса должно прежде всего возвратиться въ сознаніе? Это опредѣляется стеченіемъ различныхъ условій. Главнымъ факторомъ, обусловливающимъ здѣсь выборъ, является

[1]) KS. II. 116—7, 99. [2]) M. I, 244.

по М. вышеуказанное „дѣятельное сродство“; другимъ служитъ выражающійся въ чувствѣ интересъ, который присущъ каждому представленію и придаетъ ему ту силу, съ какою оно стремится занять свое мѣсто въ сознаніи. Какъ „дѣятельное сродство“ есть величина измѣнчивая, такъ и степень интереса, присущаго предоставленію, не бываетъ всегда одинакова, потому что каждый позднѣйшій моментъ не приноситъ съ собою опять той же суммы представленій чувствованій и стремленій и того же самого тѣлеснаго настроенія, въ связи съ которыми опредѣлилась уже степень интереса и цѣнности извѣстнаго представленія раньше [1]). Естественно, въ виду всего этого, что развитіе хода представленій образуетъ крайне измѣнчивую картину, видимая безпорядочность которой часто приводитъ насъ въ изумленіе, такъ какъ мы никогда не въ состояніи узнать всѣхъ условій ея образованія. Можно только сказать, что исчерпывающею основою для этой картины въ каждый моментъ служитъ все, взятое въ цѣломъ, состояніе нашей души за этотъ моментъ. Изъ этого общаго состоянія для нашего наблюденія, впрочемъ, открываются всегда лишь немногіе отрывки: правда, мы сознаемъ послѣдовательность нашихъ предшествующихъ представленій, но никогда мы не въ состояніи, вмѣстѣ съ тѣмъ, анализировать, какъ особенностей нашего тѣлеснаго настроенія, нашего душевнаго расположенія, нашихъ стремленій, такъ и тѣхъ взаимоотношеній, въ которыхъ переплелись всѣ эти элементы другъ съ другомъ. А между тѣмъ, отъ совокупности всѣхъ этихъ условій, вмѣстѣ взятыхъ, стоитъ въ зависимости даже и мельчайшая черта въ ходѣ нашихъ представленій, потому что онъ совершается не въ пустомъ сознаніи, а въ полнотѣ и цѣльности живой души, которая въ одно и тоже время всегда дѣятельна во всѣхъ направленіяхъ [2]). Но, при этомъ, нельзя упускать изъ виду и идеально-телеологической точки зрѣнія: главное и регулятивное значеніе для хода представленій имѣетъ особая природа каждой индивидуальной души.

[1]) M. I, 245. [2]) M. I, 245—6.

Цѣнность, которую имѣютъ отдѣльные круги мыслей и чувствъ, разумѣется, не одна и таже для каждаго индивидуума, и потому въ дѣятельности нашей фантазіи, напр., мы должны видѣть отнюдь не простую игру представленій, являющуюся результатомъ ихъ механическихъ отношеній, но, скорѣе всего, вліяніе специфической природы души, опредѣляющей путь ассоціаціи этихъ представленій по этическому и эстетическому масштабу [1]).

§ 14.

Соотносящее знаніе.

а) **Общее понятіе о соотносящемъ знаніи.** Въ нашей внутренней жизни существуетъ не только разнообразіе, взаимоотношенія и смѣна представленій, но также и представленіе этого разнообразія, этихъ взаимоотношеній и этой смѣны. Наше сознаніе, какъ уже сказано было выше [2]), можно понимать въ широкомъ и узкомъ значеніи. Часто случается такъ, что мы воспринимаемъ извѣстное количество предметовъ (напр. нѣсколько безпорядочно лежащихъ монетъ), но не въ состояніи въ данный моментъ указать опредѣленныхъ отношеній между ними. Впослѣдствіи же, хотя самихъ предметовъ уже нѣтъ на лицо, мы можемъ по памяти установить эти отношенія (напр., сосчитать общую сумму монетъ). Это доказываетъ, во первыхъ, что впечатлѣнія отъ предметовъ не были безсознательны,—иначе ихъ нельзя было бы потомъ и вспомнить,—и, во вторыхъ, что иное дѣло фактическое существованіе отношеній между представленіями (воспримаемое сознаніемъ въ широкомъ смыслѣ) и иное дѣло сознаніе этихъ отношеній (сознаніе въ узкомъ смыслѣ) и что послѣднее еще не дано въ первомъ, но устанавливается особою высшею дѣятельностью того же сознанія. Эта новая дѣятельность есть соотносящее и сравнивающее усвоеніе существующихъ отношеній, и ее не только по самому ея понятію должно отличать отъ простого воспріятія отдѣльныхъ членовъ отношенія и противопоставить механизму взаимодѣйствій между ассоціативно воспроизводимыми представленіями, но на основаніи опытовъ, подтверждающихъ раздѣльное существованіе той и другого въ дѣйствительности, соотносящему знанію, какъ дѣятельности высшей, слѣдуетъ подчинить отдѣльныя сознательныя ощущенія и представленія,—высшей въ томъ опредѣленномъ смыслѣ, что высшее имѣетъ въ низшемъ свое необходимое предположеніе, хотя само по себѣ изъ него не возникаетъ съ необходимостью: какъ внѣшнія чувственныя раздраженія служатъ душѣ въ качествѣ возбужденій, чтобы произвести простыя ощущенія, такъ возникшія отношенія между одновременнымъ и послѣдовательнымъ разнообразіемъ образовавшихся представленій служатъ ей въ качествѣ новаго внутренняго раздраженія, которое побуждаетъ ее къ выполненію новой реагирующей дѣятельности [1]).

Возможность соотношенія и сравненія основывается, съ одной стороны, на неизмѣнномъ состояніи соотносимыхъ членовъ и ихъ различія, а съ другой, на единствѣ сравнивающей и соотносящей дѣятельности субъекта. Это нужно имѣть въ виду, чтобы, при установленіи понятія о соотносящемъ знаніи, избѣжать неправильныхъ точекъ зрѣнія. Если два впечатлѣнія *a* и *b* произвели въ сознаніи представленіе краснаго и синяго, то они не образуютъ третьяго представленія фіолетоваго путемъ смѣшенія, уничтожающаго ихъ обособленное существованіе: если бы таковое смѣшеніе и случилось, то это значило бы только то, что, на мѣсто двухъ другихъ представленій, появилось третье, т. е. произошла бы просто смѣна представленій безъ всякаго сравненія, такъ какъ изчезновеніе двухъ первыхъ представленій уже дѣлаетъ невозможнымъ такое сравненіе. Но, и при неизмѣнности сравниваемыхъ элементовъ, сравненіе возможно лишь тогда, когда одна и таже дѣятельность и объединяетъ и вмѣстѣ раздѣляетъ, напр., два элемента *a* и *b*, и, сверхъ

[1]) KS. II, 115. [2]) Стр. 36—7.

[1]) 2 Mt. 530—31; ps. 30; M. I, 204—5; 250, 252; cp. ps. 27.

того, при своемъ переходѣ отъ *a* къ *b* и отъ *b* къ *a* сознаетъ перемѣну испытываемаго, вслѣдствіе этого, имъ состоянія: такъ является новое третье представленіе γ—представленіе опредѣленной степени *качественнаго* сходства или несходства между *a* и *b*. Если мы одновременно воспринимаемъ сильный и одноцвѣтный слабый свѣтъ, то отсюда вовсе не получается ощущеніе одного свѣта *c*, составляющаго сумму обоихъ: напротивъ, оба остаются обособленными; переходя опять отъ одного къ другому, и сознавая иную перемѣну своего состоянія при этомъ переходѣ, мы производимъ сравненіе и получаемъ новое представленіе γ—представленіе *количественнаго* различія одного и того же впечатлѣнія. Если наконецъ, даны отдѣльно два совершенно равныя впечатлѣнія *a* и *a*, то они опять не смѣшиваются въ третье 2 *a*, но, поскольку мы ихъ такимъ же путемъ сравниваемъ и при сравненіи однако не испытываемъ никакого измѣненія въ нашемъ состояніи, возникаетъ опять новое представленіе γ—представленіе уже *равенства*. При этомъ важно отмѣтить, что на всѣ эти примѣры новаго представленія γ мы вправѣ смотрѣть какъ на представленія высшаго или вторичнаго порядка. Мы не можемъ, во первыхъ, считать ихъ за равнодѣйствующія вступившихъ во взаимодѣйствіе первоначальныхъ простыхъ представленій, подобно тому какъ въ механикѣ третье движеніе конструируется изъ соотношенія двухъ другихъ. Такая аналогія не подходитъ къ духовной области. Напротивъ, на оба впечатлѣнія *a* и *b* всегда нужно смотрѣть только какъ на раздраженія, которыя дѣйствуютъ на всю специфическую и единую натуру субъекта и вызываютъ въ видѣ реакціи ту новую дѣятельность, въ силу которой только и возникаютъ новыя представленія подобія, равенства, противоположности и т. д. Во вторыхъ, нельзя этихъ новыхъ представленій ставить на одну линію съ тѣми, изъ сравненія которыхъ они возникли. Между тѣмъ какъ простое представленіе краснаго и синяго предносится предъ нами, не напоминая о той дѣятельности, чрезъ выполненіе которой мы до него доходимъ, а взамѣнъ того, даютъ намъ непосредственно созерцаемое содержаніе,—

тѣ виды новаго представленія γ совершенно лишены сами по себѣ собственнаго созерцаемаго содержанія: никогда они не *предстоятъ* намъ въ видѣ неподвижныхъ созерцаемыхъ образовъ и потому не являются въ собственномъ смыслѣ *представленіями*, и представлять ихъ себѣ мы можемъ только при одновременной репродукціи какихъ-либо примѣровъ *a* и *b* и при повтореніи того духовнаго движенія, изъ котораго они возникли [1]).

Отвергая аналогіи изъ области физической механики, потому что употребляющіе ихъ, желая конструировать своеобразную область духовной жизни по чуждому образцу, вносятъ въ психологію вредные для ея успѣховъ предразсудки, Лотце въ разсматриваемомъ пунктѣ, который онъ считаетъ однимъ изъ важнѣйшихъ, вмѣстѣ съ тѣмъ рѣзко обособляетъ свой путь отъ двухъ взглядовъ, получившихъ широкое распространеніе въ его время: во первыхъ, отъ попытокъ на философской и физіологической основѣ матеріалистически конструировать душевную жизнь безъ вниманія къ ея специфической особенности, и, во вторыхъ, отъ психическаго механизма, благодаря которому Гербартъ оказалъ наукѣ, до извѣстнаго, впрочемъ, предѣла, большія услуги [2]). Разсужденій Лотце относительно перваго взгляда мы коснемся впослѣдствіи, теперь же обратимся къ его возраженіямъ противъ Гербарта.

б) **Основной недостатокъ взгляда Гербарта.** Нужно сказать, что возраженія противъ теоріи Гербарта были сдѣланы Лотце еще въ 1857 году въ его Str. [3]), но онъ не отказывается повторить ихъ, спустя 22 года, и въ своей 2 Mt., потому, конечно, что, какъ замѣчаетъ еще въ Str. [4]), здѣсь главный пунктъ его разногласій съ Гербартовой психологіей и основной мотивъ для его борьбы съ нею.

Существенный недостатокъ теоріи Гербарта, лежащій въ основѣ всѣхъ ея другихъ слабыхъ сторонъ, заключается, по Лотце, въ томъ, что для дѣятельности соотношенія и

[1]) 2 Mt. 531—2; ps. 27—9 ср. 2 Lg. 537—9. [2]) 2 Mt. 532—3.
[3]) Str. 9—14. [4]) 11.

сравненія въ Гербартовой психологіи недостаетъ глаза, который воспринималъ бы существующія отношенія между представленіями, что сознаніе изслѣдующаго, разрѣшившее себѣ эту задачу, всюду выступаетъ на мѣсто изслѣдуемаго сознанія, которое еще должно рѣшить ее себѣ [1]).

Поскольку Гербартъ, говоритъ Лотце, обозначаетъ то, что происходитъ въ простомъ реальномъ существѣ при его соприкосновеніи съ другими, какъ самосохраненіе, онъ внушаетъ намъ надежду, что въ его міровоззрѣніи будетъ имѣть значеніе специфическое понятіе дѣятельности, понятіе же это всегда обозначаетъ нѣчто своеобразное и дѣйствительно существующее въ мірѣ, хотя то, что въ немъ составляетъ противоположность понятію простого бываніе, не можетъ быть хотя бы и приблизительно опредѣлено путемъ какой-нибудь механической конструкціи. И вотъ оказывается, что мы обманулись въ намѣреніи Гербарта: въ его самосохраненіи дается только въ активной формѣ рѣчи выраженіе для пассивнаго состоянія простого бываніе. Дальнѣйшее теченіе Гербартовской психологіи оправдываетъ такое пониманіе его. Если душа по этой психологіи и является дѣятельною, то—только однажды: противъ раздраженій, идущихъ извнѣ, она отстаиваетъ себя произведеніемъ простыхъ ощущеній, но послѣ этого она уже дѣлается пассивною и позволяетъ всѣмъ своимъ внутреннимъ состояніямъ произрастать безъ ея участія: все, что происходитъ въ ней дальше,—образованіе понятій, развитіе различныхъ способностей, установка принциповъ, по которымъ она дѣйствуетъ,—все это суть механическіе результаты реакцій тѣхъ однажды возбужденныхъ первичныхъ самосохраненій, и никогда душа, представляющая собою почву, на которой все это происходитъ, не оказывается такою вулканическою и достаточно возбудимою почвою, чтобы съ новыми воздѣйствіями вмѣшаться въ игру своихъ состояній и дать имъ такое направленіе, которое не вытекаетъ аналитически изъ нихъ однихъ уже по общимъ законамъ ихъ взаимодѣйствія. Но это

[1]) 2 Mt. 536.

ограниченіе дѣятельности души столь узкими предѣлами не является теоретически необходимымъ, да и не оправдывается своими результатами. Собственно ничто не препятствуетъ признать въ душѣ возможность постоянно возобновляющейся реакціи, съ которою все наличное существо души бросаетъ новыя сѣмена развитія въ ходъ своихъ внутреннихъ состояній. Взглядъ, который пренебрегаетъ этимъ вспомогательнымъ источникомъ, могъ бы доказать ненужность послѣдняго тѣмъ только, что и безъ него можно достигнуть надлежащихъ результатовъ; но этого-то теоріи Гербарта и не удается доказать [1]).

Если соотносящее знаніе хотятъ, подобно Гербарту, вывести, въ видѣ самопонятнаго слѣдствія, изъ понятія души, какъ представляющаго существа, и изъ единства ея субстанціи, то это—заблужденіе. Во первыхъ, пустое понятіе единства можетъ вести насъ только къ неопредѣленному требованію сплошной связи между всѣми состояніями единаго существа, но въ какой формѣ эта связь должна выразиться, угадать мы не можемъ: столь мало характерному требованію душа могла бы на дѣлѣ удовлетворить, повидимому, уже тѣмъ сцѣпленіемъ ассоціацій и репродукцій, которымъ эти представленія прежде всего поставляются въ связь. Что касается, во вторыхъ, души, какъ существа представляющаго, то и здѣсь мы находимся не въ лучшемъ положеніи. Конечно, можно считать вѣроятнымъ,—хотя и не достовѣрнымъ,—что душа фактически проявляетъ способность представленія, въ которой состоитъ ея отличительная особенность, въ каждомъ случаѣ, требующемъ такого проявленія; вѣроятно, слѣдовательно, что и отношенія, какія возникаютъ между ея отдѣльными представленіями, дѣлаются для нея новыми возбужденіями, на которыя она опять отвѣчаетъ дѣятельностью представленія,—что подтверждается и опытомъ: не въ правѣ ли мы отсюда заключать, что всякое знаніе о связи представленій и ея смѣнѣ является самопонятнымъ придаткомъ къ самому факту этой связи и

[1]) 2 Mt. 534—6; ср. Herbart, VI, 188—205; 74—6.

этой смѣны? [1]) Считая необходимымъ, въ противоположность такому выводу, выдѣлить и отличить связывающее и соотносящее сознаніе какъ новое дѣятельное проявленіе души, Лотце указываетъ на то, что это объединяющее знаніе происходитъ въ такихъ формахъ, которыя не являются для насъ уже данными въ объединяемыхъ фактахъ и которыя не представляютъ собою столь простыхъ результатовъ извѣстныхъ процессовъ въ ходѣ представленій, что онѣ съ самопонятною необходимостью должны возникнуть всюду, гдѣ происходятъ эти процессы. Зависятъ эти формы, очевидно, отъ новой стороны въ природѣ души, ранѣе себя не заявлявшей [2]).

Несостоятельность теоріи Гербарта детальнѣе Лотце показываетъ чрезъ разсмотрѣніе двухъ психологическихъ фактовъ: **А)** вниманія и **Б)** пространственнаго созерцанія.

А) Вниманіе.

а) **Вниманіе, какъ общая форма соотносящаго знанія.** Первымъ пунктомъ, при объясненіи котораго гербартовскій психическій механизмъ оказывается несостоятельнымъ, является функція *вниманія*. Въ древнихъ психологіяхъ оно описывалось какъ подвижной свѣтъ, который направляется духомъ на привходящія въ него впечатлѣнія, чтобы ихъ или вообще ввести въ сферу сознанія, или же, если они уже находятся въ немъ, вывести изъ темноты. Справедливую сторону такого взгляда, при всей его недостаточности, Лотце видитъ въ томъ, что вниманіе признается въ немъ какъ нѣкоторая, выполняемая душею, дѣятельность, объектами которой служатъ представленія, а не какъ свойство, по отношенію къ которому они были бы субъектами. Гербартъ, напротивъ, предпочитаетъ этотъ послѣдній взглядъ: гдѣ мы говоримъ, что наше вниманіе направлено нами на представленіе *b*, происходитъ, полагаетъ онъ, собственно только то, что *b* своею увеличившеюся силою возвысилось въ со-

[1]) M. I, 251. [2]) M. I, 253.

знаніи надъ другими представленіями [1]). Однако, даже будь въ отношеніи къ представленіямъ это понятіе измѣнчивой самосилы несомнѣнно, все таки оставались бы необъяснимыми дѣйствія, которыхъ мы ожидаемъ отъ вниманія: не равномѣрно растущей интенсивности представляемаго содержанія въ томъ его видѣ, въ какомъ оно есть въ наличности, но увеличивающейся ясности его, ищемъ мы пріобрѣсти чрезъ вниманіе, а послѣдняя всюду основывается на воспріятіи отношеній, которыя господствуютъ между его отдѣльными составными частями. Даже тамъ, гдѣ вниманіе направляется на совершенно простое впечатлѣніе, польза отъ его напряженія состоитъ только въ отысканіи отношеній: оно ничего не сдѣлало бы, и даже до безконечности повышенная прикованность къ предмету его усилій была бы совершенно безплодна, если бы нечего было различать и соотносить въ представленіи или вокругъ него. Гдѣ мы, напр., желаемъ, чтобы извѣстная струна звучала чисто, тамъ мы сравниваемъ или ея звукъ съ звукомъ другой струны, служащей въ качествѣ образца, и стараемся увѣриться въ различіи или равенствѣ, или же сравниваемъ звукъ съ самимъ собой въ различные моменты его продолжительности, чтобы знать, остается ли онъ равенъ себѣ самому, или же неравно колеблется между различными высотами. Несомнѣнно, нельзя найти ни одного случая, въ которомъ вниманіе не состояло бы въ этой соотносящей дѣятельности: хотя, конечно, есть моменты душевной растерянности, когда насъ всецѣло наполняетъ одно какое-нибудь сильное впечатлѣніе, однако это послѣднее, остается неяснымъ, и потому именно, что чрезмѣрное возбужденіе препятствуетъ развитію указаннаго конструирующаго сравненія. Настолько ясность содержанія связана вообще съ этою дѣятельностью, что мы даже воспоминаніе и такого чувственнаго образа, очертанія котораго нашъ глазъ пробѣгалъ неоднократно, стараемся обезпечить новымъ окольнымъ путемъ: впечатлѣніе отъ него мы перелагаемъ въ описаніе, которое, съ по-

[1]) Ср. Herbart, VI, 200—201.

мощью образовавшихся въ рѣчи обозначеній, подчиняетъ внутреннія отношенія этого впечатлѣнія общимъ понятіямъ отношенія, т. е. понятіямъ положенія, направленія, сочетанія и движенія, и указываетъ намъ правило, какъ воспроизводить содержаніе впечатлѣнія посредствомъ послѣдовательной дѣятельности представленія и мысли [1]).

Вниманіе, по Лотце, бываетъ произвольнымъ и не произвольнымъ. *Произвольное* вниманіе, всюду, состоитъ, съ одной стороны, въ устраненіи всякаго инороднаго содержанія, а съ другой, въ репродукціи всѣхъ внутреннихъ состояній, которыя могутъ благопріятствовать точной оцѣнкѣ обсуждаемаго содержанія. Обѣ стороны не всегда совпадаютъ. Иногда содержаніе того, что мы стараемся фиксировать своимъ вниманіемъ, требуетъ возможно полной репродукціи относящихся къ нему представленій, иногда же, напротивъ, разсмотрѣніе этого содержанія только затрудняется послѣднею: отдѣльныя научныя представленія, напр., ясно понимаются только тогда, когда имъ идетъ на встрѣчу ясное созерцаніе всѣхъ относящихся пунктовъ, между которыми они выражаютъ какія либо отношенія, или сродныхъ понятій, между которыми они должны найти свое систематическое мѣсто; наоборотъ, сравненіе двухъ чувственныхъ впечатлѣній, напр., высоты различныхъ тоновъ, не нуждается ни въ чемъ подобномъ, но требуетъ, напротивъ, возможно большей изоляціи отъ всякаго иного теченія представленій, могущаго замутить чистоту ощущенія [2]). — Что касается вниманія *непроизвольнаго*, то оно зависитъ отъ разныхъ причинъ: прежде всего, отъ силы представленія, а эта сила, какъ мы видѣли, заключается въ связи представленія съ чувствованіемъ, выражающимъ его интересъ [3]), которымъ вниманіе отчасти пробуждается и приковывается, отчасти же отклоняется и разсѣевается [4]). Относительно же другихъ условій непроизвольнаго вниманія въ свое время

[1]) 2 Mt. 539—40; ps. 30—31; ср. KS. II. 102—4.
[2]) Ps. 506. [3]) См. выше, стр. 291—3. [4]) 2 Mt. 540—41.

уже было сказано въ § 13 (О представленіи и ходѣ представленій [1]).

б) **Врожденная душѣ закономѣрность, которою регулируется дѣятельность соотношенія.** Весь процессъ соотносительнаго знанія представляетъ собою собственно не что иное, какъ рядъ различныхъ степеней вниманія, поскольку сознаніе наше можетъ быть обращено или только на самое содержаніе и собственную природу представленія, или же на его связи съ другими, или же, наконецъ, на его цѣнность и значеніе для всей нашей жизни въ цѣломъ [2]). При этомъ, въ дѣятельности души проявляется особая присущая ей *закономѣрность*. Взглядъ, защищаемый нашимъ философомъ противъ Гербарта, содержитъ не только то положеніе, что всякое знаніе и воспріятіе состоитъ въ нѣкоторой, изъ самой души исходящей и по существу единой и внутренно связной, дѣятельности,—но и ту столь же отстаиваемую Лотце мысль, что эта дѣятельность, въ силу своей особенной природы, простирается не на безграничное и не на всякое любое многоразличіе объектовъ, переходя произвольно отъ одного къ другому, но въ своихъ движеніяхъ слѣдуетъ извѣстнымъ врожденнымъ законамъ, къ каковымъ, конечно, какъ и ко всѣмъ законамъ, точки ихъ примѣненія, т. е. содержаніе отдѣльныхъ представленій, которыхъ они касаются, прибавляютъ подчиненныя правила и побочныя условія, опредѣляющія направленіе этихъ движеній въ частностяхъ [3]).

Попытки показать, будто бы не только все наше знаніе, но и самыя начала нашей мысли происходятъ изъ одного только механизма непосредственнаго акта представленія, разнообразны. Однако, въ какихъ бы тонко соразмѣренныхъ отношеніяхъ ни находились между собою наши представленія, весь внутренній распорядокъ ихъ никогда самъ собою не породилъ бы мысли о необходимой связи между ними, если бы природа духа съ своей стороны не требовала таковой. Никогда и самое точное знаніе механическихъ взаимодѣй-

[1]) См. выше, стр. 304—6. [2]) ps. 31.
[3]) KS. II, 104. Ср. M. I, 223—4.

ствій между отдѣльными представленіями не приведетъ къ разъясненію того, какъ появляются въ нашемъ духѣ самыя общія предположенія о связи всѣхъ вещей, если мы не признаемъ, что стремленіе порождать ихъ заключено уже изначала въ его природѣ. Въ томъ и состоитъ истинное единство духа, отличающее его, какъ духъ, отъ единства всякаго другого существа, что онъ не только сводитъ свои различныя состоянія въ механизмъ взаимодѣйствія между собою, но, сверхъ того, своею соотносящею дѣятельностью, обнаруживаемою въ способахъ познанія, стремится объяснить разнообразіе впечатлѣній въ смыслѣ нѣкотораго связнаго цѣлаго и превратить въ такой образъ міра, во внутренней связности котораго онъ находитъ отраженіе своего собственнаго единства [1]).

Но, отвергая мысль о возможности механическаго происхожденія началъ, лежащихъ въ основѣ нашего знанія, и признавая ихъ врожденность, Лотце далекъ и отъ того, чтобы и мысль объ этой послѣдней утверждать во всей крайности: неудобное имя врожденныхъ идей, говоритъ онъ, не должно соблазнять насъ къ тому, чтобы принципы нашего знанія или тѣ понятія, которыми обыкновенно ихъ кратко обозначаютъ,—т. е. представленія пространства, времени, вещи, причины и другихъ, можетъ быть, равноцѣнныхъ имъ, считать первоначально-сознательнымъ достояніемъ духа. Если они не могутъ быть выведены изъ опыта, то, съ другой стороны, не могутъ сознаваться и безъ опыта. Какъ искра не появится изъ камня, прежде чѣмъ ее высѣчетъ сталь, такъ и эти понятія не предносятся сознанію прежде всѣхъ впечатлѣній опыта въ готовомъ видѣ и не составляютъ въ своей обособленности предмета его разсмотрѣнія, подобно тому, напр., какъ мы можемъ разсматривать орудіе предъ его употребленіемъ. Даже и въ позднѣйшей, уже обогащенной опытомъ, нашей жизни они рѣдко въ такомъ видѣ выступаютъ предъ нашимъ вниманіемъ: въ насъ существуетъ только безсознательный навыкъ

[1]) M. I, 255—6.

дѣйствовать по нимъ и руководиться ими въ познаніи вещей; но нужно преднамѣренное размышленіе, чтобы эти понятія, бывшія долго уже незамѣтными пружинами нашихъ сужденій, сами сдѣлались предметомъ нашего представленія. Итакъ, ни въ какомъ другомъ смыслѣ они не врождены намъ, какъ только въ томъ, что, во первыхъ, въ первоначальной природѣ духа лежитъ стремленіе, понуждающее его, подъ воздѣйствіемъ опыта, неизбѣжно вырабатывать эти именно способы усвояющаго познанія, и во, вторыхъ, что одинъ только опытъ, однако, не даетъ намъ ихъ въ готовомъ видѣ: онъ даетъ духу только поводъ вспомнить о томъ, что врожденно его природѣ, и развить это врожденное [1]).

в) **Способы объединяющаго и соотносящаго знанія.** Эти способы различны, но они, по Лотце, какъ уже было отчасти отмѣчено, располагаются въ извѣстной постепенности, причемъ низшіе стоятъ во внутренней зависимости отъ высшихъ.

Выражаясь языкомъ Гербарта, Лотце находитъ возможнымъ представить эту постепенность слѣдующимъ образомъ. Душа, возбужденная внѣшними чувственными впечатлѣніями r [1], какъ возбужденіями перваго порядка, образуетъ простыя ощущенія, съ которыми, можетъ быть, связаны простѣйшія чувства удовольствія и неудовольствія. Различныя отношенія какъ одновременнаго разнообразія, такъ и временной послѣдовательности, установившіяся между ощущеніями или ихъ воспоминаемыми образами, образуютъ новое возбужденіе—уже второй стадіи—r [2], на которыя душа отвѣчаетъ новыми реакціями новаго рода. Къ такимъ реакціямъ относятся: пространственное созерцаніе, охватывающее нѣкоторое одновременное многообразіе, представленіе временной смѣны, которое не дано еще въ самомъ фактѣ смѣны, и вышеупомянутыя представленія качественнаго сходства или несходства, количественнаго различія и равенства, которыми измѣряются существующія отношенія между различными содержаніями представленій [2]). Различіе между этой новой реакціей и второй стадіей выясняется уже изъ разсмотрѣнія про-

[1]) M. I, 255; 256; KS. I, 238—9; III, 523—4; ср. выше 114.
[2]) 2 Mt. 537.

странственныхъ и временныхъ созерцаній. Вторичная стадія, которую представляетъ собою механизмъ ассоціаціи и репродукціи съ его законами, создаетъ сама по себѣ только отношенія между отдѣльными актами представляющей дѣятельности и только упорядочиваетъ собственно матеріалъ для послѣдующаго возможнаго созерцанія; но въ ней не виденъ еще тотъ наблюдающій взоръ, который воспринимаетъ и объясняетъ этотъ порядокъ. Такой взоръ духовнаго глаза встрѣчается намъ впервые именно на дальнѣйшей уже ступени — въ тѣхъ *созерцаніяхъ времени и пространства*, въ которыхъ объединяющая и соотносящая дѣятельность духа располагаетъ взаимныя отношенія впечатлѣній, какъ бы переводя эти отношенія на особый новый языкъ [1]).

Можетъ, конечно, казаться, будто бы каждый временно протекающій рядъ впечатлѣній уже въ силу того, что онъ протекаетъ, долженъ самъ собою являться въ видѣ временной послѣдовательности; равнымъ образомъ, и пространственный распорядокъ разнообразнаго долженъ бы нуждаться, повидимому, только въ констатированіи его какъ даннаго, а не въ какой-либо особой дѣятельности духа, которая измѣняла бы это данное, или изъ себя самой уже производила бы тѣ формы, въ какихъ оно ему явится. Однако въ дѣйствительности дѣло обстоитъ иначе. Поскольку рядъ впечатлѣній протекаетъ въ насъ во времени, постольку именно онъ уже никогда не представляетъ въ нашемъ сознаніи чего-то цѣлаго, онъ даже не существуетъ въ немъ какъ упорядоченное во времени разнообразіе: прохожденіе его и его внутреннее расчлененіе въ этомъ прохожденіи мы узнаемъ только тогда, если въ недѣлимомъ актѣ знанія мы уже охватываемъ прошедшія и настоящія звенья этой цѣпи и сразу обозрѣваемъ ихъ взаимныя отношенія. Отсюда, если наши внутреннія состоянія дѣйствительно протекаютъ во временномъ порядкѣ, то эти дѣйствительныя временныя отношенія нашихъ впечатлѣній служатъ только условіями, которыя вынуждаютъ нашу душу—путемъ новой и особенной реакціи произвести изъ себя самой и *созерцаніе* времени и которыя, вмѣстѣ съ тѣмъ, даютъ ей возможность—въ этомъ созерцаемомъ времени указать каждому отдѣльному впечатлѣнію приличествующее мѣсто [1]).

[1]) M. I, 257, ср. 2 Mi. 537—8.

Что здѣсь намъ кажется болѣе труднымъ, то яснѣе будетъ на другомъ примѣрѣ—пространства. Вѣдь пространственнаго протяженія, величины и положенія намъ не вздумается же прилагать нашимъ внутреннимъ впечатлѣніямъ отъ вещей: какъ бы ни было велико пространственно представляемое содержаніе, представленіе о немъ не распространяется, однако, въ нашей душѣ съ такимъ же пространственнымъ протяженіемъ; всѣ впечатлѣнія отъ внѣшняго міра существуютъ въ нашемъ духѣ другъ при другѣ также безпространственно, какъ одновременные тоны музыки, и всѣ взаимныя отношенія между ними суть не отношенія мѣста, направленія и протяженія, но подобны тѣмъ отношеніямъ постепеннаго сродства, какія мы наблюдаемъ въ тонахъ. Изъ этого міра безпространственныхъ впечатлѣній душа образуетъ созерцаніе пространственнаго міра не потому, чтобы внѣшнее было пространственно, но потому, что пространство—слово ея собственнаго языка, на которое она переводитъ безпространственныя возбужденія, получаемыя ею извнѣ. Итакъ, и то и другое—и время и пространство, временныя и пространственныя отношенія впечатлѣній, не есть нѣчто готовое, что наша познающая дѣятельность находила бы и подбирала бы на своемъ пути: и то и другое производитъ она сама. Конечно, можетъ быть, внѣшній міръ и самъ по себѣ существуетъ въ пространствѣ, можетъ быть, явленія дѣйствительно протекаютъ во времени, и тогда наше сознаніе, говоря на своемъ собственномъ языкѣ, вмѣстѣ съ тѣмъ попадаетъ и на языкъ самыхъ вещей, но дѣятельность его чрезъ то не дѣлается иною и менѣе своеобразною [2]).

Разсматриваемая стадія, лежащая въ основѣ нашего чувственнаго міропониманія, представляетъ собою уже на-

[1]) M. I, 257—8. [2]) M. I, 258—9; ср. KS. II. 62.

чальную ступень соотносящаго знанія. Послѣднее простирается на всѣ стороны и чувственнаго нашего міропониманія, которое никогда въ дѣйствительности не ограничивается представленіемъ только пространственнаго подлѣположенія и временной послѣдовательности; и чувственный образъ міра всюду проникнуть мыслью о постепенно расчлененной *внутренней* зависимости, безъ которой наглядный міропорядокъ былъ бы для насъ непонятенъ: въ него вносятся сознаніемъ такія черты, которыя непосредственно въ немъ не даны, и вытекаютъ только изъ предположенія о той неодинаковой внутренней сопринадлежности, въ силу которой иногда болѣе отдаленное тѣснѣе связывается, чѣмъ болѣе близкое. Конечно, къ этому новому порядку—по смыслу и по значенію, въ который мы ставимъ чувственно воспринимаемое, насъ отчасти приводитъ и механизмъ нашихъ ассоціацій, такъ какъ продолжительность хода представленій постепенно сама собою устраняетъ эту случайность сочетанія, поскольку новыя воспріятія противорѣчатъ старымъ или подтверждаютъ ихъ, чрезъ что неизбѣжно разнородное раздѣляется, а сродное связывается; а кромѣ того, коррективомъ здѣсь является и самый ходъ вещей. Однако одинъ только механизмъ самъ по себѣ не можетъ этого дѣла довершить, и роль его—только подготовительная для высшей стадіи—стадіи *мысли*: удерживая прежнія воспріятія и опять воспроизводя ихъ, онъ постепенно подготовляетъ матеріалъ для связнаго опыта, дѣйствительное осуществленіе котораго происходитъ только привходящею сюда дѣятельностью мысли. Механизмъ самъ по себѣ—не *мыслъ* и не выполняетъ задачъ, которыя мы ставимъ этой послѣдней [1]).

Отъ механизма *мыслъ* отличается тѣмъ, что она активно и критически относится къ познаваемому матеріалу, внося въ него распорядокъ по внутреннему смыслу. Внѣшнее воспріятіе представляетъ нашему сознанію въ пространственной и временной связи весьма многое, что не связано никакимъ общимъ смысломъ, но, будучи чуждо другъ другу

[1]) M. I, 259—60, 261; ср. II, 240—42.

обязано своимъ мгновеннымъ сосуществованіемъ только особому случаю. Воспоминаніе вѣрно и безпристрастно повторяетъ то, что дается ему воспріятіемъ: оно воспроизводитъ безсвязное съ такою же точностью, какъ и внутренно сродное. Но духъ нашъ не удовлетворяется тѣмъ, чтобы пассивно воспринимать навязываемыя ему механизмомъ воспріятія и воспоминанія правильныя и неправильныя связи представленій: мысль его приступаетъ ко всему этому матеріалу самодѣятельно и критически [1]). Она уничтожаетъ случайныя ассоціаціи представленій, а сопринадлежныя среди нихъ не оставляетъ въ прежнемъ состояніи, но воспроизводитъ въ новыхъ формахъ, въ которыхъ выражается вмѣстѣ съ тѣмъ правомѣрность ихъ сочетанія [2]); какъ дѣятельность постоянно критическая, она стремится каждое изъ этихъ сочетаній свести къ правоосновамъ, которыя обусловливаютъ связь связываемаго и сосуществующее показываютъ сопринадлежнымъ [3]), т. е. къ понятіямъ, которыя выражаютъ заключающуюся въ содержаніи представленій объективную необходимость ихъ сочетанія [4]). Если и животное правильно сознаетъ содержаніе своего представленія, когда съ образомъ тяжести, какую хотятъ на него взвалить, соединяетъ предчувствіе болѣзненнаго давленія, то человѣческое сужденіе, что тяжесть давитъ, ничего не прибавляетъ къ этому содержанію, но поскольку оно дѣлаетъ тяжесть субъектомъ, отъ котораго идетъ давленіе, оно оправдываетъ уже связь обоихъ представленій самою природою ихъ содержанія, какъ связь между причиною и дѣйствіемъ, и изъясняетъ фактическое только соединеніе обоихъ въ нашемъ сознаніи, имѣющимъ объективное значеніе закономъ, который предписываетъ имъ сосуществованіе. Итакъ, если механизмъ представленій и помогаетъ мысли, поскольку онъ не только доставляетъ ей содержаніе, но до нѣкоторой степени и просѣиваетъ сопринадлежное отъ случайно связаннаго, тѣмъ не менѣе только одна наша мысль осуществляетъ на этомъ

[1]) M. I, 261. [2]) M. II, 241. [3]) M. I. 261; ср. 2 Lg. 4—9.
[4]) KS. II, 131.

содержаніи ту постоянную критику, благодаря которой предположенія, которыхъ мы держимся касательно необходимой связи всѣхъ вещей и явленій, внѣдряются уже въ воспріятія послѣднихъ, и чисто конкретный образъ, который рисуется намъ чувственностью и психическимъ механизмомъ, оживляется познаніемъ внутреннихъ связей, скрѣпляющихъ его отдѣльные пункты [1]).

Мысль наша есть критика, которая стремится найти оправданіе для данныхъ воспріятіемъ связей между представленіями—тѣмъ, что сводитъ послѣднія къ понятіямъ, которыя выражаютъ заключающуюся въ содержаніи представленій объективную необходимость такихъ связей [2]). Что же нужно разумѣть вообще подъ именемъ *понятія?* Въ душѣ не только сохраняются въ своей особенности сходныя представленія, часто воспроизводимыя, но наряду съ ними, создаются, вмѣстѣ съ тѣмъ, болѣе общіе и неопредѣленные образы, въ которыхъ объединяется то, что есть однороднаго въ отдѣльныхъ представленіяхъ, и сглаживаются ихъ различія. Но одно только присутствіе этихъ образовъ, которое производится механическимъ ходомъ представленій самимъ по себѣ, еще нельзя ставить наравнѣ съ понятіемъ, въ формѣ котораго мысль сводитъ то же самое разнообразіе на однородное ему *общее* [3]). Здѣсь, прежде всего, Лотце считаетъ нужнымъ разъяснить одно недоразумѣніе. Процессъ образованія общихъ понятій иногда представляютъ такъ, будто бы отдѣльныя представленія, сглаживаясь въ своихъ различіяхъ при произведеніи общаго, уже изчезаютъ, и остается только это общее. Нужно представлять дѣло иначе: отдѣльныя представленія, напротивъ, продолжаютъ существовать, и не изъ нихъ, но при нихъ порождается общее; оно не могло бы даже и сознаваться какъ общее, имѣющее для нихъ значеніе, если бы эти отдѣльныя представленія изчезли, и осталось бы только это ихъ порожденіе [4]). А затѣмъ, необходимо различать общее понятіе и общее представленіе. Разница въ томъ, что въ понятіи всегда соприсутствуетъ заднія мысль о *законодательномъ правилѣ*, въ силу котораго отдѣльныя черты общаго являются не только какъ фактическое соединеніе, повторяющееся во многихъ частностяхъ, но какъ сопринадлежное цѣлое, которое ручательство своей связи имѣетъ въ недѣлимомъ смыслѣ того существа, котораго они служатъ образомъ. При этомъ мало имѣетъ значенія, насколько развито наше знаніе объ основѣ и значеніи этой сопринадлежности: разъ мы ее чувствуемъ, разъ сумму объединенныхъ признаковъ, доставляемыхъ намъ ходомъ представленій, мы превращаемъ въ мысль о цѣломъ,— это уже достаточно отдѣляетъ представленіе образа отъ его пониманія. И такое превращеніе совершается даже самымъ малоопытнымъ мышленіемъ, когда оно произноситъ какое-нибудь имя [1]): имя понятія всегда есть только выраженіе правила, по которому мы обязаны соединять другъ съ другомъ уже мыслимые общими пункты соотношенія. Выполнить же это требованіе, предъявляемое нами къ самимъ себѣ, мы можемъ только тогда, когда дозволимъ нашей фантазіи представить какой-нибудь отдѣльный примѣръ, удовлетворяющій этому правилу, сопровождая, при этомъ, созерцаніе его тою заднею мыслью, что не только онъ единственно и исключительно, но и многіе другіе примѣры вмѣстѣ съ нимъ, имѣютъ тоже самое право—служить созерцаемымъ символомъ того, что само по себѣ не созерцаемо [2]).

Своеобразно отличаетъ себя мысль отъ ассоціативнаго сцѣпленія представленій и въ функціи *сужденія*. Теченіе воспріятій часто показываетъ намъ связанными два впечатлѣнія, которыя появившееся вскорѣ новое ощущеніе представляетъ намъ уже разрозненными, тогда какъ третье опять подтверждаетъ ихъ прежнее соединеніе. Если мы не имѣемъ никакого основанія въ первомъ воспріятіи раздѣлять связанное и принимаемъ его прямо какъ примыкающее другу къ другу, то въ послѣднемъ, возобновленномъ воспрія-

[1]) M. II, 242. [2]) KS. II, 131. [3]) M. I, 261—2.
[4]) 2 Mt. 538.

[1]) M. I, 262; ср. 2 Lg. 36—7; 344. [2]) 2 Mt. 539.

тіи, напротивъ, этой связи противостоитъ воспоминаніе о промежуточномъ наблюденіи ихъ раздѣльности, и оба впечатлѣнія уже не такъ просто связываются другъ съ другомъ, какъ это дано въ первомъ созерцаніи, а сопровождаются заднею мыслью объ ихъ возможномъ раздѣленіи и потому мыслятся какъ два сами по себѣ отдѣльные элементы. Если мы видимъ сначала дерево, покрытое листьями, а потомъ тоже дерево, лишенное листьевъ, то, когда увидимъ въ третій разъ его опять покрытымъ листьями, мы уже не представляемъ его въ видѣ единаго образа, всѣ части котораго нераздѣльно связаны, а уже раздѣляемъ въ своемъ сознаніи представленіе о стволѣ, какъ постоянной его формѣ, и о листьяхъ, какъ объ его измѣнчивыхъ, преходящихъ частяхъ. Вотъ такія-то раздѣленія и связи представленій и суть то, что, мысля, мы выражаемъ въ формѣ сужденій. Но въ сужденіи мы хотимъ сказать болѣе того, чѣмъ они сами въ себѣ содержатъ [1]). Сужденіе связываетъ два понятія не потому, что ходъ воспоминаній выноситъ ихъ вмѣстѣ, подобно тонамъ музыки, но, противопоставляя ихъ какъ субъектъ и предикатъ, оно оправдываетъ ихъ соединеніе тѣмъ, что на одно смотритъ какъ на субстанцію, а другому отводитъ мѣсто свойства [2]). Поскольку мы говоримъ о деревѣ, что оно зелено, мы понимаемъ его подъ формою самостоятельной вещи, съ которой цвѣтъ связанъ, какъ нѣчто измѣнчивое и отъ нея зависящее, такимъ же образомъ, какимъ вообще свойства присущи ихъ носителямъ. Это примышляемое отношеніе между вещью и свойствомъ и есть основаніе, къ каковому мы сводимъ то особенное сочетаніе нашихъ представленій, которое столько же раздѣляетъ, сколько объединяетъ связанное: въ природѣ того внутренняго отношенія, которымъ вообще субстанція связывается съ ея аттрибутами, лежитъ необходимость, сопрягающая и здѣсь содержаніе представленій въ этой особой формѣ. Тоже самое происходитъ, когда въ нашемъ воспріятіи, вслѣдъ за созерцаніемъ движенія приближающагося къ намъ тѣла, наступаетъ боль отъ его толчка. Въ нашемъ

[1]) M. I, 262—3. [2]) KS. II, 131; ср. 2 Lg. 55–6.

воспоминаніи ассоціировались оба впечатлѣнія, но сужденіе, что насъ толкнуло тѣло, содержитъ больше, чѣмъ простое повтореніе того факта, что оба впечатлѣнія обыкновенно въ насъ слѣдовали другъ за другомъ: поскольку сужденіе обозначаетъ тѣло какъ дѣятельную причину, а толчокъ какъ дѣйствіе, оно сводитъ сосуществованіе и этихъ представленій, оправдывая его, на внутреннюю основу ихъ сопринадлежности, на каузальную связь, общее господство которой надъ всѣми явленіями составляетъ одно изъ первоначальныхъ предположеній нашего духа о связи міра вообще [1]).

Наконецъ, и въ функціи *умозаключенія* мысль также стремится обосновать ассоціативную связь чувственнаго познанія подведеніемъ даннаго случая подъ общій законъ [2]). Изъ частаго повторенія такого воспріятія, въ которомъ одно явленіе слѣдуетъ за другимъ, образуется привычка воспоминанія—при наступленіи одного изъ нихъ ожидать возвращенія и другого. Такія ожиданія, надежды или опасенія насчетъ будущаго—простые результаты механическаго хода представленій—господствуютъ всюду въ нашей повседневной жизни, и въ большей части своихъ поступковъ мы, безъ сомнѣнія, руководимся этими непосредственными связями представленій, безъ дальнѣйшаго размышленія объ ихъ происхожденіи, подобно тому, какъ обыкновенно это предполагается и о душѣ животныхъ, которой мы приписываемъ только механизмъ, а не высшую дѣятельность мысли. И дѣйствительно, указанныя ожиданія животному для практическихъ цѣлей его жизни служатъ ту же самую службу, какой оно могло бы ожидать и отъ мыслящаго повторенія того же самого содержанія—въ формѣ умозаключенія. И однако въ умозаключеніи совсѣмъ иная духовная работа, чѣмъ въ томъ инстинктивномъ ожиданіи: принимая возобновленное воспріятіе за исходный пунктъ предвѣдѣнія, мы оправдываемъ въ умозаключеніи сосуществованіе ожидаемаго съ воспринятымъ мыслью о томъ всеобщемъ законѣ, въ силу котораго оба они сопринадлежны другъ другу.

[1]) M. I, 263; KS. III, 246. [2]) KS. II, 132; KS. III, 246.

Такимъ образомъ и здѣсь также мы или сводимъ фактъ соединенія къ основѣ, которая, заключаясь въ собственной природѣ вещи, дѣлаетъ его необходимымъ, или же убѣждаемся, что оба члена не сопрягаются никакимъ существеннымъ внутреннимъ отношеніемъ, и что ожиданіе это есть одинъ изъ многихъ обмановъ, къ которымъ приводитъ насъ механизмъ хода представленій, сцѣпляя другъ съ другомъ разнообразныя впечатлѣнія не по сродству ихъ содержанія, а по случайности ихъ одновременнаго вступленія въ наше сознаніе [1]).

Какъ уже было отмѣчено выше, низшія стадіи нашего познанія стоятъ въ зависимости отъ высшихъ и отражаютъ въ себѣ регулирующее вліяніе послѣднихъ. Результатами пересматривающей, критической дѣятельности духа всюду уже проникнуто наше чувственное міропониманіе: нигдѣ оно не бываетъ чисто чувственнымъ, но вездѣ является вмѣстѣ съ тѣмъ и разсудочнымъ. Никогда явленія не предносятся намъ какъ простые образы: мы думаемъ, что видимъ вмѣстѣ съ ними и вещи, единство и самостоятельность которыхъ связываетъ эти явленія въ сопринадлежное цѣлое, какъ свойства; никогда въ наблюденіи надъ событіемъ ближайшее состояніе не наступаетъ для насъ только на мѣсто прежняго, но мы думаемъ вмѣстѣ съ тѣмъ наблюдать и причинную связь, сочетающую оба постоянствомъ ихъ внутренняго соединенія; гдѣ, наконецъ, большія группы событій слѣдуютъ другъ за другомъ, тамъ въ ихъ порядкѣ, намъ кажется, прямо очевидна сила всепроникающей законности, которая опредѣляетъ для каждаго основанія ея слѣдствіе, для каждой причины величину и родъ ея дѣйствія. Но, конечно, это общее стремленіе разсудка понять чувственно воспринимаемый міръ какъ нѣкоторое внутренно-связное цѣлое достигаетъ своего удовлетворенія только съ помощью опыта: человѣческое развитіе не лежитъ въ насъ въ готовомъ видѣ, и даже то, что присуще намъ въ видѣ прирожденнаго задатка, только благодаря тому и выполняетъ

[1]) M. I, 263—4; ср. 2 Lg. 124, 126.

свою задачу, что сила его возрастаетъ отъ примѣненія, такъ какъ каждое пріобрѣтенное познаніе усиливаетъ способность духа къ дальнѣйшему расширенію этого познанія [1]).

Сверхъ воспринимающей чувственности и соотносящаго разсудка, широко распространенный взглядъ думаетъ найти въ человѣческомъ духѣ еще высшее познавательное стремленіе—дѣятельность *разума*, который, направляясь къ единству нашего міропониманія, имѣетъ въ виду привести къ завершенію опытъ. Какія бы сомнѣнія ни возбуждались относительно подчиненія разуму разсудка, съ навыками котораго требованія этой новой и высшей способности, повидимому, даже вступаютъ въ столкновеніе,— тѣмъ не менѣе имя разума дѣйствительно выражаетъ новую и особую форму соотносящаго мышленія, значеніе которой въ дѣйствительной жизни духа столь велико и столь несомнѣнно, что выдѣлить эту форму изъ ряда другихъ есть всѣ основанія. Своеобразность этой способности явствуетъ изъ сопоставленія ея съ разсудкомъ. Въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, представляемомъ намъ опытомъ, разсудокъ занятъ тѣмъ, чтобы по тѣмъ законамъ связи, которые, по его предположенію, имѣютъ всеобщее и необходимое значеніе, найти ближайшій дополнительный членъ, на который указываетъ и котораго требуетъ воспріятіе: къ каждому отдѣльному проявленію свойствъ онъ ищетъ сущности, въ нихъ проявляющейся, къ каждому отдѣльному событію причины, его производящей, и дѣйствій, имъ уже самимъ обусловленныхъ, къ каждой группѣ фактовъ законъ, ими управляющій. Такъ, переходя отъ одного пункта къ другому, поскольку его побуждаютъ къ тому воспріятія, онъ и связываетъ лишь одинъ пунктъ съ другимъ порознь; но онъ не ставитъ себѣ вопроса, какой въ концѣ концовъ долженъ возникнуть цѣльный образъ міра и его общей связи, если тѣже самыя правила обсужденія будутъ примѣнены ко всѣмъ вообще дѣйствительнымъ и мыслимымъ случаямъ воспріятія и къ каждому въ отдѣльности. Разсудку, далѣе, нѣтъ дѣла до

[1]) M. I, 264—6.

того, какъ завершится гдѣ-либо рядъ причинъ, который, при постепенномъ восхожденіи, все снова и снова требуетъ причины для каждаго отдѣльнаго событія, въ какой связи въ концѣ концовъ переплетутся другъ съ другомъ безчисленныя нити закономѣрнаго соединенія, съ проницательностью имъ одна при другой усматриваемыя, и въ какомъ, наконецъ, бытіи безусловной природы имѣютъ свою опору многоразличныя условныя реальности, взаимоотношенія которыхъ оказываются подчиненными его законамъ [1]).

Если же на это возразятъ, что здѣсь допускается только мнимое раздѣленіе труда, что вопросы, отводимые на долю разума, можетъ ставить себѣ и разсудокъ, задачею котораго, а не разума, можетъ быть и отвѣтъ на нихъ, то на это Лотце считаетъ нужнымъ сказать, что дѣйствительно обѣ эти способности исходятъ изъ одного и того же стремленія къ объединенію многоразличнаго, но руководящая мысль, которой при этомъ слѣдуетъ разумъ, увѣренность, что совокупность дѣйствительности можетъ имѣть существованіе только какъ совершенное единство и цѣлостность, не есть тотъ же самый принципъ, по которому разсудокъ изслѣдуетъ только форму связи между каждыми двумя членами, ничего не рѣшая относительно той всеобщей формы, которая выйдетъ изъ соединенія всѣхъ. Подобно тому, какъ архитектурный стиль, который мы выбираемъ при постройкѣ, опредѣляетъ образъ сцѣпленія каждаго звена зданія съ каждымъ другимъ, но оставляетъ совершенно неопредѣленною окончательную форму зданія, коего планъ предначертывается, напротивъ, только тою цѣлью, которой оно посвящено, такъ и принципы разсудка показываютъ намъ, правда, стиль мірозданія, но отнюдь не форму того очертанія, которое присуще ему, какъ законченному цѣлому [2]).

Но отсюда же явствуетъ, во первыхъ, что разсудокъ по отношенію къ разуму, какъ дальнѣйшей и самой высшей стадіи соотносящаго знанія, стоитъ въ такомъ же подчиненномъ отношеніи, въ какомъ и къ нему самому стоятъ

[1]) M. I, 266—7. [2]) M. I, 267 ср. выше стр. 138—9.

низшія стадіи знанія: на ясные и неопровержимые принципы разсудка нужно смотрѣть какъ на вытекающіе изъ глубины разума единственные способы, какими, съ нашей человѣческой точки зрѣнія, удается осуществить то, въ чемъ заключается собственный смыслъ и цѣль разума, т. е. сведеніе дѣйствительности къ единству внутренно связнаго цѣлаго [1]); во вторыхъ, что чрезъ посредство разсудка къ высшей объединяющей функціи разума, какъ къ своему глубочайшему корню, сводятся и низшія стадіи соотносящаго знанія.

Б) Образованіе пространственныхъ представленій.

а) **Проблема и различные пути къ ея рѣшенію.** Всѣ элементы духовной жизни—ощущенія, чувствованія, движенія получаютъ свою цѣнность для психическаго развитія уже благодаря той связи, при которой они или непосредственно объединяются въ нѣкоторое цѣлостное пространственное міровоззрѣніе или же, по крайней мѣрѣ, относятся къ отдѣльнымъ пунктамъ такого мірового образа, установка котораго большею частью принадлежитъ глазу и осязанію. Вопросовъ, которые напрашиваются касательно происхожденія и образованія пространственныхъ созерцаній, много, и только на немногіе изъ нихъ легко отвѣтить: ни въ какой другой области различные опыты объясненія не представляютъ столько необоснованныхъ и невозможныхъ предположеній, столько смѣшеній искомаго и даннаго. Предлагая свой опытъ объясненія, самъ Лотце не питаетъ „большой надежды измѣнить это положеніе вещей для будущаго“ [2]). Но если гдѣ, то именно въ этой области изслѣдованій за нимъ признается даже такими его противниками, какъ Гартманъ [3]), большая научная заслуга: его оригинальная „теорія мѣстныхъ знаковъ“, если „не всѣми раздѣляется, то однако въ своемъ значеніи единогласно признается и, наконецъ, оправдывается дальнѣйшимъ восполненіемъ ея у Вундта“ [4]).

[1]) M. I, 276; ср. 2 Lg. 184—5. [2]) Ps. 325—6.
[3]) Hartmann, 5. [4]) Baerwald, 48.

Приступая къ разъясненію данной проблемы, Лотце сначала раздѣляетъ два вопроса, часто смѣшиваемые: первый, который прежде всего подлежитъ разрѣшенію, относится къ возникновенію пространственныхъ представленій о нашемъ собственномъ тѣлѣ и о внѣшнемъ мірѣ, поскольку оба они представляютъ геометрически упорядоченный образъ, сложенный изъ различныхъ отдѣльныхъ пунктовъ, относительное положеніе которыхъ и отдаленность воспринимается и измѣряется по ихъ величинѣ; совсѣмъ нужно отдѣлить отъ этого другой вопросъ,—о томъ, почему мы вынуждаемся въ этомъ геометрическомъ образѣ проводить тѣ пограничныя линіи, которыя отдѣляютъ часть его, какъ міръ внѣшній, отъ насъ, какъ созерцающаго субъекта,— и этотъ вопросъ, по плану Лотце, можетъ быть разрѣшаемъ только въ непосредственной связи съ ученіемъ о происхожденіи самосознанія [1]).

Пространственное воспріятіе внѣшняго міра, по непосредственному впечатлѣнію, представляется намъ въ видѣ дара, достающагося безъ всякихъ усилій. Однако нѣкоторые опыты скоро напоминаютъ намъ о томъ, что, какъ вещи дѣлаются объектами нашего воспріятія не чрезъ простое существованіе, а только чрезъ свое дѣйствіе на насъ, такъ и пространственныя отношенія между ними могутъ дойти до нашего знанія не въ силу простого своего существованія, а только въ силу координаціи производимыхъ на субъекта дѣйствій, которыми опредѣляется относительное положеніе предметовъ, какъ исходныхъ пунктовъ этихъ дѣйствій [2]). Но если заблужденіе, будто бы существованіе объектовъ и ихъ пространственныхъ отношеній уже само по себѣ достаточно для объясненія ихъ воспріятія, въ крайней его формѣ можно считать отвергнутымъ въ наукѣ, то тѣмъ чаще повторяется оно въ формѣ болѣе тонкой. Указываютъ на то, что объекты существуютъ не только въ извѣстныхъ относительныхъ положеніяхъ въ пространствѣ, но что они, соотвѣтственно этимъ пространственнымъ

[1]) Ps. 326. [2]) 2 Mt. 544; Ps. 327, 330; ps. 32.

отношеніямъ, дѣйствуютъ и на наши органы чувствъ. Если пространственное положеніе пунктовъ объекта есть само по себѣ для насъ безразличный фактъ внѣшняго міра, то образъ, напр., на сѣтчаткѣ глаза есть уже помѣщенная въ соотвѣтствующую пространственную форму сумма *живыхъ аффекцій* нашихъ собственныхъ нервовъ: упорядоченное пространственное положеніе отдѣльныхъ аффицированныхъ нервныхъ пунктовъ или волоконъ, повидимому, содержитъ въ себѣ столь же необходимое условіе къ тому, чтобы душа также и въ своихъ ощущеніяхъ воспроизводила соотвѣтствующую форму пространственной ассоціаціи. Предразсудокъ этотъ, будто бы форма, въ которой пространственно, одно рядомъ съ другимъ, протекаетъ извѣстное число одновременныхъ *возбужденій* въ нервной системѣ, непосредственно содержитъ основу для подобнаго же пространственнаго расположенія *ощущеній*, представляетъ заблужденіе, которое, повторяясь въ самыхъ разнообразныхъ видахъ, всюду вредитъ объясненію чувственнаго міропониманія. Естественно, если Лотце выступаетъ въ борьбу и съ нимъ, какъ и съ другими полуматеріалистическаго характера попытками выводить ощущенія всецѣло изъ нервныхъ возбужденій. Прежде всего, указываетъ онъ, въ данномъ случаѣ мало помогаетъ то обстоятельство, что здѣсь предполагается непосредственное вступленіе въ сознаніе со всѣми ихъ пространственными признаками уже не объективныхъ образовъ, которые отдѣляются отъ вещей, а субъективныхъ образовъ возбужденія [1]). Что выигрывается такимъ предположеніемъ? Выясняетъ ли оно намъ, какъ достигаетъ душа познанія того факта, что въ данный моментъ раздражены, напр., тѣ три центральные нервные пункта, которые лежатъ по угламъ треугольника или на прямой линіи? Даже если допустить, что душа сама или ея сознаніе представляетъ собою нѣкоторое протяженное пространство, въ которомъ могли бы продолжаться эти нервныя возбужденія съ удержаніемъ ихъ направленія и порядка, то и въ такомъ случаѣ они пред-

[1]) Ps. 327—8; ср. 2 Mt. 545.

ставляли бы для души фактъ, а не воспріятіе этого факта, и пусть даже отдѣльныя возбужденія превратились бы въ сознательныя ощущенія души (хотя на самомъ дѣлѣ они могутъ служить только ихъ предварительнымъ условіемъ), то все же непостижимо было бы воспріятіе душею пространственныхъ отношеній между ними: пусть въ душѣ, мысли-мой въ видѣ пространства, лежитъ представленіе *a* лѣвѣе представленія *b*, — фактъ этотъ, однако, не равнозначенъ съ знаніемъ о немъ. Всегда опять возникаетъ вопросъ: какъ протяженная сама по себѣ душа доходитъ до различенія пространственныхъ пунктовъ своего собственнаго существа, которые въ опредѣленный моментъ служатъ мѣстами ея раздраженія и какъ образуетъ она взглядъ на пространственную линію или разстояніе, отдѣляющее оба пункта другъ отъ друга? Такая задача можетъ быть разрѣшена только объединяющимъ, соотносящимъ и сравнивающимъ сознаніемъ, а послѣднее есть всегда только непротяженная, интенсивная и единая дѣятельность. Въ это непространственное сознаніе и должны въ концѣ концовъ перейти впечатлѣнія, почему и нужно обратиться къ гипотезѣ о душѣ, какъ существѣ сверхчувственномъ [1]).

Но въ такомъ случаѣ разсматриваемое предположеніе нервныхъ аффекцій не достигаетъ своей цѣли по другой причинѣ. Допустимъ,—въ угоду тѣмъ, которые хотятъ связать душу съ пространственными опредѣленіями, что душа можетъ быть представляема въ видѣ недѣлимаго пункта (образъ—самопротиворѣчивый). Само собою понятно, что всѣ тѣ геометрическія отношенія, которыя существуютъ между чувственными раздраженіями и вызываемыми ими возбужденіями первовъ, должны въ этомъ случаѣ безслѣдно исчезнуть въ моментъ своего перехода въ душу: въ ея единствѣ эти раздраженія также не могутъ быть пространственно раздѣлены, какъ пересѣкающіеся лучи въ фокусѣ двояко-выпуклаго стекла. И если эти лучи по ту сторону фокуса въ такомъ же геометрическомъ расположеніи опять

[1]) 2 Mt. 546—7; ср. ps. 32—3.

расходятся, то въ нашемъ сознаніи нѣтъ ничего подобнаго: впечатлѣнія не расходятся отъ него въ дѣйствительное пространство, но, вмѣсто нихъ, возникаетъ представленіе о пространствѣ и о положеніи въ немъ впечатлѣній [1]). Если же, оставивъ всѣ подобныя сравненія, держаться правильнаго взгляда на душу и ея отношеніе къ тѣлесному организму, то гипотезу нервныхъ аффекцій постигаетъ неудача и потому, что геометрическія формы этихъ аффекцій, при вступленіи въ непространственную душу, не только должны разсѣяться, но и замѣниться *суммою интенсивныхъ возбужденій*, которыя также, подобно множеству звуковъ, не содержатъ никакого намека на пространственное протяженіе и положеніе [2]). Подобно такимъ одновременнымъ звукамъ аккорда, которые слышатся хотя и обособленными, однако не размѣщенными въ пространствѣ, всѣ наши ощущенія, какъ интенсивныя состоянія, отличаются другъ отъ друга только качественнымъ содержаніемъ [3]). Всюду экстенсивное превращается въ душѣ въ интенсивное, и созерцаніе дѣйствительнаго положенія внѣшнихъ объектовъ мы можемъ пріобрѣтать не на пути *воспріятія*, а на пути *воспроизведенія пространственности*: изъ этого интенсивнаго должна душа реконструировать новый внутренній пространственный міръ, въ которомъ образы внѣшнихъ объектовъ находятъ соотвѣтствующія мѣста. Проникшія въ душу впечатлѣнія извнѣ снова размѣщаются въ пространственномъ мірѣ не потому, что они тайно внѣдрили въ сознаніе скрытую пространственность, но потому, что они могли между произведенными ими интенсивными возбужденіями души поддержать отношенія, изъ которыхъ въ реконструирующей дѣятельности созерцанія долженъ былъ возродиться образъ вызывавшихъ ихъ объектовъ [4]). Такимъ образомъ, мы должны предположить въ душѣ способность и необходимость данное безпространственное разнообразіе впечатлѣній представлять въ пространственныхъ формахъ [5]).

[1]) 2 Mt. 547; ps. 33. [2]) Ps. 328. [3]) 2 Mt. 548; ps. 34.
[4]) Ps. 328—9; 2 Mt. 548; KS. III, 519. [5]) 2 Mt. 548; Ps. 335—6; KS. II, 62.

б) **Теорія мѣстныхъ знаковъ.** Но если въ душѣ существуютъ такія способность и необходимость, то она все же будетъ нуждаться въ нѣкоторой путеводной нити, руководясь которою она могла бы найти для каждаго впечатлѣнія принадлежащее ему мѣсто—такъ, чтобы возникающій представляемый образъ былъ сходенъ съ изчезнувшимъ пространственнымъ образомъ. Самые простые факты уясняютъ намъ это требованіе. Если, напр., извѣстная совокупность вещей должна и на новомъ мѣстѣ быть размѣщена въ томъ же порядкѣ, въ какомъ она находилась на своемъ старомъ мѣстѣ, то для этого вовсе не нужно, чтобы во время перевозки сохранялся этотъ ихъ желательный распорядокъ: ихъ во время транспорта укладываютъ, какъ находятъ удобнымъ, а по окончаніи его размѣщаютъ по наклееннымъ нумерамъ. Такимъ же значкомъ его прежняго мѣстоположенія должно обладать каждое впечатлѣніе и сохранять его въ себѣ во время безмѣстнаго своего сосуществованія съ другими въ единствѣ души. Съ мѣсть внѣшняго пространства, откуда происходятъ чувственныя раздраженія, впечатлѣнія такихъ знаковъ своего происхожденія не приносятъ съ собою: откуда бы ни происходилъ лучъ синяго цвѣта—сверху, снизу, справа или слѣва, объ этомъ онъ самъ по себѣ ничего не говоритъ, будучи во всѣхъ случаяхъ однимъ и тѣмъ же; да и вообще пространственное созерцаніе ощущаемыхъ элементовъ, какъ показываетъ ихъ послѣдующая локализація, независимо отъ ихъ содержанія: какъ одно и тоже ощущеніе можетъ быть въ различные моменты въ разныхъ мѣстахъ, такъ и различныя ощущенія—въ одномъ и томъ же мѣстѣ. Уже потомъ, когда одинаковыя раздраженія коснутся нашего тѣла, они начинаютъ различаться другъ отъ друга по тѣмъ различнымъ пунктамъ, въ которыхъ соприкасаются съ нашими органами чувствъ: здѣсь уже можетъ находиться мѣсто происхожденія тѣхъ значковъ, которые, вслѣдствіе производимыхъ ими здѣсь дѣйствій, придаются этимъ раздраженіямъ, каждому въ его особенности и отличіи отъ другихъ. Въ данномъ случаѣ имѣетъ важное значеніе утверждаемое Лотце положеніе объ

изолированности путей, которыми доходятъ нервныя нити до центральныхъ органовъ: эта изолированность пути, прежде всего, даетъ возможность каждому нерву довести до сознанія воспринятое имъ раздраженіе въ характерной его обособленности отъ другихъ. Впрочемъ, для объясненія локализаціи впечатлѣній Лотце считаетъ необходимымъ сдѣлать другое, не менѣе важное, добавочное предположеніе: одинаковыя раздраженія, думаетъ онъ, производятъ въ каждомъ нервномъ волокнѣ особое побочное впечатлѣніе, для каждаго волокна различное отъ впечатлѣнія всякаго другого волокна, и связывающееся съ главнымъ впечатлѣніемъ, которое зависитъ отъ качества раздраженія, такимъ образомъ, что ни одно изъ нихъ—ни главное, ни побочное не нарушаетъ своеобразной природы и окраски другого [1]). Эту то своеобразную окраску, получаемую нервнымъ возбужденіемъ именно отъ того пункта въ нервной системѣ, въ которомъ оно находится, Лотце и называетъ именемъ *мѣстнаго знака* этого возбужденія. Этотъ мѣстный знакъ нужно представлять вообще въ видѣ нѣкотораго физическаго, нервнаго процесса, каковой постоянно для каждаго мѣста нервной системы ассоціируется съ тѣмъ измѣнчивымъ нервнымъ процессомъ, который въ томъ же самомъ мѣстѣ лежитъ въ основѣ качественнаго содержанія смѣняющихся ощущеній. Оба процесса, какъ сказано, не нарушаютъ другъ друга или же, если нарушаютъ, то въ самой незначительной мѣрѣ, и въ то время, какъ душа продолжаетъ, подъ вліяніемъ послѣдняго процесса, образовывать свои обыкновенныя качественныя ощущенія, каждое изъ нихъ сопровождается, вмѣстѣ съ тѣмъ, другимъ возбужденіемъ, которое, въ зависимости отъ мѣстнаго знака, обусловливаетъ его послѣдующее помѣщеніе въ опредѣленномъ пунктѣ представляемаго пространства [2]). Такова гипотеза, на которой останавливается Лотце, по обсужденіи другихъ возможныхъ предположеній [3]).

Преимущества принятой имъ гипотезы обнаружива-

[1]) 2 Mt. 548—9; ср. ps. 34—5. [2]) Ps. 331; KS. III, 378—9.
[3]) 2 Mt. 551—3.

ются, напр., въ томъ обстоятельствѣ, что ею удачно объясняется сложное содержаніе ощущенія: въ душѣ самой по себѣ нѣтъ ни малѣйшаго основанія воспринимать качество ощущенія, вызываемое въ ней въ одинъ и тотъ же моментъ совершенно одинаковымъ образомъ многими нервами, какъ сложное ощущеніе: многое равное, напротивъ, неудержимо должно въ единой душѣ слиться въ единство. Но произойдетъ иное, если каждое отдѣльное изъ этихъ ощущеній будетъ сопровождатся ему только свойственнымъ мѣстнымъ знакомъ, который оно получаетъ въ мѣстѣ своего вступленія въ тѣло или въ центральномъ органѣ: не измѣняя качествъ ощущаемаго, эти побочныя опредѣленія однако препятствуютъ ихъ совпаденію, и душа получаетъ возможность и въ отдѣльности сознавать составные элементы ощущаемаго содержанія и представлять его такъ, какъ будто бы оно въ ея сознаніе проникло, связанное съ различными мѣстными знаками. Итакъ, ясно, что всякое пространственное созерцаніе должно основываться на указанныхъ процессахъ. Однако это еще не вполнѣ разъясняетъ дѣло: мѣстные знаки образуютъ только необходимое условіе, а не производящую основу для такового созерцанія. Пока мы смотримъ на нихъ только какъ на *различные* знаки, вродѣ буквъ α, β, γ, а не какъ на члены *одного правильно расположеннаго ряда*, такъ что могли бы обозначить ихъ сравнимыми числами, до тѣхъ поръ обособленіе сопровождаемыхъ ими ощущеній хотя и можетъ имѣть мѣсто, однако отсюда еще не выйдетъ какого-нибудь яснаго пространственнаго созерцанія. Если, благодаря такимъ ихъ взаимнымъ разстояніямъ, указываемымъ неопредѣленными мѣстными знаками, мы и вынуждаемся къ раздѣленію ихъ, то все таки не становимся чрезъ это способными къ указанію опредѣленнаго относительнаго положенія ощущаемыхъ элементовъ, какъ это показываютъ примѣры ощущеній температуры и давленія: этимъ ощущеніямъ мы не можемъ придать опредѣленныхъ пространственныхъ формъ, именно потому, что нервы кожи хотя и сообщаютъ своимъ возбужденіямъ различные мѣстные знаки, но не такіе, которые были

бы звеньями одной, тонко расчлененной по степенямъ, системы сравнимыхъ элементовъ [1]).

Систему же мѣстныхъ знаковъ, изъ которой можетъ возникнуть геометрически ясное пространственное представленіе, можно мыслить двоякимъ образомъ. Прежде всего, она можетъ быть образована изъ *мѣстныхъ ощущеній*, аналогично тому, что мы встрѣчаемъ въ области мускульнаго чувства: не только каждое положеніе члена, но даже каждое прикосновеніе къ отдѣльному мѣсту можетъ отличаться отъ прикосновенія къ каждому другому мѣсту благодаря особенной комбинаціи легкихъ соощущеній, которая распространяетъ дѣйствіе раздраженія за границы мѣста его непосредственнаго функціонированія. Но гораздо совершеннѣе и доступнѣе для математически сравнимыхъ опредѣленій величинъ будетъ *система движеній*, которыя или прямо производятся наступленіемъ раздраженія или же къ которымъ, по крайней мѣрѣ, развивается тенденція. Если мы представимъ какой-нибудь чувственный органъ столь подвижнымъ, что благодаря своимъ мускуламъ онъ можетъ обращаться по всякому направленію пространства, и предположимъ, далѣе, что воздѣйствіе раздраженія какимъ-либо образомъ постоянно вызываетъ эти побужденія къ движенію, то найдемъ, что каждое мѣсто органа можетъ придать своимъ возбужденіямъ математически совершенно опредѣленный, а также исключительно ему свойственный *мѣстный знакъ*. Каждое мѣсто можетъ пробудить двигательную тенденцію не только опредѣленной величины, но также и извѣстнаго, по тремъ координатамъ пространства опредѣленнаго, направленія,—тенденцію, которая ни для какого другого мѣста съ такою точностью уже не повторяется и однако, вмѣстѣ съ тѣмъ, стоитъ по отношенію къ каждой другой такой же двигательной тенденціи въ точно опредѣленной степени сходства, различія, интенсивности или противоположности. Эти соображенія заранѣе побуждаютъ насъ искать указанныхъ мѣстныхъ знаковъ нервныхъ возбужденій вообще не

[1]) Ps. 331—3; ср. 2 Mt. 554.

въ пассивныхъ побочныхъ состояніяхъ, которыя каждое мѣсто нервной системы по ея структурѣ, притомъ при раздраженіяхъ, вызывающихъ ощущенія, только *испытываетъ*, но въ движеніяхъ, которыя оно въ силу своей связи съ остальною нервною системою стремится *произвести* въ видѣ рефлекса [1]). Какъ глазъ, такъ и осязаніе даютъ намъ случай провѣрить фактическую справедливость этого предположенія для объясненія пространственныхъ созерцаній [2]). Однако, придавая такое значеніе движеніямъ, Лотце разъясняетъ, далѣе, что собственно не сами по себѣ эти движенія, а вызываемыя ими ощущенія или чувствованія, могутъ являться непосредственно употребляемыми въ дѣло мѣстными знаками. Что движеніе, поскольку оно происходитъ, вызываетъ въ насъ ощущеніе или чувствованіе переживаемаго нами состоянія, отличающееся отъ чувствованія отсутствія этого движенія, и что мы сами во время покоя различаемъ произведенное предшествующими движеніями настоящее положеніе нашихъ членовъ отъ того, въ какомъ оно теперь не находится, это, какъ общеизвѣстный фактъ, не нуждается въ дальнѣйшемъ доказательствѣ, какъ бы просты или запутанны ни были условія происхожденія этихъ чувствованій. Итакъ *чувствованія движенія* суть непосредственные и въ собственномъ смыслѣ мѣстные знаки ощущеній [3]).

в) **Вопросъ о сознательности пространственной локализаціи.** Въ какомъ отношеніи стоитъ *пользованіе мѣстными знаками къ сознанію*? Вопросъ этотъ не одинаково рѣшается въ различныхъ сочиненіяхъ Лотце. Въ одномъ случаѣ онъ говоритъ, что пространственная локализація принадлежитъ къ тѣмъ дѣйствіямъ, которыя душа совершаетъ безсознательно въ силу механики своихъ внутреннихъ состояній, и что это дѣйствіе ея способно къ сознательному усовершенствованію лишь постольку, поскольку и всѣ движенія являются для насъ въ видѣ детерминированныхъ слѣдствій нашихъ внутреннихъ

[1]) Ps. 333—4. [2]) Подробности объ этомъ, не вполнѣ, впрочемъ, согласующіяся въ нѣкоторыхъ пунктахъ, въ Ps. 353—417; 2 Mt. 557—73; ps. 36—43; KS II, 72—80; ср. Geyer, 530.

[3]) 2 Mt. 558; 560; ср. KS III, 516—7.

состояній, пріобрѣтающихъ потомъ, благодаря сознательному руководству души, лишь утонченность, хотя и существеннаго характера [1]). Въ другихъ же сочиненіяхъ, позднѣйшихъ, Лотце держится другого взгляда. Такъ, во 2 Mt. Лотце считаетъ болѣе вѣроятною гипотезу, что физическіе процессы являются непосредственно примѣнимыми къ дѣлу мѣстными знаками не какъ таковые и не посредствомъ безсознательныхъ впечатлѣній, пробуждаемыхъ ими въ душѣ, но въ видѣ сознательныхъ ощущеній, слѣдующихъ за ними: тогда только соотносящее представленіе опредѣляетъ по этимъ знакамъ мѣсто ощущеній въ созерцаемомъ пространствѣ [2]). Вѣдь основа, которая для каждаго отдѣльнаго впечатлѣнія опредѣляетъ мѣсто въ созерцаемомъ пространствѣ, должна всегда быть при этомъ отдѣльномъ впечатлѣніи и исключительно при немъ, потому что для него только она и имѣетъ значеніе, а не для какого-нибудь другого: она должна быть не только опредѣляющимъ эту будущую локализацію предшествующимъ процессомъ, но постояннымъ ближайшимъ опредѣленіемъ представленія, для локализаціи котораго она должна служить, и такъ какъ послѣднее теперь вступаетъ въ сознаніе, то трудно и представить себѣ, какъ это связанное съ нимъ воздѣйствіе той основы, хотя и проявляется въ сознаніи, однако нисколько не сознается [3]). Пространственное созерцаніе міра не внезапный даръ природы, лишь только мы откроемъ глаза, но представляетъ фактически результатъ постепеннаго опыта и упражненія; если же мы мало знаемъ объ этомъ, то потому, что означенное упражненіе падаетъ на первое время нашей жизни, которое недоступно никакому ясному воспоминанію. Виртуозность піаниста кажется намъ, послѣ того какъ онъ усовершенствовался въ игрѣ, не требующимъ усилій естественнымъ даромъ: со взглядомъ на ноты непосредственно связывается разнообразное движеніе руки; однако мы знаемъ, съ какими трудностями проходило время его обученія и съ какимъ напряженіемъ достигнуть былъ

[1]) Ps. 337; ср. KS. II, 61. [2]) 2 Mt. 556; ср. KS III, 389—91.

[3]) 2 Mt. 555.

навыкъ къ ассоціаціямъ представленій между собою и тѣхъ же представленій съ движеніями, т. е. именно тѣхъ членовъ ассоціаціи, которые въ сознаніи выработавшагося художника кажутся даже не существующими. Вотъ такимъ же точно образомъ не остается въ сознаніи никакого яснаго воспоминанія о тѣхъ движеніяхъ, чрезъ выполненіе которыхъ мы нѣкогда пріучались къ локализаціи нашихъ ощущеній [1]).

Довольно неопредѣленна позиція Лотце по этому вопросу въ М. Съ одной стороны, онъ прямо заявляетъ, что пространственный образъ окружающаго міра и созерцаніе временнаго теченія явленій вокругъ насъ и въ насъ возникаетъ именно благодаря безсознательной дѣятельности нашего духа: никогда тѣ первоначальныя отношенія впечатлѣній, градацію которыхъ мы выражаемъ въ этихъ формахъ, не являются въ своемъ истинномъ видѣ предметами нашего сознанія; никогда не видимъ мы, какъ наша собственная дѣятельность создаетъ этотъ пространственно-временный міръ, который, напротивъ, всегда намъ кажется непосредственно даннымъ и дозволяетъ намъ безъ всякихъ усилій окинуть взглядомъ его многообразіе; но, съ другой стороны, Лотце признаетъ, что это чувственное міросозерцаніе всюду обнаруживаетъ слѣды соотносящаго знанія, простирающагося на его отдѣльныя части. Сознаніе не только, какъ зеркало, отражаетъ образъ внѣшняго міра: связывая отдѣльныя части его въ небольшія цѣлыя и отграничивая ихъ отъ всего окружающаго, оно наноситъ на все это такіе частные штрихи, которые не лежатъ въ непосредственно данномъ образѣ, но исходятъ изъ предположенія о неодинаковой ихъ внутренней сопринадлежности, связывающей иногда болѣе отдаленное сильнѣе, чѣмъ лежащее въ сосѣдствѣ. Въ такомъ представленіи дѣла можно найти нѣкоторое примиреніе вышеуказанной непослѣдовательности взглядовъ на локализацію у Лотце, если бы разграниченіе сознательной и безсознательной дѣятельности души въ

[1]) 2 Mt. 564; KS. III, 389—91; 516—7.

этомъ процессѣ было проведено у Лотце съ полною опредѣленностью, чего мы, къ сожалѣнію, не видимъ [1]).

Можно думать, что это настойчивое удареніе на сознательности локализаціи въ 2 Mt. объясняется и особымъ обстоятельствомъ, именно тѣмъ, что свои воззрѣнія Лотце раскрываетъ здѣсь, какъ мы видѣли, въ полемикѣ съ Гербартомъ, съ его теоріей психическаго механизма. Однимъ изъ пунктовъ, на которыхъ иллюстрируется несостоятельность этой теоріи, и служитъ происхожденіе пространственнаго созерцанія. Теорія Гербарта въ данномъ случаѣ имѣетъ и сходство съ теоріей Лотце, что послѣднимъ и отмѣчается [2]). Также, какъ у Лотце, и у Гербарта впечатлѣнія, которыя скопляются въ простомъ существѣ души, сосуществуютъ безпространственно; сознаніе, которое непосредственно воспринимало бы ихъ взаимныя отношенія, должно было бы понимать послѣднія только такими, каковы они есть, т. е. безпространственными, но оно, напротивъ, измѣняетъ ихъ и воспроизводитъ въ созерцаніяхъ пространственнаго подлѣположенія то, что въ самомъ себѣ сосуществуетъ другъ съ другомъ только безпространственно [3]). Если съ точки зрѣнія Лотце, признающаго въ пространственномъ созерцаніи новую и особенную форму воспріятія, которая въ видѣ реакціи привходитъ изъ существа души къ опредѣленному разнообразію впечатлѣній, но не происходитъ изъ этого послѣдняго самого по себѣ, указанный фактъ объяснимъ, то съ точки зрѣнія Гербарта, у котораго душа является только пассивною зрительницею происходящихъ въ ней процессовъ, совершенно непонятно, прежде всего, какъ свойственное ей восприниманіе этихъ процессовъ дѣлается вмѣстѣ съ тѣмъ творчествомъ новой для нихъ формы: ранѣе они были безпространственными, теперь получаютъ пространственныя опредѣленія. А затѣмъ и тамъ, гдѣ насъ не поражаетъ такая новизна реакціи, воспріятіе отношеній все же не есть только отраженіе ихъ наличнаго существованія, а точно также но-

[1]) M. I, 259—60; ср. M. II, 240—42.
[2]) Ср. 2 Mt. 558.
[3]) 2 Mt. 537; ср. Herbart, VI, 117—47.

вое твореніе,—твореніе новаго способа самаго ихъ представленія, поскольку здѣсь проявляетъ себя особая—объединяющая сравнивающая и соотносящая—дѣятельность души [1]). Разъ Лотце, такимъ образомъ, въ противоположность Гербарту, подчеркиваетъ во 2 Mt. проявленіе этой именно дѣятельности души при образованіи пространственныхъ представленій [2]), то совершенно естественно, если онъ въ этомъ сочиненіи стоитъ и за сознательность этой локализаціи, безъ чего, конечно, невозможна дѣятельность объединенія, сравненія и соотношенія.

§ 15.

Объ участіи нервной системы въ ходѣ представленій.

а) **Память и теченіе представленій вообще мыслимы и безъ содѣйствія тѣлесной организаціи.** Лотце уже неоднократно высказывается противъ предположенія, будто бы теченіе нашихъ мыслей есть только послѣдствіе подобнаго же теченія физическихъ возбужденій, которыя, дойдя благодаря органамъ чувствъ до центральныхъ органовъ, въ этихъ послѣднихъ претерпѣваютъ будто бы въ качествѣ прочно остающихся впечатлѣній постоянную смѣну потемнѣнія и проясненія и воспроизводятъ другъ друга въ разнообразныхъ комбинаціяхъ. Внутренняя безсвязность душевной жизни была бы слѣдствіемъ этой недостойной передачи духовнаго въ жертву измѣненіямъ тѣлеснаго субстрата, и на этомъ основаніи философъ безъ всякаго колебанія противопоставляетъ такому взгляду противоположный взглядъ о присущей самой душѣ способности сохранять полученныя впечатлѣнія независимо отъ продолжительности ихъ физическихъ поводовъ и соединять по такимъ законамъ, которые не имѣютъ ничего общаго съ способами дѣйствія физическихъ нервныхъ силъ. Гдѣ равно возможны двѣ гипотезы—одна согласная съ моральными потребностями, другая несогласная съ ними, ничто не можетъ склонить выборъ въ пользу послѣдней [1]). Если бы храненіе впечатлѣній въ душѣ зависѣло всецѣло отъ тѣлеснаго организма, то, смотря по тому, насколько вѣрно и продолжительно органъ памяти хранилъ бы достояніе прежней жизни, смотря по гибкости и упругости нервныхъ сотрясеній, благодаря которымъ въ мозгѣ взаимно оживляютъ другъ друга образы прежнихъ впечатлѣній, было бы чище и богаче, или же темнѣе и скуднѣе въ каждый данный моментъ сознаніе нами связи нашей жизни, нашихъ обязанностей и надеждъ,—или, лучше сказать, никакой подобной связи для насъ совсѣмъ не было бы, а только душа въ каждый моментъ развивала бы въ себѣ отдѣльное представленіе, чувство или стремленіе, которое предписывалось бы ей пробудившимся тѣлеснымъ возбужденіемъ, такъ какъ всякая связь внутреннихъ состояній зависитъ отъ присущей только самой душѣ дѣятельности соотношенія [2]). Если, съ другой стороны, защитники подобной теоріи прибѣгаютъ къ гипотезѣ, что каждый простой атомъ долженъ быть способенъ совмѣщать въ себѣ безчисленное множество различныхъ впечатлѣній, не смѣшивая ихъ, то почему же душа, столь же простое существо, не можетъ быть къ этому способна? Почему она одна не можетъ обладать способностью памяти сама по себѣ, безъ помощи тѣлеснаго органа, если каждой части этого предполагаемаго органа мы приписываемъ такую способность непосредственно и помимо всякаго новаго орудія? Напротивъ, мы должны утверждать, что храненіе и воспроизведеніе впечатлѣній по самому существу своему возможно только для недѣлимаго единства души, а не для множества совмѣстно дѣйствующихъ частицъ мозга: это, какъ разъясняетъ Лотце, есть храненіе не столько разнообразныхъ составныхъ частей, сколько общей схемы ихъ, или правила, по которому они сложены,—что всегда имѣетъ въ основѣ соотносящее знаніе, т. е. прямую дѣятельность души [3]). Наконецъ, и не одна изъ трудностей, которыя на-

[1]) 2 Mt. 537. [2]) 2 Mt. 547; ср. выше, стр. 332.

[1]) Ps. 472 - 3; KS. III, 82—3. [2]) M. I, 364—5.
[3]) M. I, 367—8; ср. Ps. 105—6. (Pr. 3. 101—2).

ходили въ томъ, что въ *единой* субстанціи должны продолжать свое существованіе безчисленныя впечатлѣнія, не устраняется чрезъ перенесеніе этой функціи на матеріальные органы [1]). Въ виду этого, Лотце въ основу своихъ дальнѣйшихъ соображеній кладетъ предположеніе, что какъ память, такъ и измѣняющееся воспоминаніе, вообще ходъ представленій, мыслимы и безъ содѣйствія центральныхъ органовъ и что въ моментѣ, когда вліяніе послѣднихъ считаютъ прерваннымъ, вовсе еще не дано никакого основанія для перерыва, никакого препятствія для неограниченнаго продолженія хода воспоминанія,—пусть даже будетъ потеряна воспріимчивость ко всѣмъ внѣшнимъ впечатлѣніямъ [2]) Тѣмъ болѣе это нужно сказать относительно высшихъ проявленій душевной жизни. Этотъ общій взглядъ требуетъ, по Лотце, только нѣкоторыхъ ограниченій, о которыхъ мы и скажемъ прежде всего.

Во-первыхъ, смыслъ представленнаго утвержденія естественно не тотъ, что ходъ представленій *дѣйствительно* совершается независимо отъ измѣняющихся состояній центральныхъ органовъ, а только тотъ, что послѣднія не служатъ производящими причинами первыхъ. Если не наблюденіе надъ нашею здоровою жизнью, то анализъ душевныхъ болѣзней показываетъ намъ, какъ широко движенія нашихъ представленій подлежатъ случайнымъ содѣйствіямъ тѣлесныхъ вліяній. Но Лотце готовъ сдѣлать еще большую уступку и допустить, при случайныхъ, и постоянное, даже необходимое содѣйствіе ясности и живости нашего хода мысли со стороны центральныхъ органовъ: разъ установленное, взаимодѣйствіе между душею и тѣломъ не можетъ же односторонне ограничиваться только моментомъ внѣшняго раздраженія, и слабыя вибраціи центральныхъ органовъ могутъ всюду сопровождать ходъ представленій, однако не какъ его причины, а какъ его слѣдствія, вродѣ резонанса, вторично вызываемаго дѣятельностью души въ матеріальномъ субстратѣ для усиленія живости ея представленій. Насколько эти явленія, которыя, вѣроятно, происходятъ механически, могутъ имѣть вмѣстѣ съ тѣмъ и телеологическое значеніе, Лотце и пытается теперь разъяснить, не выдавая, впрочемъ, своихъ соображеній за нѣчто несомнѣнное [1]).

б) **Репродукція представленій.** Очень распространенный взглядъ въ суммѣ того, что наполняетъ наше сознаніе, различаетъ *общія созерцанія*, которыми нашъ духъ обладаетъ a priori, отъ другихъ, которыми онъ обязанъ опыту. Хотя и первыя, какъ это было уже отмѣчено выше, не врождены въ готовомъ видѣ, но имѣютъ свою исторію развитія и образуются постепенно подъ воздѣйствіемъ опыта, тѣмъ не менѣе они ближе стоятъ къ существу души, поскольку выражаютъ смыслъ нѣкоторыхъ общихъ пріемовъ дѣйствія, которымъ мы вынуждены слѣдовать въ сочетаніи и соотнесеніи всѣхъ впечатлѣній, какóво бы ни было ихъ спеціальное содержаніе. Эти общія созерцанія или формы познанія независимы отъ содержанія впечатлѣній, къ которымъ они относятся, имѣя общее для всѣхъ ихъ значеніе, независимы отъ смѣны въ ходѣ представленій, независимы, наконецъ, и отъ воздѣйствія внѣшняго міра—пусть они этимъ воздѣйствіемъ и вызываются въ сознаніе, однако съ прекращеніемъ его, не изчезаютъ изъ души: отсюда Лотце не считаетъ необходимымъ для нихъ и содѣйствіе тѣлесныхъ органовъ. Иное дѣло—*созерцанія частныя или отдѣльныя представленія*: въ нихъ душа стоитъ въ нѣкоторой зависимости отъ инородной природы предмета, отъ спеціальнаго содержанія впечатлѣній и отъ ихъ измѣнчивости. Вотъ для этихъ-то отдѣльныхъ созерцаній и можетъ быть необходимо, по Лотце, содѣйствіе тѣлесныхъ органовъ: при порожденіи изъ нихъ общихъ представленій, ослабляется ясность этихъ созерцаній, и такое ослабленіе, можетъ быть, требуетъ, въ видѣ противовѣса, содѣйствія тѣлесныхъ органовъ, благодаря которому содержаніе ихъ всегда съизнова возстановляется въ душѣ—аналогично тому, какъ это бываетъ въ моментъ дѣйствительнаго ощущенія [2]). Нужнымъ является

[1]) Ср. Ps. 90 (Pr. g. 85). [2]) Ps. 472--3; ср. выше, стр. 272—82.

[1]) Ps. 473—4. [2]) Ps. 474—6.

такое же содѣйствіе, можно думать, и въ другихъ случаяхъ потемнѣнія чувственныхъ представленій, напр. при вызовѣ въ сознаніе слабаго впечатлѣнія [1]), или для придачи живости нашимъ представленіямъ, приближающей ихъ до нѣкоторой степени къ ощущеніямъ, напр. представленіямъ о прежде испытанныхъ радостныхъ и печальныхъ чувствахъ [2]), или представленіямъ о звукахъ: звуки гораздо живѣе представляемъ мы себѣ, чѣмъ цвѣта потому, что воспоминаніе о первыхъ сопровождается незамѣтнымъ говоромъ или пѣніемъ и соотвѣтствующимъ возбужденіемъ мускульнаго чувства. Хотя Лотце далекъ отъ утвержденія, что языкъ вообще необходимъ для мысли, такъ какъ факты очень быстраго теченія представленій доказываютъ противное,—однако онъ считаетъ нужнымъ указать, что тамъ, гдѣ требуется опредѣленный послѣдовательный порядокъ ясныхъ представленій, напр. при музыкальной мелодіи и при научномъ ходѣ мыслей, тамъ мы обыкновенно держимся привычки къ словесному выраженію, и развитіе нашихъ представленій не можетъ идти быстрѣе, чѣмъ слѣдуетъ другъ за другомъ воспоминаемые образы словесныхъ звуковъ [3]). Это тѣлесное содѣйствіе, которымъ пользуется слухъ при репродукціи своихъ ощущеній, между тѣмъ какъ въ зрѣніи мы этого не замѣчаемъ, напоминаетъ намъ о всеобщемъ *навыкѣ силы воображенія* никогда не воспроизводить предъ сознаніемъ одно только содержаніе воспріятія, но всегда вмѣстѣ съ тѣмъ образъ и нашего тѣлеснаго положенія и движеній, благодаря которымъ мы его получили: никакого вкуса мы не вспоминаемъ, не вспоминая о движеніямъ языка, которымъ мы его пробовали и т. д. Но если воспоминаніе въ этихъ случаяхъ воспроизводитъ образъ дѣйствія перципирующаго органа чувствъ, то еще болѣе это нужно сказать примѣнительно *къ пространственнымъ представленіямъ*, когда оно воспроизводитъ всѣ конструирующія ихъ движенія [4]). Тоже мы видимъ и относительно созерцанія пространства вообще.

[1]) Ps. 476. [2]) Ps. 477; ср. 479—80.
[3]) Ps. 480—81; ср. KS II, 152—3. [4]) Ср. выше, стр. 337—8.

Созерцаніе пространства является для насъ столь всеобъемлющей схемой всякаго распорядка, что мы даже каждому систематическому сочетанію абстрактныхъ мыслей, каждой классификаціи даемъ символически пространственную наглядность. Но и въ этомъ случаѣ мы также настолько привычны къ движеніямъ, благодаря которымъ у насъ всякія пространственныя созерцанія доходятъ до полной ясности, что не представляемъ себѣ нашего, напр., обладанія знаніями или жизненными воспоминаніями въ видѣ покоющейся картины, а всюду являемся себѣ самимъ какъ переходящіе туда и сюда внутри себя, двигаясь среди нашихъ представленій и наблюдая то одно, то другое. Такое широкое пользованіе пространственными созерцаніями, повидимому, вызываетъ новую потребность въ содѣйствіи тѣлесныхъ органовъ для ясности хода нашихъ мыслей. Дѣйствительно, хотя способность вообще представлять пространство несомнѣнно обязана не структурѣ и силамъ этихъ органовъ, однако дѣйствительное пользованіе таковою способностью всюду основывается на функціяхъ первнаго субстрата [1]).

Но высказывая это предположеніе о содѣйствіи центральныхъ органовъ тѣла ходу мыслей, Лотце выставляетъ его именно только въ качествѣ предположенія,—притомъ недоступнаго строгому доказательству. Есть другой взглядъ объ отношеніи между душею и тѣломъ, исходящій изъ совершенно другой точки зрѣнія, хотя приходящій къ подобнымъ же результатамъ. Размышленія о безсмертіи души и о родѣ духовной жизни, которая предполагается возможною для души по разлученіи ея съ тѣломъ, часто приводили къ различенію двухъ составныхъ частей ея познанія и того достоянія, которое пріобрѣтено въ земномъ существованіи. Думаютъ, что, хотя чистый результатъ общаго разумѣнія, нравственнаго сознанія и эстетическаго настроенія останется неутраченнымъ для духа и долженъ образовать его постоянный удѣлъ во всякой будущей жизни, но что,

[1]) Ps. 481—3.

напротивъ, воспоминаніе объ отдѣльныхъ опытахъ, изъ которыхъ этотъ плодъ развился, точно также будетъ отнято у него этимъ разлученіемъ отъ тѣла, какъ чрезъ соединеніе съ нимъ только онъ могъ сдѣлаться этому воспоминанію причастнымъ. По поводу такого мнѣнія Лотце считаетъ нужнымъ замѣтить только, что его собственный взглядъ самъ по себѣ не ведетъ къ признанію полнаго забвенія конкретныхъ частностей земной жизни [1]).

Лотце допускаетъ, далѣе, что центральные органы могутъ оказывать свое вліяніе на ходъ представленій не только въ томъ случаѣ, когда они возбуждаются этимъ ходомъ, но и независимо отъ него: откуда бы они ни получили эти возбужденія, они, выполняя по чисто физіологическимъ законамъ свои функціи, дѣйствуютъ уже не въ качествѣ резонанса, а какъ самостоятельные поводы къ преобразованію содержанія сознанія. Направленіе, какое принимаетъ свободная фантазія въ моменты грезъ и поэтическаго творчества, въ большинствѣ случаевъ, при всѣхъ духовныхъ переживаніяхъ, зависитъ и отъ степени взаимной возбудимости центральныхъ органовъ и оказываемыхъ послѣдними то монотонныхъ, то быстро мѣняющихся дальнѣйшихъ возбужденій на душу [2]). Но, конечно, невозможно на основаніи такого содѣйствія утверждать полную зависимость сознанія отъ центральныхъ органовъ и считать его вторичнымъ явленіемъ при предшествующихъ состояніяхъ нервовъ. Что взглядъ, утверждающій сохраненіе безчисленныхъ впечатлѣній въ субстанціи центральныхъ органовъ, не содержитъ въ себѣ чего-то рѣшительно невозможнаго, это допустимо; но едва ли слѣдуетъ добавлять, что онъ въ высшей степени не вѣроятенъ и при детальномъ проведеніи сопряженъ съ неразрѣшимыми трудностями. Указываютъ въ подтвержденіе его на разные *патологическіе случаи*, напр. когда больные, сохраняя воспріимчивость, не понимаютъ воспринимаемаго, одно лицо принимаютъ за другое и т. п. По мнѣнію Лотце, объясненіе этихъ случаевъ,

[1]) Ps. 484—5. [2]) Ps. 485—6.

изъ коихъ нѣкоторые, притомъ, апокрифичны, не превышаетъ средствъ психологіи. Какъ положительныя впечатлѣнія, производимыя на душу утомленнымъ тѣломъ, порождаютъ безсознательное состояніе во время сна, такъ, безъ сомнѣнія, и гораздо болѣе сильныя разстройства, причиняемыя душѣ болѣзнями центральныхъ органовъ, производятъ разнообразнѣйшія отклоненія въ ходѣ ея представленій; но все это не значитъ, что данный фактъ долженъ необходимо произойти вслѣдствіе утраты физіологической функціи памяти. Душа, наполненная безумными представленіями, вызываемыми въ ней больнымъ мозгомъ, можетъ имѣть способность чувственнаго воспріятія вида извѣстнаго лица, не имѣя однако возможности вообще обратить на него вниманіе. А если даже послѣднее и случится, то вѣдь узнаваніе зависитъ отъ того, что представленіе, которое душа получаетъ теперь отъ извѣстнаго лица, чувствуется тожественнымъ съ тѣмъ, которое она сохраняетъ въ своемъ воспоминаніи, а выполненію этого послѣдняго условія могутъ воспрепятствовать различныя обстоятельства, которыя Лотце примѣрно и указываетъ и которыми, не прибѣгая къ гипотезѣ объ утратѣ физіологической основы памяти, совершенно достаточно объясняются указанные патологическіе случаи [1]). Противоположное недостаткамъ хода представленій явленіе представляетъ необычайный подъемъ духовныхъ дѣятельностей. Но и онъ, по Лотце, основывается отнюдь не на томъ, что именно центральные органы производятъ умственныя отправленія, но на томъ, что больными возбужденіями иногда устраняются стѣсненія, противопоставляемыя недостаточнымъ большею частью или же не вполнѣ благопріятнымъ развитіемъ этихъ органовъ отдѣльнымъ познательнымъ способностямъ [2]).

в) **Ассоціаціи**. Недовѣрчиво также смотритъ Лотце и на то содѣйствіе, какое приписываютъ возбужденіямъ центральныхъ органовъ при установкѣ *ассоціацій*. Прежде всего, если мы въ обыкновенной ассоціаціи представленій видимъ, напр.,

[1]) Ps. 486—9; M. I, 372—3. [2]) Ps. 489—90.

самое разнородное взаимно связаннымъ потому, что оно одновременно дошло до воспріятія, то для такого соединенія одновременныхъ впечатлѣній достаточно уже одного единства души, на которую они дѣйствуютъ [1]). Затѣмъ, содѣйствіе центральныхъ органовъ, конечно, можетъ имѣть мѣсто при очень часто повторяемыхъ соединеніяхъ чувственныхъ впечатлѣній частью другъ съ другомъ, частью съ двигательными функціями, и на основѣ такого навыка воспріятіе, вызывая въ мозгу другія возбужденія, легко можетъ и безъ психическаго повода пробудить опредѣленное воспоминаніе. Но какъ бы часто это все въ отдѣльныхъ случаяхъ ни происходило, мы не можемъ однако сомнѣваться, что силу, которою представленія въ сознаніи другъ друга вытѣсняютъ, вызываютъ, привлекаютъ вниманіе на себя и отвлекаютъ отъ другихъ, гораздо менѣе слѣдуетъ искать въ силѣ предшествующихъ имъ или сопровождающихъ ихъ нервныхъ состояній, чѣмъ, напротивъ, въ степени возбужденія, которое они причиняютъ душѣ [2]).

г) **Интеллектуальная жизнь души.** Столь же мало выгоды можемъ мы ожидать отъ предварительной работы центральныхъ органовъ и для дальнѣйшей обработки нашихъ впечатлѣній. Льстятъ себя тѣмъ, что взаимодѣйствіе, имѣющее мѣсто между остатками возбужденій въ центральныхъ органахъ, само собою производитъ появленіе *общихъ представленій изъ частныхъ*. Указываютъ, чтобы увѣрить въ продолжительномъ существованіи этихъ остатковъ, на обратное взаимоотношеніе, въ которомъ, повидимому, стоятъ, острота памяти по спеціальностямъ и способность находить общія точки зрѣнія. Оба утвержденія Лотце признаетъ одинаково ложными. Факты, приводимые для доказательства ихъ, гораздо лучше объясняются, если предположить продолжительность существованія этихъ впечатлѣній въ самой душѣ [3]). Что же касается, далѣе, въ частности, развитія общихъ представленій, то здѣсь въ познающемъ субъектѣ происходитъ нѣчто совершенно иное, чѣмъ въ физическомъ субстратѣ при

[1]) Ps. 99 (Pr. g. 95). [2]) Ps. 492—3. [3]) Ps. 490—91.

смѣшеніи его впечатлѣній. Въ послѣднемъ случаѣ отдѣльные элементы уничтожаются, какъ скоро возникаетъ изъ нихъ средняя равнодѣйствующая; душа же, напротивъ, сохраняетъ отдѣльныя представленія при общемъ, которое она изъ нихъ образуетъ. Кромѣ того, если бы наше общее представленіе о цвѣтѣ основывалось на физическомъ смѣшеніи первныхъ возбужденій, соотвѣтствующихъ отдѣльнымъ цвѣтамъ, то почему оно не должно быть равнымъ представленію сѣраго цвѣта, съ которымъ однако оно не имѣетъ никакого сходства? То же самое нужно сказать объ общихъ представленіяхъ тона, треугольника и т. д. [1]). Здѣсь мы имѣемъ дѣло съ той особой переработкой впечатлѣній, которая принадлежитъ къ области высшихъ духовныхъ дѣятельностей или *интеллектуальной жизни* въ собственномъ смыслѣ. Особенность всѣхъ этихъ дѣятельностей духа состоитъ, какъ мы уже могли видѣть, въ соотносящемъ знаніи, т. е. въ соединеніи данныхъ впечатлѣній по родству ихъ содержанія, причемъ послѣднее подводится подъ тѣ общія точки зрѣнія, въ примѣненіи которыхъ можетъ быть заинтересованъ только духъ и въ силу особыхъ законовъ своей природы. То, что обычный взглядъ называетъ проявленіями разсудка и разума, мыслью вообще, принадлежитъ именно къ этой области, въ которой можно предполагать только слабую степень содѣйствія тѣла душѣ. Когда мы чувственныя впечатлѣнія не оставляемъ въ случайной связи, въ какой они доходятъ до нашего воспріятія, но разрушаемъ эту связь и соединяемъ снова отдѣльныя ощущенія по сродству ихъ качествъ, если мы, напр., скалу тоновъ и цвѣтовъ представляемъ въ систематическомъ порядкѣ, и тогда уже мы совершаемъ такую интеллектуальную дѣятельность, въ которой тѣлесное содѣйствіе принимаетъ только посредственное участіе. Чтобы тоны различной силы и различныхъ интерваловъ мы могли воспринимать, для этого, безъ сомнѣнія, необходимо, чтобы наши центральные органы испытывали возбужденія, различія которыхъ въ силѣ и формѣ были бы пропорціональны

[1]) Ps. 491—2.

указаннымъ различіямъ тоновъ. Однако послѣ того, какъ представленія о тонахъ уже появились, наша духовная дѣятельность, которая сравниваетъ ихъ различныя свойства между собою и, соотвѣтственно этому, приводитъ ихъ въ порядокъ, не будетъ нуждаться въ поддержкѣ тѣлеснаго содѣйствія, да не будетъ и способна къ таковой. Вѣдь матеріаломъ, который она должна сравнивать, она владѣетъ въ воспоминаніи; а чтобы сознать, что тонъ извѣстнаго интервала выше, чѣмъ другой, ей необходимо всецѣло обратиться къ себѣ самой, потому что всѣ тѣлесныя возбужденія могутъ всегда дать ей только или оба тона или же какое-нибудь равнодѣйствующее среднее возбужденіе: если они даютъ послѣднее, то это вовсе не сравненіе двухъ тоновъ, а только простое третье воспріятіе; если же даютъ первое, то главное-то дѣло, т. е. *сравненіе*, они опять оставляютъ душѣ. Въ этихъ и во всѣхъ подобныхъ, а тѣмъ болѣе высшаго порядка, случаяхъ содѣйствіе тѣлесныхъ органовъ, на этомъ основаніи, было бы или совершенно излишне, или же полезно въ посредственномъ только отношеніи; излишне было бы оно тогда, когда душа можетъ путемъ самостоятельной дѣятельности достаточно живо сохранить въ воспоминаніи подлежащій обработкѣ матеріалъ, полезно же лишь тогда, когда послѣднее для нея невозможно; и полезно только въ посредственномъ смыслѣ, потому что даже и тогда тѣлесное содѣйствіе должно ограничиться только доставленіемъ матеріала, надъ которымъ душа проявляетъ свою интеллектуальную дѣятельность сравненія, соотношенія и переработки [1]).

д) **Эстетическія и моральныя сужденія.** Тѣ же самыя отношенія между душою и тѣломъ еще яснѣе обнаруживаются въ болѣе сложныхъ случаяхъ *эстетическихъ и моральныхъ сужденій*. Лотце заявляетъ, что онъ болѣе, чѣмъ кто другой, убѣжденъ въ томъ, что большая часть впечатлѣнія, производимаго на насъ прекраснымъ предметомъ, покоится на возбужденіи или содѣйствіи нервныхъ элементовъ, и тѣмъ не менѣе онъ полагаетъ, что или нужно отрицать всякую

[1]) Ps. 100—101 (Pr. g. 96—8); M. I, 357; 362.

особенность эстетическаго чувства и всякое отличіе его отъ другихъ низшихъ чувствъ, или же нужно допустить, что и здѣсь тѣлесное содѣйствіе состоитъ только въ установкѣ и сохраненіи факта, эстетическое сужденіе о которомъ произноситъ, однако, только одна душа. Конечно, живость и теплота нашихъ чувствъ и вмѣстѣ съ тѣмъ все образованіе нашего сердечнаго міра всегда въ высокой степени зависитъ отъ нашей тѣлесной организаціи, а тѣмъ болѣе это нужно сказать о чувствахъ удовольствія и неудовольствія, сопровождающихъ различныя ощущенія. Но кто держится первой половины указанной альтернативы, тотъ долженъ представлять эстетическое впечатлѣніе отъ сложнаго явленія только какъ мозаику чувствъ, скорбныхъ или пріятныхъ, соединенныхъ съ функціями чувственныхъ органовъ. Кто, напротивъ, въ прекрасномъ видитъ нѣчто другое, и въ удовольствіи эстетическомъ, при не отсутствующемъ, конечно, элементѣ субъективной пріятности, находитъ еще нѣчто большее, именно независимое отъ того одобреніе и оцѣнку прекраснаго предмета, тотъ долженъ это большее всецѣло отнести на счетъ души: уже ранѣе было указано на примѣръ комическаго [1]).

Если мы, наконецъ, перейдемъ къ нравственному обсужденію поступковъ, то можемъ, конечно, допустить, что они также въ посредственномъ отношеніи очень существенно опредѣляются и тою точностью, съ какою наше чувственное воспріятіе представляетъ ихъ содержаніе, и тою живостью, съ какою, послѣ постоянныхъ или мгновенныхъ состояній нашей нервной системы, присоединяются къ этому содержанію какъ ассоціаціи другихъ представленій, такъ и чувства низшаго порядка. Однако никакое возбужденіе тѣлеснаго органа не можетъ оказать душѣ содѣйствія въ самомъ существенномъ пунктѣ—въ произнесеніи нравственнаго сужденія: содѣйствіе нервовъ всегда можетъ обосновывать только чувство пріятной или непріятной цѣнности поступка для субъективной жизни индивидуума, но никогда—отрѣ-

[1]) Ps. 101—2 (Pr. g. 98—9); M. I, 359—62, 363—4; ср. выше, стр. 212.

шенное отъ всякаго личнаго удовольствія и неудовольствія сужденіе объ ихъ доброй или дурной сторонѣ въ объективномъ смыслѣ [1]).

Итакъ, какъ бы ни было велико содѣйствіе тѣлесныхъ функцій высшимъ дѣятельностямъ духа, тѣмъ не менѣе оно несомнѣнно состоитъ не въ томъ, что послѣднимъ предоставлены особые тѣлесные органы для ихъ специфическаго обнаруженія, а только въ томъ, что для реализаціи нѣкоторыхъ необходимыхъ предварительныхъ условій этого обнаруженія требуется полное функціонированіе другихъ подготовляющихъ органовъ [2]).

При этомъ Лотце считаетъ нужнымъ добавить слѣдующее. Вообще имѣютъ ложное представленіе о духовной жизни, если, наряду съ матеріаломъ, подлежащимъ ея обработкѣ, допускаютъ только нѣкоторыя общія способности и силы, которыя всегда совершаютъ эту обработку исключительно по абстрактнымъ законамъ своей дѣятельности. Напротивъ, всякая связь и преобразованіе впечатлѣній происходитъ подъ существеннымъ вліяніемъ содержательныхъ круговъ мыслей, представленій и правилъ, въ которыхъ уже дано разнообразное примѣненіе тѣхъ общихъ и абстрактныхъ способностей къ опредѣленному и конкретному содержанію. Предпосылки сужденія, общія точки зрѣнія, которымъ мы подчиняемъ въ дѣйствительной жизни всякое вновь пріобрѣтаемое содержаніе опыта,—почти всѣ такой именно природы. Отсюда обработка всякаго позже наступающаго опыта зависитъ въ сильной степени отъ того, въ какомъ направленіи опредѣлились и преобладающая склонность и бо́льшая подвижность нашихъ способностей въ опытѣ предшествующемъ. Въ этомъ отношеніи особенно поразительны вліянія воспитанія какъ школьнаго, такъ и жизненнаго, но и тѣло своимъ постояннымъ строемъ и своимъ постепеннымъ развитіемъ оказываетъ здѣсь также значительное воздѣйствіе. Изъ безконечныхъ комбинацій всѣхъ

[1]) Ps. 103 (Pr. g. 99); M. I, 363.
[2]) Ps. 103 (Pr. g. 99); M. I, 362

этихъ разнообразныхъ условій въ каждой душѣ образуется вполнѣ индивидуальный кругозоръ. Что отсюда должны возникать опредѣленныя предрасположенія духа къ однимъ родамъ дѣятельности и столь же явная неспособность къ другимъ, это неизбѣжно; но всѣ эти вліянія вовсе не требуютъ для своего объясненія, чтобы для первыхъ существовалъ такой опредѣленный тѣлесный органъ, который противоестественнымъ образомъ отсутствовалъ бы у другихъ. Содѣйствіе тѣла состоитъ здѣсь только въ *формѣ связи и послѣдовательности возбужденій*, которыя самыми различными органами доводятся до души и опредѣляютъ направленіе ея дѣятельности, въ общей массѣ со всѣми другими переплетающимися здѣсь вліяніями [1]).

§ 16.

О движеніяхъ, влеченіяхъ и волѣ.

а) **Движенія.** Какъ въ ощущеніяхъ предъ нашимъ сознаніемъ выступаетъ только готовый результатъ, возникающій изъ взаимодѣйствія нервовъ съ внѣшними раздраженіями, хотя о формѣ и послѣдовательности этихъ посредствующихъ процессовъ мы ничего не знаемъ, такъ и *движенія* выступаютъ, наоборотъ, какъ результаты внутреннихъ психическихъ состояній, хотя опять средствъ ихъ осуществленія мы непосредственно видѣть не можемъ, т. е. положенія и строенія мускуловъ, двигательныхъ нервовъ, природы нервнаго процесса и путей, какими идутъ отъ души импульсы. Повидимому, ни къ какой изъ нашихъ тѣлесныхъ дѣятельностей мы такъ духовно не близки, какъ къ движеніямъ, повидимому, мы можемъ присутствовать своею самодѣятельностью даже въ ихъ тончайшихъ деталяхъ, и однако все это—обманъ, разсѣваемый краткимъ размышленіемъ. Намъ самимъ свойственно только порождать въ себѣ тѣ психическія состоянія, которыя служатъ *исходными пунктами* физическихъ процессовъ, обнаруживающихся въ движеніяхъ, и отъ которыхъ эти процессы направляются, хотя и въ со-

[1]) Ps. 103—4 (Pr. g. 99—101).

гласіи съ нашими цѣлями, но по такимъ законамъ и чрезъ такія посредства, которые всецѣло ускользаютъ отъ нашего сознанія [1]). Здѣсь осуществляется природою *принципъ машинной работы*, причемъ нашу душу можно сравнить только со второстепеннымъ рабочимъ, который оказываетъ движенію машины, внутренняго устройства которой онъ и не видитъ и не понимаетъ, только внѣшнее содѣйствіе: подкладываетъ топлива, устанавливаетъ ея части, приводитъ въ движеніе и т. п. И такое неизбѣжное признаніе не стоитъ въ противорѣчіи съ тѣми эстетическими воззрѣніями, по которымъ именно въ тонкости и граціи, съ какими тѣлесныя движенія приноравливаются къ самымъ нѣжнымъ измѣненіямъ духовной жизни, находятъ живую красоту, гармоничное сліяніе духовнаго съ тѣлеснымъ. Отношеніе души къ тѣлу никогда не есть отношеніе тожества, а всегда отношеніе господства; но поскольку это господство основывается на разумѣніи приведенныхъ въ движеніе силъ, оно даетъ намъ впечатлѣніе собственно понуждающей власти, впечатлѣніе же красоты даетъ уже тогда, когда движенія массъ свободно согласуются не съ повелѣніемъ только, но и съ безвольными состояніями души. Какимъ образомъ теперь душа можетъ постепенно достигнуть вообще пользованія для своихъ цѣлей даннымъ ей отъ природы механизмомъ движеній, это мы поймемъ, когда подвергнемъ обзору сначала различные *исходные пункты* этихъ движеній [2]).

Незнакомая съ структурой и силами своего тѣла, душа никогда не догадалась бы, что ея члены предназначены къ движенію и никогда она не съумѣла бы ихъ привести въ движеніе, если бы, независимо отъ нея, въ самомъ тѣлѣ не лежало побужденій къ выполненію движеній, самостоятельно совершающееся затѣмъ осуществленіе которыхъ научаетъ ее тому и другому. Пользованіе членами въ движеніяхъ при играхъ, наблюдаемое нами у молодыхъ животныхъ, и представляетъ, можно думать, дѣйствіе того *автоматическаго механизма*, благодаря которому тѣло тотчасъ выполняетъ тѣ

[1]) Ps. 287—8; ps. 54; ср. 2 Mt. 587. [2]) Ps. 288—9.

движенія, какими оно впослѣдствіи уже сознательно воспользуется при возникновеніи извѣстнаго влеченія [1]).

Тѣже самыя движенія, которыя, какъ мы видимъ, возникаютъ вслѣдствіе только внутренняго возбужденія центральныхъ органовъ и безъ всякаго отношенія къ внѣшнимъ объектамъ, могутъ возбуждаться на томъ же самомъ автоматическомъ пути и внѣшними раздраженіями. Чувствовательные нервы доводятъ свои колебанія до центральныхъ органовъ, тамъ теченіе возбужденія раздѣляется на два рукава: одно, направляясь къ душѣ, вызываетъ въ ней ощущеніе, а другое, дѣйствуя непосредственно на двигательные органы, производитъ въ нихъ съ механическою необходимостью цѣлесообразное движеніе, направляемое къ усвоенію и переработкѣ или къ устраненію внѣшняго раздраженія. Часто, при этомъ, возбужденіе не доходитъ до сознанія души, и движеніе слѣдуетъ безъ воспріятія раздраженія, безъ рѣшенія воли: это—такъ называемыя *рефлективныя движенія*. Такое чисто физическое происхожденіе рефлективныхъ движеній нисколько не противорѣчитъ, отмѣчаетъ Лотце, интересамъ психологіи, потому что совсѣмъ не въ этихъ интересахъ приписывать душѣ безконечную самодѣятельность и ставить въ зависимость отъ ея образующаго вліянія даже и малѣйшія части этихъ движеній: только господство надъ даннымъ механизмомъ цѣнно для души, а порождать его и устраивать съ самаго начала было бы излишнимъ отягощеніемъ ея задачи. Разъ эти движенія предназначены къ тому отчасти, чтобы, въ видѣ спасительныхъ реакцій, удалять вредныя раздраженія или содѣйствовать полезнымъ влеченіямъ къ поддержанію тѣла, то какъ на самомъ дѣлѣ было бы плохо для нашей жизни, если бы все это выполнялось размышленіемъ, а не механизмомъ! Пусть спросятъ кого-нибудь: какъ онъ сталъ бы тогда, напр., удалять чуждое тѣло изъ дыхательнаго горла? Можетъ быть, онъ будетъ раньше учиться трахеотоміи, чѣмъ откашливанію? Недовѣрчивая къ изобрѣтательности души, природа со-

[1]) Ps. 289—90; ps. 54—5.

общила, напротивъ, эти движенія тѣлу какъ совершенно обусловленныя механически дѣйствія раздраженій, душѣ же не менѣе цѣлесообразно предоставила возможность препятствовать въ извѣстныхъ случаяхъ ихъ возникновенію,—такъ что въ общемъ естественный ходъ вещей—таковъ, что движенія непроизвольно слѣдуютъ за теченіемъ внутреннихъ состояній, но образованіе сдерживаетъ слишкомъ большую скорость этого перехода [1]).

Въ рефлективныхъ движеніяхъ содѣйствіе души вообще не необходимо. Въ физіогномическихъ или *мимическихъ движеніяхъ* мы видимъ иные примѣры такого же механизма: въ нихъ начальнымъ пунктомъ всего процесса служитъ *внутреннее душевное состояніе*, опредѣленный родъ и величина душевнаго возбужденія или чувствованія, хотя опять зависятъ они не отъ нашего разума и не отъ нашей воли: мы не знаемъ, напр., почему съ удовольствіемъ соединяется смѣхъ, а со скорбью—плачъ, но не наоборотъ. Такимъ образомъ, физическая организація связала все это съ нашими внутренними состояніями только съ механическою необходимостью. Сюда же относится и *языкъ*, который, столь же мало, какъ и выраженіе нашего лица, есть изобрѣтеніе человѣческаго остроумія [2]).

Третья группа движеній—*подражательныя* исходятъ уже не отъ чувствованій, но отъ *представленій движенія*, но и въ нихъ нѣтъ какого-либо замѣтнаго участія рѣшеній воли. Эти движенія тѣмъ бываютъ явственнѣе, чѣмъ непосредственнѣе мы погружаемся въ созерцаніе вызывающихъ подражаніе движеній (напр. жестикуляціи необразованныхъ разсказчиковъ), но они уменьшаются по мѣрѣ того, какъ развивающееся сознаніе овладѣвается другими представленіями, препятствующими этому переходу созерцаемаго движенія въ дѣйствительное. За то, съ другой стороны, легкость этого перехода и послушность нашихъ членовъ представленіямъ увеличивается путемъ

[1]) Ps. 290—92; ps. 55, KS. I, 226—8; III, 158; ср. KS. II, 150—51.
[2]) Ps. 292—3; ps. 55—6; KS. I, 229—30; ср. KS. II, 151—2.

упражненія до того, что не требуется даже яснаго сознанія того представленія, которымъ вызывается данное движеніе. Такъ бываетъ, напр., при писаніи, игрѣ на роялѣ и т. п., такъ бываетъ и вообще при обыкновенныхъ движеніяхъ нашей повседневной жизни: стояніи, хожденіи и т. д.; такъ бываетъ даже въ болѣе сложныхъ случаяхъ: напр., сложные ряды движеній, изъ которыхъ состоитъ *преступленіе*, происходятъ такимъ же образомъ: въ извѣстный моментъ, когда отсутствуютъ надлежащая противодѣйствующая сила другихъ душевныхъ состояній, достаточная живость противодѣйствующаго чувства и ясность отклоняющаго ряда идей, можетъ изъ представленія дѣла и здѣсь, какъ и всюду, сразу послѣдовать самое дѣло, не исходя изъ какого либо особаго рѣшенія поступающаго субъекта и не сопровождаясь имъ [1]).

Всѣ доселѣ разсмотрѣнныя движенія возникаютъ съ механическою необходимостью сами собою, какъ скоро въ нервномъ субстратѣ или въ душѣ находятся извѣстныя возбужденія. Всѣ они въ извѣстной мѣрѣ могутъ быть разсматриваемы какъ автоматическія потрясенія нашего тѣла, которыя душа можетъ только наблюдать и къ обоснованію которыхъ воля отъ себя ничего не привноситъ. Но отъ нихъ совершенно отличаются тѣ произвольныя пользованія мускулами, когда воля съ яснымъ намѣреніемъ преслѣдуетъ свою цѣль. Однако, при всемъ различіи этихъ послѣднихъ движеній отъ предшествующихъ, все таки, подчеркиваетъ Лотце, они представляютъ собою только произвольную комбинацію непроизвольныхъ элементовъ,—иначе говоря, воля здѣсь является только причиною тѣхъ поставленныхъ ею въ свободно избранную связь и послѣдовательность внутреннихъ психическихъ состояній, съ которыми тѣлесная организація связала возникновеніе движеній [2]).

б) **Влеченія**. Между движеніями, которыя со всецѣло механическою необходимостью исходятъ изъ физическихъ

[1]) Ps. 293—5; ps. 56; ср. M. I, 287; 2 Mt. 587—9; KS. I, 231—2.
[2]) Ps. 295—6; ps. 56—7.

возбужденій нервовъ или изъ пассивныхъ состояній души, и движеніями, которыя прямо и сознательно совершаются волею, какъ дѣйствія въ собственномъ смыслѣ, обычный взглядъ вставляетъ темное посредствующее звено—*влеченія*. Движенія, которыя выводятся изъ этого источника, являются возникшими въ душѣ не отъ воли, хотя и не въ такой же степени безвольно, какъ, напр., детерминированныя внѣшними побужденіями необходимыя тѣлесныя реакціи. Да и цѣли влеченіе достигаетъ не само по себѣ, подобно физической силѣ: оно, напротивъ, является только *стремленіемъ* къ цѣли и нуждается для ея достиженія еще въ другомъ дополнительномъ условіи, которое самопротиворѣчиво ищется въ непроизвольномъ содѣйствіи воли. Міръ физическихъ явленій знаетъ только *бываніе*, которое свободно развивается или задерживается въ достиженіи своего обычнаго результата, и выраженія—„влеченіе“ и „стремленіе“ неправильно переносятся сюда изъ психической области [1]). Если, поэтому, физическія явленія никогда не могутъ сдѣлать болѣе понятнымъ природу влеченія, то необходимо выяснить, что̀ именно въ духовной жизни приводитъ къ факту просто происходящаго или же задержаннаго движенія, чтобы превразовать его во *влеченіе*. Съ понятіемъ послѣдняго связывается, во первыхъ, то, что это влеченіе воспринимается какъ движущая причина, во вторыхъ, то, что въ своей цѣнности и принудительности оно нами *чувствуется*, и въ третьихъ, то, что въ немъ сознается движеніе къ извѣстной цѣли. Такимъ образомъ, нужно различать три момента, совокупность которыхъ образуетъ влеченіе, хотя ни въ одномъ изъ нихъ порознь не заключается то непонятное среднее, какое представляетъ собою непроизвольная воля. Хотя первое въ сознаніи явленіе, изъ котораго исходитъ влеченіе, всегда есть чувство того особаго положенія, въ какое поставлено наше существо, но изъ этого положенія, если оно, допустимъ, мучительное, мы не могли бы найти выхода, если бы опытъ не научалъ насъ, какое для этого суще-

[1]) Ps. 296—7.

ствуетъ спасительное средство. Какъ скоро это представленіе достигаемой цѣли всплываетъ въ воспоминаніи, происходящее движеніе является уже какъ направленное на эту цѣль и приближающееся къ ней, а задержанное какъ отъ нея удаляющееся, и чувство наличнаго положенія превращается теперь въ пріятное или непріятное чувство движенія, приводящаго насъ къ благодѣтельному или мучительному концу. Желаніе и отвращеніе, въ которыхъ не заключается никакого яснаго намѣренія, суть не что иное, какъ таковыя чувства, испытываемыя въ состояніи влеченія, но не влеченія въ смыслѣ понуждающей силы. Кратко говоря, влеченія, по Лотце, происходятъ изъ чувствованій только при посредствѣ опыта [1]). Высказывая такой взглядъ, Лотце вмѣстѣ съ тѣмъ отмѣчаетъ неправильность другого взгляда, по которому во влеченіяхъ видятъ какіе то *источники познанія*, изъ коихъ душа черпаетъ откровенія, недоступныя другимъ ея органамъ постиженія. Нигдѣ природа не даетъ своимъ созданіямъ влеченій, ставящихъ эти созданія въ непосредственное отношеніе къ такимъ объектамъ, до которыхъ они не могли бы достигнуть обычными средствами познанія. Голодъ и жажда вначалѣ не тожественны съ питательными влеченіями: они суть не что иное, какъ только непріятныя чувства измѣненія, происходящаго отъ недостатка питанія, и чувства эти сами по себѣ, конечно, не указываютъ, какимъ средствомъ они могутъ быть прекращены. Но природа устроила такъ, что съ возникновеніемъ этихъ чувствъ связываются сами собою, съ одной стороны, общее безпокойство, а съ другой, и нѣкоторыя отдѣльныя движенія тѣла животнаго, часто вначалѣ неудачныя, но въ концѣ концовъ неизбѣжно находящія въ окружающей средѣ питательный матеріалъ: уже послѣ этого перваго опыта голодъ и жажда являются какъ влеченія къ питанію, раньше же они были только скорбными чувствованіями. То же самое и въ области интеллектуальныхъ влеченій: влеченіе къ поэзіи не такъ овладѣваетъ духомъ, чтобы цѣль стояла уже ясно

[1]) Ps. 297—8; M. I, 286—7.

у него предъ глазами или чтобы внутреннія движенія души неуклонно и самымъ краткимъ путемъ приводили къ этой цѣли. Только неопредѣленное безпокойство фантазіи служитъ исходнымъ пунктомъ этого влеченія, которое, поэтому, какъ мы видимъ въ жизни, часто неудачно ходитъ по разнымъ окольнымъ путямъ, пока благопріятныя обстоятельства не введутъ его въ тотъ кругъ духовныхъ стремленій, въ которомъ оно должно найти удовлетвореніе и успѣхъ [1]).

Итакъ, влеченіе не есть выраженіе нашей воли: совершенно безвольно и съ механическою послѣдовательностью чувство и связанныя съ нимъ представленія тотчасъ же во влеченіи даютъ начало тѣлеснымъ движеніямъ, ведущимъ къ опредѣленной цѣли. То, что мы называемъ *влеченіемъ*, есть, собственно, внутреннее воспріятіе состоянія побужденности, и если въ немъ и заявляетъ себя какая воля, то только та, чтобы не противиться, но отдаться естественному теченію соотвѣтствующихъ внутреннихъ измѣненій [2]).

в) **Воля.** Такими влеченіями въ жизни, безъ сомнѣнія, мы чаще всего побуждаемся къ нашимъ дѣйствіямъ; только рѣдко проявляемъ мы *дѣйствительную волю*, и проявляемъ мы ее тогда, когда не пассивно отдаемся теченію нашихъ состояній, но или усвояемъ его, или же самовластно ему противодѣйствуемъ. Нельзя требовать описанія акта воли: онъ представляетъ столь простое и вмѣстѣ основное явленіе духовной жизни, что его можно только переживать, а не объяснять. Однако слѣдуетъ, по крайней мѣрѣ, отвергнуть неправильныя его толкованія, изъ которыхъ особенно надлежитъ отмѣтить два: одно видитъ въ волѣ только ясное представленіе, другое же концентрируетъ въ ней „сгущенную атмосферу способности къ дѣйствію“; первое ничего не оставляетъ ей дѣлать, какъ волѣ, второе — предоставляетъ дѣлать все. Тѣ, кто сводятъ волю къ знанію, держатся теоретическаго предразсудка, будто бы положеніе „*я хочу*“ равнозначно ясному и увѣренному сознанію другого положенія: „*я стану*“. Обыкновенный опытъ показываетъ намъ, что кто желаетъ быть счастливымъ, тотъ еще не имѣетъ вмѣстѣ съ тѣмъ увѣренности, что онъ станетъ таковымъ, и, наоборотъ, ясное сознаніе человѣка, что онъ станетъ нѣкогда умирать, не тожественно съ желаніемъ смерти. Да для воли это обманчивое отношеніе къ будущему отнюдь и не необходимо: настоящее наше состояніе, которое мы сохраняемъ или котораго не избѣгаемъ, есть также постоянный предметъ воли, и мученикъ, выносящій мученіе, котораго онъ могъ бы избѣжать, проявляетъ во всемъ значеніи силу своей воли не противъ будущаго, а противъ уже существующаго и продолжающагося зла. Увѣренность, будто бы ясное и сильное представленіе тожественно съ волею, можетъ вести только къ тому опасному послѣдствію, что воля будетъ разсматриваться уже не какъ первоначальная *дѣятельность* индивидуальнаго я, но какъ *состояніе*, производимое механическимъ ходомъ душевной жизни: многое въ насъ тогда *желалось бы*, но *не мы* были бы желающими [1]). Затѣмъ, нужно обратить вниманіе и на то, въ чемъ состоятъ внутренніе исходные пункты волевого дѣйствія. Близки къ истинѣ тѣ, кто утверждаетъ, что для приведенія тѣлеснаго движенія къ исполненію нужно желать не самого этого движенія, но его цѣли: тогда оно послѣдуетъ само собою. Но здѣсь является вопросъ: въ чемъ состоитъ это желаніе цѣли? Желаніе это вызывается вовсе не представленіемъ, какъ представленіемъ, но тѣмъ чувствомъ, которое мы, при осуществленіи извѣстнаго движенія, испытываемъ благодаря именно осуществленію послѣдняго: это то чувство и есть то начальное состояніе, которое душа должна воспроизвести въ себѣ съ тѣмъ, чтобы потомъ къ нему примкнуло движеніе [2]). Отсюда, если мы объектомъ воли въ собственномъ смыслѣ называемъ то, чему предшествуетъ вполнѣ ясно апперцепированное рѣшеніе [3]), то основу послѣдняго нужно полагать все же въ чувствѣ. То, *что дѣлаетъ волю волею, есть свое-*

[1]) Ps. 298—300; KSII, 97—8; III, 158—9; ср. KS I, 226; III, 531.
[2]) M. I, 286—7.

[1]) Ps. 300—301; ср. M. I, 289. [2]) 2 Mt. 589. [3]) KS. I, 235. 236.

образный элементъ одобренія, допущенія или намѣренія, который заключается въ чувствѣ и котораго въ простомъ представленіи нашего будущаго дѣйствія мы не находимъ. Конечно, увѣренность, что я буду *дѣйствовать*, можетъ быть равнозначна знанію моей воли, но въ такой увѣренности уже есть означенный элементъ одобренія [1]). Общее психическое значеніе чувствованій заявляетъ себя, такимъ образомъ, и въ области воли. И если мы хотимъ отдѣлить трудно разграничиваемую сферу того, что мы *дѣлаемъ*, отъ того, что въ насъ или изъ насъ только *происходитъ*, то первымъ отличительнымъ признакомъ можно считать то, сопровождаются или нѣтъ эти душевныя явленія чувствами удовольствія и неудовольствія. Воля и стремленіе сами суть то, что́ они есть, только благодаря тому, что они относятся къ прочувствованной цѣнности ихъ цѣли. Если бы можно было освободить стремленіе разумнаго существа отъ малѣйшей тѣни, проникнутаго удовольствіемъ или скорбью участія къ своей цѣли, то таковое стремленіе превратилось бы въ безжизненный позывъ къ дѣйствію, изъ котораго произошли бы, пожалуй, физическія явленія, но уже никакъ не поступки [2]). Одобреніе, которымъ наша воля усвояетъ предлагаемое ей побудительными основаніями хода представленій рѣшеніе какъ свое собственное, или неодобреніе, которымъ она его отвергаетъ, оба мыслимы были бы и въ томъ случаѣ, если бы даже ни одно изъ нихъ не имѣло бы ни малѣйшей силы опредѣлять или измѣнять теченіе внутреннихъ явленій: какъ внѣшними отношеніями человѣкъ иногда вынуждается поступать вопреки своему желанію, такъ и роковое сцѣпленіе его внутреннихъ состояній иногда неудержимо влечетъ его къ такимъ поступкамъ, которые совѣсть можетъ только сопровождать безсильнымъ раскаяніемъ уже въ моментъ ихъ совершенія [3]). Но здѣсь мы соприкасаемся уже съ другимъ изъ вышеуказанныхъ взглядовъ.

Если первый взглядъ смѣшивалъ волю съ представленіемъ желаемаго, то второй смѣшиваетъ ее съ полнымъ

[1]) M. I. 289. [2]) M. II, 314. [3]) M. I, 289.

осуществленіемъ желаемаго. Обыкновенно полагаютъ, что дѣятельность воли проявляется не только какъ внутренняя и имманентная, но и какъ внѣшняя—трансцедентная, которая, вливаясь въ дѣйствительность, тотчасъ же сама производитъ преднамѣренныя послѣдствія. Хотя Лотце не думаетъ вообще изгонять изъ міра дѣятельность, стремленіе и поступокъ и ставить на ихъ мѣсто необходимое бываніе, возникающее изъ механически детерминированныхъ взаимодѣйствій безвольныхъ субстратовъ, однако, вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ подчеркиваетъ и ограниченность сферы вліянія воли: какъ бы ни было полно значенія и необходимо существованіе воли, тѣмъ не менѣе сама она должна быть разсматриваема только какъ внутренняя живоподвижность волящаго субъекта, которая не можетъ сама по себѣ выйти за его границы, чтобы превратиться въ измѣненіе внѣшнихъ объектовъ. Но къ внѣшнему міру въ этомъ смыслѣ принадлежитъ для души и собственное ея тѣло, какъ это мы видѣли уже при разсмотрѣніи движеній, и какую бы внутреннюю энергію воли душа ни развивала въ себѣ, все же эта энергія никогда не могла бы быть сама по себѣ такимъ динамическимъ толчкомъ, который могъ бы произвести измѣненіе въ тѣлесномъ субстратѣ, если бы общіе законы природы, независимо отъ всякой воли, не присоединяли къ этимъ внутреннимъ движеніямъ души внѣшнія движенія связаннаго съ нею тѣла. Здѣсь, какъ и всюду, слѣдовательно, воля можетъ порождать только тѣ внутреннія психическія состоянія, которыя ходомъ природы предназначаются въ качествѣ только начальныхъ пунктовъ внѣшняго дѣйствія; выполненіе же этого послѣдняго предоставляется собственно непроизвольнымъ силамъ природы, съ помощью которыхъ указанныя состоянія вынуждены производить свои послѣдствія [1]). Власть воли надъ движеніями можно, поэтому, сравнить съ тѣмъ, какъ мы пользуемся алфавитомъ: мы не можемъ выдумать новыхъ звуковъ или буквъ, но ограничены тѣмъ, какія дозволяютъ намъ орудія нашей

[1]) Ps. 301—2; ps. 56—7 ср. M. I, 290—91; KS III, 168, 338.

рѣчи; за то комбинировать ихъ **мы можемъ** безчисленнымъ образомъ. Такъ и *душа*, комбинируя, согласно своимъ намѣреніямъ, въ любомъ сочетаніи тѣ начальныя состоянія, которыя служатъ основою движеній, можетъ и тѣлесные элементы этихъ движеній комбинировать въ разнообразнѣйшіе поступки и для всякаго выраженія своей воли [1]). Эту ограниченность воли Лотце утверждаетъ и по отношенію къ внутренней жизни души: не только наша воля сама по себѣ не можетъ измѣнить внѣшнихъ предметовъ, но и тамъ, гдѣ мы стремимся измѣнить самихъ себя, это воздѣйствіе достигается лишь потому и постольку, поскольку общая закономѣрность духовной природы связываетъ съ однимъ опредѣленнымъ желаніемъ одинъ результатъ, а съ другимъ—другой [2]).

Произвольное пользованіе возможными движеніями тѣла будетъ зависѣть, поэтому, отъ двухъ условій. Во первыхъ, мы должны быть въ состояніи не только вообще въ себѣ воспроизвести тѣ представленія или чувствованія, которыя образуютъ исходный пунктъ каждаго отдѣльнаго движенія, но также и связать ихъ одновременно или послѣдовательно, чтобы отдѣльныя движенія соединились въ преднамѣренное цѣлесообразное общее дѣйствіе. А такъ какъ мы можемъ это сдѣлать только путемъ нѣкотораго воспроизведенія того ощущаемаго состоянія, которымъ ранѣе сопровождалось происходящее движеніе, то, во вторыхъ, связь между этимъ душевнымъ состояніемъ и движеніемъ должна быть такъ устроена, чтобы не только первое могло вызываться послѣднимъ, но и послѣднее первымъ. Но оба эти условія не вездѣ имѣютъ мѣсто. Есть много подвижныхъ частей тѣла, управляемыхъ главнымъ образомъ симпатической нервной системой, которыя въ обыкновенномъ состояніи не доставляютъ намъ никакихъ ясныхъ ощущеній о своихъ движеніяхъ, такъ что мы уже не можемъ произвольной репродукціей первыхъ вліять на послѣднія: мы не можемъ, напр., прямо измѣнить движеній желудка, сердца и т. п.; даже и косвенно мы можемъ это сдѣлать только не вполнѣ. Конечно, ихъ движенія зависятъ и отъ нашихъ духовныхъ состояній, именно отъ страстныхъ движеній или неожиданныхъ душевныхъ потрясеній, однако это не есть зависимость отъ нашей воли: мы не можемъ произвольно поставить себя въ столь страстное, напр., по силѣ душевное движеніе, чтобы оно въ состояніи было произвести подобное же дѣйствіе [1]). Болѣе серьезное значеніе для развитія духовной жизни имѣетъ пользованіе движеніями тѣхъ членовъ, которые при посредствѣ особыхъ нервовъ стоятъ въ непосредственной связи съ центральными органами; но и эти члены ожидаютъ толчковъ для этихъ движеній не исключительно отъ души: они производятъ свои движенія отчасти по случайнымъ физическимъ раздраженіямъ, отчасти же не вполнѣ подчиняютъ ихъ произволу души. Это, напр., нужно сказать объ органѣ дыханія. Мускулы и въ данномъ случаѣ и вообще служатъ многимъ господамъ, поскольку они могутъ сжиматься не только по желанію воли, но, какъ въ рефлексахъ, и по возбужденіямъ чувствительныхъ нервовъ [2]). Важное значеніе при движеніяхъ принадлежитъ такъ называемому мускульному чувству. Движенія не только совершаются, но и служатъ вмѣстѣ съ тѣмъ предметами нашего воспріятія, благодаря которому мы можемъ опредѣлить ихъ направленіе, скорость, а также и степень примѣненной силы, даже и въ томъ случаѣ, если не можемъ наблюдать путемъ зрѣнія или осязанія связаннаго съ движеніемъ измѣненнаго положенія членовъ. Подъ общимъ именемъ *мускульнаго чувства*, эти воспріятія образуютъ необходимое вспомогательное средство не только для подчиненія механически предустроенныхъ движеній власти воли, но и для болѣе тонкаго развитія вообще нашей способности чувственнаго постиженія вещей [3]). То, что ощущается въ мускульномъ чувствѣ, состоитъ не въ импульсѣ, сообщаемомъ нами двигательнымъ нервамъ, и не въ напряженіи ихъ, но въ результатѣ послѣдняго—въ измѣненіи мускульнаго

[1]) ps. 57. [2]) Str. 108.

[1]) Ps. 302—3. [2]) Ps. 303—4.
[3]) Ps. 304—5; 312; ср. выше стр. 337—8.

состоянія, и уже ощущая величину этого измѣненія, мы заключаемъ обратно о величинѣ напряженія. При этомъ всегда предполагается, что каждое отдѣльное движеніе возбуждаетъ совершенно специфическое ощущеніе, почему, съ другой стороны, каждое мускульное чувство, причина котораго одновременно не наблюдается, уже ради только одного своего качества можетъ быть относимо къ этому опредѣленному движенію [1]).

Если какой психической дѣятельности необходимо приписать чисто духовное происхожденіе, то прежде всего волѣ: никакая помощь со стороны какого-либо тѣлеснаго органа не могла бы научить хотѣть тѣ души, которыя неспособны сами по себѣ къ волѣ. Конечно, способность причинять движенія должна быть во всякомъ случаѣ удѣломъ и воли благодаря устройству тѣлеснаго организма, хотя сама по себѣ воля представляетъ только внутреннее явленіе души; но маловѣроятно, чтобы предустроеніе организма въ данномъ случаѣ выражалось въ одномъ особомъ *двигательномъ центральномъ органѣ*. Уже ранѣе указывалось, что сама воля есть почти придаточный элементъ въ произведеніи произвольныхъ движеній и что дѣятельность ея исчерпывается вызовомъ представленія или душевнаго состоянія, съ каковымъ, затѣмъ, возникновеніе движенія связано въ качествѣ автоматическаго послѣдствія. Не невѣроятно также, что ни представленіе, ни сердечный аффектъ, какъ элементы психическіе, не производятъ сами по себѣ этого послѣдствія: ближе всего они воздѣйствуютъ обратно на чувствовательные центральные органы и въ нихъ пробуждаютъ тѣ же состоянія, которыя эти органы испытали бы, если бы содержаніе представленія снова подѣйствовало на нихъ въ видѣ чувственнаго раздраженія. Если мы теперь въ правѣ думать, что ближайшій исходный пунктъ движенія состоитъ въ измѣненіи нервнаго субстрата, которое возникаетъ отъ представленія о преднамѣренномъ или же допущенномъ только результатѣ этого движенія, то, естественно,

[1]) KS. II, 73—4; ср. 77—8.

двигательные элементы нервной системы должны быть мыслимы связанными не *между собою* въ единый центральный органъ движенія, но, скорѣе, тѣснѣйшимъ образомъ съ тѣми другими элементами, благодаря которымъ до нихъ доходятъ побужденія къ выполненію ихъ функцій. Поэтому есть поводъ предполагать столько же отдѣльныхъ двигательныхъ центральныхъ мѣстъ, сколько вообще существуетъ законченныхъ въ себѣ связныхъ системъ двигательныхъ актовъ, или сколько столь же законченныхъ группъ тѣхъ возбужденій, которыми могутъ вызываться движенія. Поэтому же Лотце не соглашается съ обычнымъ мнѣніемъ, которое сумму двигательныхъ элементовъ локализируетъ въ центральныхъ органахъ здѣсь, а сумму чувствовательныхъ тамъ: болѣе правдоподобно предположить только смѣшанные органы для каждой отдѣльной системы актовъ, а не особые органы для общихъ категорій: чувственности и подвижности [1]).

§ 17.

Самосознаніе.

а) **Сущность проблемы.** Полная ясность нашего міропониманія требуетъ не только опредѣленія отношеній нашей чувственной воспріимчивости къ внѣшнему пространственному міру, но и выясненія того факта, что мы съ рѣзкимъ противоположеніемъ отдѣляемъ этотъ внѣшній міръ отъ нашего собственнаго *я*, иначе говоря разрѣшенія проблемы *самосознанія*, въ которомъ мы различаемъ себя какъ *я* отъ *не—я* остального міра и относимъ къ этому *я*, какъ связующему центру исходящихъ и входящихъ дѣйствій, все разнообразіе своихъ внутреннихъ состояній [2]).

Теорія самосознанія должна отвѣтить на два вопроса: во первыхъ, откуда происходитъ самое содержаніе присущаго намъ представленія о нашемъ *я*, и, во вторыхъ, что побуждаетъ насъ это содержаніе различать отъ всего осталь-

[1]) Ps. 313—4. [2]) M. I, 278.

ного, что нами мыслится, не только какъ одинъ объектъ отъ другого, но абсолютнымъ образомъ, и отожествлять именно съ нами самими [1])? Постановка обоихъ этихъ вопросовъ предполагаетъ, что мы достигаемъ до познанія нашего собственнаго *я* или до самосознанія формально такимъ же путемъ, какимъ образуемъ и представленія о внѣшнихъ предметахъ: вопросы эти были бы излишни, если бы мысль о нашемъ *я*, въ его противоположности внѣшнему міру, была первоначальнымъ фактомъ сознанія [2]), прирожденною чертою, безъ первоначальнаго существованія которой духъ былъ бы не мыслимъ или которою онъ отличается, по крайней мѣрѣ, отъ безсамостной души животнаго. Этотъ послѣдній взглядъ на самосознаніе, впрочемъ мало по малу оставили, но впали въ другую крайность: стали видѣть въ самосознаніи только результатъ довольно продолжительнаго образованія, или, какъ гербартовская школа, счастливый побочный продуктъ механическаго хода представленій. Правильный взглядъ заключается въ срединѣ между этими двумя крайностями [3]). Прежде всего, отмѣтимъ справедливую сторону второго мнѣнія. Понятіе нашего *я* имѣетъ троякій смыслъ: во первыхъ, оно обозначаетъ душу какъ субъектъ изслѣдованія, который ставитъ этотъ вопросъ о своей собственной природѣ; во вторыхъ, душу какъ объектъ, о познаніи котораго идетъ здѣсь дѣло; въ третьихъ *я* обо-

[1]) Ps. 493; KS. II; 126; ср. M. I, 279. [2]) Ps. 493.

[3]) M. I, 278; ср. Herbart, VI, 237, 199; подробнѣе V, 267—316; VI, 228—60. Лотце видитъ въ гербартовскомъ взглядѣ на *я* и апперцепцію первое зерно различія между своимъ и Гербартовымъ ученіемъ (KS. III, 277). Въ частности, рецензируя психологическое сочиненіе гербартіанца Volkmann'a, онъ дѣлалъ слѣдующее замѣчаніе по данному вопросу. Volkmann, отмѣчая дѣлаемый гербартіанской психологіи упрекъ, что съ ея точки зрѣнія является непонятнымъ, какъ само себя полагающее *я* можетъ возникнуть изъ совокупности представленій и ихъ взаимодѣйствій, возражаетъ, что упрекъ этотъ не имѣлъ бы мѣста, если бы не упускалось изъ виду, что въ духѣ нѣтъ ничего, кромѣ его состояній, и самаго духа, какъ особаго отъ послѣднихъ существа, нѣтъ. Усматривая въ этомъ положеніи существенный пунктъ различія съ собственнымъ ученіемъ, Лотце ставитъ

значаетъ также образъ, представленіе, которое первымъ создается о второмъ. Если, отсюда, существо *я* должно состоять въ тожествѣ субъекта и объекта, то это правильно лишь постольку, поскольку существо души, конечно, есть тотъ объектъ, котораго она, какъ изслѣдующій субъектъ, *хочетъ* достигнуть и понять, но неправильно, если обычное наше представленіе о своемъ *я*, образующее въ сознаніи феноменъ наряду съ другими, считается уже окончательнымъ разрѣшеніемъ задачи самосознанія [1]).

Прежде всего, нельзя не отмѣтить, что самое содержаніе этого представленія о нашемъ *я* подвержено постоянному *колебанію*. Даже самое сосредоточенное вниманіе нашей мысли на насъ самихъ не можетъ въ единичный моментъ обнять сумму всего того, что составляетъ наше эмпирическое *я*; еще менѣе въ непреднамѣренномъ теченіи мыслей выступаетъ предъ нами, въ видѣ сознательнаго образа нашей индивидуальности, полная совокупность ея характерныхъ свойствъ. Такимъ образомъ, если мы не дѣлаемъ самихъ себя объектомъ сознательной рефлексіи, представленіе нашего *я*, сопровождающее наши мысли, всегда является только очень неполнымъ выраженіемъ нашего существа [2]). Но пусть то, что мы *думаемъ* обозначить этимъ именемъ *я*, и въ дѣйствительности есть существо нашей собственной души, однако отсюда еще не слѣдуетъ, что

вмѣстѣ съ тѣмъ на видъ, что различіе это происходитъ не отъ того, будто бы „мы всегда что-то упускаемъ изъ виду", а отъ того, что „на наше возраженіе противъ этого, очень хорошо намъ извѣстнаго, пункта мы не получаемъ никакого освовательнаго опроверженія". (KS. III, 276). Тѣмъ болѣе не согласенъ, конечно, Лотце съ матеріалистическимъ объясненіемъ самосознанія предложеннымъ Czolbe въ полемической статьѣ противъ нашего философа (KS. III, 315—20): разсужденія Czolbe показываютъ только, какъ „каждый отдѣльный мозговой процессъ приходитъ къ сознанію себя самого (?), но отнюдь не какъ онъ дѣлается сознательнымъ для насъ, для нѣкотораго я" (KS. III, 317, ср. 243—4): единство самосознанія — это одна изъ существеннѣйшихъ проблемъ психологіи необъяснимо безъ предположенія особой нематеріальной основы душевныхъ явленій (KS. II, 12).

[1]) KS. II, 126. [2]) Ps. 503.

тотъ образъ этого существа, который мы фактически имѣемъ въ своемъ самосознаніи, сходенъ съ тѣмъ, что онъ долженъ собою представлять, и научная рефлексія,—пусть даже она сама не въ состояніи обозначить ясно это существо,—все же легко можетъ показать несоотвѣтствіе ему того содержанія, которое мы при естественномъ ходѣ самосознанія привыкли считать характерною чертою нашей собственной самости. Если мы хотимъ совершенство самосознанія измѣрять тѣмъ, насколько содержащееся въ немъ представленіе нашего *я* соотвѣтствуетъ тому существу души, которое должно служить объектомъ этого представленія, то, очевидно, должны предположить множество различныхъ ступеней въ развитіи самосознанія. Смотря по степени достигнутаго образованія, прогрессирующее самосознаніе должно показывать непрестанное преобразованіе понятія о *я*, пока оно, перейдя изъ естественной рефлексіи въ научную, не завершится тѣмъ образомъ этого *я*, который психологія должна признать за послѣдній изъ достижимыхъ вообще человѣческимъ познаніемъ [1]). Но и при помощи всего образованія нашей жизни и при всей внимательности преднамѣреннаго размышленія, мы никогда не достигнемъ до такого совершеннаго познанія, предъ исчерпывающимъ отвѣтомъ котораго смолкли бы всѣ вопросы объ истинной природѣ нашего существа. Итакъ, вопреки первому изъ указанныхъ двухъ крайнихъ мнѣній, нельзя признать самосознаніе за прирожденное состояніе духа,—какъ будто бы мы уже изначала видимъ предъ собою отраженнымъ въ ясномъ представленіи то, *что* такое мы сами. Никогда сознаніе наше не показываетъ намъ образа нашего *я* какъ уже найденнаго въ готовомъ видѣ: намъ дано только указаніе на одну болѣе или менѣе темную, точку, въ которой лежитъ то, чего мы ищемъ какъ нашего *я*. Но то, что мы можемъ искать именно его, что мы это столь несовершенно познанное, однако, самымъ рѣшительнымъ образомъ всегда отдѣляемъ отъ внѣшняго міра,—этого побужденія мы, не можемъ понять, не мысля его независимымъ отъ тѣхъ обстоятельствъ, которыми обусловливается прогрессирующее совершенствованіе нашего знанія о насъ самихъ [1]). Въ этомъ случаѣ уже правда на сторонѣ перваго мнѣнія, и неправымъ является второе. Не можетъ быть никакого сомнѣнія въ томъ, что мыслью о *я* и *моемъ* душа обладаетъ непосредственно,—прежде чѣмъ этому *я* противопоставлено будетъ *ты* и *твое*: послѣднее только уясняетъ, но не обусловливаетъ съ необходимостью первое [2]). Самость, существо всякой личности, основывается не на совершившемся или совершающемся противоположеніи между *я* и *не-я*, но состоитъ въ непосредственномъ бытіи для себя, каковое, наоборотъ, образуетъ основу возможности такой противоположности тамъ, гдѣ она выступаетъ. Въ природѣ конечнаго духа, какъ такового, лежитъ причина того, что развитіе его личнаго самосознанія можетъ совершаться только чрезъ воздѣйствіе мірового цѣлаго, которое—не онъ, т. е. чрезъ возбужденіе со стороны *не-я*, и это не потому, что онъ нуждался бы въ противоположеніи чему-то чуждому, чтобы быть для себя, но потому, что онъ и въ этомъ отношеніи, какъ и во всякомъ другомъ, условія своего существованія имѣетъ не въ себѣ самомъ. Такое ограниченіе не встрѣчается въ существѣ Безконечнаго: вотъ почему для него одного возможно бытіе для себя, ни въ началѣ, ни въ продолженіи своего развитія не нуждающееся ни въ чемъ, что не было бы имъ самимъ, но въ безначальномъ внутреннемъ движеніи содержащее себя въ себѣ самомъ. Совершенная личность—только въ Богѣ, а всѣмъ конечнымъ духамъ дано въ удѣлъ только слабое ея подобіе. Самосознаніе конечной личности есть, такимъ образомъ, уясненіе его бытія для себя, совершающееся при посредствѣ познанія [3]). Но на какихъ бы различныхъ ступеняхъ по развитію своего содержанія ни стояло самосознаніе, отъ этого нисколько не зависитъ та энергія и искренность, съ какими въ самосознаніи это содержаніе абсолютно различается отъ всего другого, и та сила

[1]) Ps. 493—4; ср. 504; KS. II, 126.

[1]) M. I, 279. [2]) KS. III, 49. [3]) M. III, 579—80; ср. 569—79.

и интенсивность, съ какими утверждается формальное совпаденіе этого содержанія съ природою нашей собственной души [1]). Въ виду столь основного значенія въ развитіи самосознанія этого момента безусловнаго различенія *я* отъ *не-я* и самоотожествленія, момента, безъ котораго самосознаніе не имѣло бы не только своей исторіи, но и своего возникновенія, мы въ дальнѣйшемъ изложеніи воззрѣній Лотце считаемъ нужнымъ остановиться, прежде всего, на этомъ моментѣ и, такимъ образомъ, начать не съ перваго, а со второго изъ вышеуказанныхъ вопросовъ теоріи самосознанія [2]).

б) **Основа самосознанія—самочувствіе.** Какъ приходимъ мы къ тому, чтобы раздѣлять разнообразіе всего представляемаго на двѣ части: на единое *я* и ему противостоящее безчисленное множество всего остального? Вѣдь если мы различаемъ себя отъ міра, то различеніе это не похоже на то, какимъ мы обособляемъ другъ отъ друга два предмета: напротивъ, противоположность между нами и тѣмъ, что не мы, представляется намъ по смыслу и величинѣ безусловною и несравнимою ни съ какою другою.

И это по весьма естественной причинѣ, скажутъ намъ: вѣдь указанная противоположность представляетъ особенный и совершенно единичный случай,—когда то, что мыслитъ это противоположное соотношеніе, само образуетъ одинъ изъ членовъ этой противоположности, и такое совпаденіе мыслящаго и мыслимаго, составляющее существенную черту того, что мы называемъ своимъ *я*, оправдываетъ особенный вѣсъ, какой мы придаемъ этому различію. Однако, при болѣе внимательномъ разсмотрѣніи, это обстоятельство очень мало объясняетъ загадку того особаго интереса, который мы принимаемъ въ этомъ различіи и который имѣетъ очень мало общаго съ простымъ участіемъ къ интересной своеобразности какого-нибудь особеннаго случая. Не въ томъ

[1]) Ps. 494—5; ср. M. I, 281.

[2]) Въ этомъ случаѣ мы слѣдуемъ плану M. и отступаемъ отъ плана „Seele u Seelenleben“ (KS. II, 127 ff) и Ps.

лежитъ значеніе самосознанія, что мыслящее и мыслимое совпадаютъ: этою чертою отличается не одно только *наше я*, но и природа *каждаго я*, отъ котораго мы должны же чѣмъ-нибудь отличаться. Отличіе это, очевидно, заключается въ томъ, что наше *я* есть то, что мыслитъ *наши* мысли. Но что мы разумѣемъ, обозначая какія-нибудь мысли какъ *наши*? Въ томъ, что наше, должна очевидно существовать непосредственная увѣренность, а она не можетъ вытекать изъ общаго представленія о природѣ *я*, отличить отъ которой наше *я*, какъ особенный случай, именно и составляетъ существенную функцію нашего самосознанія. И отсюда легко понять, какъ мало могло бы заполнить существующій здѣсь пробѣлъ все болѣе и болѣе совершенствующееся развитіе нашего проникновенія въ существо души [1]). Вѣдь прежде, чѣмъ мы будемъ въ состояніи признать какое-нибудь душевное содержаніе за наше *я*, мы должны, очевидно, уже имѣть возможность разсудить, въ чемъ вообще заключается *наше*, и, наоборотъ, о послѣднемъ ничего нельзя рѣшить на основаніи предшествующаго опредѣленія *я*. Какъ бы точно и мѣтко мы ни могли описать всѣ тѣ особенныя черты, по которымъ наша душа дѣйствительно отличается отъ всѣхъ другихъ, у насъ все таки не было бы никакого побужденія считать полученное такимъ образомъ представленіе нашего *я* за что-нибудь иное, нежели за совершенно безразличную картину какого-нибудь объекта, отличающагося отъ другихъ объектовъ, и состояніе, которое могло бы быть признано за принадлежащее этой душѣ, чрезъ то еще не должно было бы представляемо какъ наше состояніе. [2]) И если бы даже не укрылось отъ насъ и то, что насквозь прозрачное для нашего столь совершеннаго познанія существо есть вмѣстѣ съ тѣмъ именно то самое существо, которое въ этотъ моментъ осуществляетъ и такое созерцаніе себя самого, то мы этимъ фактически осуществившимся самоотраженіемъ хотя и дополнили бы образъ того существа послѣднею свойственною ему замѣчательною чертою, тѣмъ не менѣе всегда оста-

[1]) M. I, 279—80. [2]) Ps. 498.

лись бы также далеки отъ значенія того, что въ нашей дѣйствительной жизни познается нами и услаждаетъ насъ какъ самосознаніе: для такого совершеннаго познанія собственное существо познающаго явилось бы въ полной ясности именно только какъ объектъ познанія, но, благодаря этому, его собственная самость тоже оказалась бы только предметомъ между другими, и совершенно неизвѣстною и непонятною осталась бы та интимность, съ какою мы ощущаемъ въ нашемъ дѣйствительномъ самосознаніи безконечную цѣнность этого сосредоточенія на себѣ самихъ [1]). Что же въ такомъ случаѣ служитъ въ концѣ концовъ этимъ первомъ самосознанія? Та самая способность, которой Лотце отводитъ главенствующее значеніе въ духовной жизни,— *способность чувствованія*. Если необходимымъ условіемъ самосознанія является *непосредственный интересъ*, принимаемый нами въ томъ душевномъ содержаніи, которое обозначаемъ какъ наше собственное *я*, и этотъ то интересъ только и дѣлаетъ указанное содержаніе не объектомъ лишь нашей мысли среди другихъ объектовъ, но образомъ нашей самости, абсолютно отличнымъ отъ всѣхъ объектовъ [2]), то, какъ и вездѣ, интересъ и цѣнность постигаются нами и здѣсь только посредствомъ чувства удовольствія и неудовольствія. Не на томъ, что совпаденіе мыслящаго съ мыслимымъ нами *мыслится*, но на томъ, что въ непосредственной своей цѣнности для насъ оно *чувствуется*, основывается наше самосознаніе, и различіе между нами и внѣшнимъ міромъ необходимо ставится внѣ всякаго сравненія съ тѣми противоположностями, по которымъ одинъ предметъ обособляется отъ другого [3]): на этомъ же покоится различеніе нашего самосознанія отъ представленія о всякомъ другомъ самосознаніи, которое мы приписываемъ и другимъ душамъ, подобно нашей [4]). Какъ никто не могъ бы узнать, что у него болитъ извѣстная часть тѣла, если бы онъ не ощущалъ съ очевидностью въ чувствѣ это теоретически совершенно

[1]) M. I, 280; Ps. 499. [2]) Ps. 498—9. [3]) M. I, 280—81.
[4]) Ps. 499—500.

невыразимое совпаденіе явленія съ его самостью, такъ мы никогда не могли бы безъ этого чувства единства съ нами образовать изъ одного только познанія наше понятіе *я* съ тѣмъ энергичнымъ отнесеніемъ его къ внутреннему міру, какое его отличаетъ [1]). Будь душа только чисто интеллигентнымъ существомъ, у котораго отсутствовалъ бы всякій слѣдъ чувства, она, конечно, была бы въ состояніи также ясно познать свое собственное существо, какъ и мы наше; не трудно было бы для нея и то замѣтить, что познаваемое ею такимъ образомъ существо есть то самое, которому принадлежитъ и этотъ актъ размышленія о себѣ самомъ, и, однако, если такимъ путемъ, какъ уже было отмѣчено, фактически достигнуто было бы *самоотраженіе* субъекта, то этимъ отнюдь еще не достигалось бы того, что въ нашей дѣйствительной жизни мы обозначаемъ именемъ *самосознанія*. Непосредственная очевидность тожества между мыслящимъ и мыслимымъ можетъ явиться только благодаря *чувствамъ*, сопровождающимъ фактъ самосознанія. И для этого столь же достаточны и простыя сенсуальныя чувствованія, какъ и тѣ болѣе тонко расчлененныя интеллектуальныя, благодаря которымъ болѣе развитыя духовныя существа одновременно созерцаютъ и цѣнность и особенное достоинство своей личности. Въ виду этого, мы можемъ утверждать, что растоптанный червь въ своемъ чувствѣ боли столь же энергично различаетъ себя отъ внѣшняго міра, какъ бы незначительны и бѣдны ни были его представленія какъ о себѣ самомъ, такъ и объ этомъ мірѣ, и, наоборотъ, совершенная интеллигенція ангела, разъ у него отсутствуетъ способность чувствованія, хотя и могла бы развить самыя отчетливыя созерцанія сокровеннѣйшаго существа души и въ ясномъ свѣтѣ наблюдать явленіе своего собственнаго внутренняго самоотраженія, никогда однако не могла бы имѣть никакого понятія о цѣнности и величинѣ различія между *я* и *не-я* [2]). Впрочемъ, обоснованіе и утвержденіе самосознанія зависитъ не отъ отдѣльно высту-

[1]) KS. II, 135. [2]) Ps. 499–500; M. I, 281.

пающихъ чувствъ большой интенсивности, но отъ того непрерывнаго равномѣрнаго потока нашего участія къ себѣ самимъ, въ который вовлекаютъ насъ всегда связанныя съ ощущеніями и представленіями легчайшія движенія чувства [1]). Самосознаніе, такимъ образомъ, имѣетъ для насъ значеніе только какъ теоретическое истолкованіе *самочувствія*. Нужно сказать, что предшествующая и первоначальная живость и очевидность послѣдняго непосредственно не увеличивается въ своей интенсивности отъ развитія нашего опыта и нашихъ познаній, хотя богатство и ясность того образа нашего существа, который мы начертываемъ себѣ при самосознаніи, возвышаются съ прогрессомъ образованія, поскольку эта неизвѣстная, но самопознаваемая нами, душа мыслится въ болѣе и болѣе совершенныхъ понятіяхъ: возрастаетъ сумма мыслей, ставящихъ внѣшніе предметы въ отношеніе къ нашему стремленію и волѣ, содержаніе нашего *я* не только проясняется, но и расширяется, а чрезъ все это уже посредственнымъ образомъ возрастаетъ и живость самочувствія, поскольку образованная душа становится чувствительною къ безчисленнымъ отношеніямъ, въ которыхъ видитъ препятствія или подспорья для себя въ то время, какъ неразвитому уму они кажутся только безразличными отношеніями между внѣшними вещами [2]). Но здѣсь мы входимъ въ область уже перваго изъ вышеуказанныхъ вопросовъ теоріи самосознанія.

в) **Различныя стадіи въ развитіи самосознанія.** Вопросъ заключается въ томъ: откуда получается нами самое содержанія представленія о нашемъ *я*? Уже было отмѣчено, что самосознаніе въ этомъ случаѣ имѣетъ свою исторію, въ которой можно различать множество стадій его развитія. Главныя изъ этихъ стадій слѣдующія.

Легко понять, что въ началѣ этого развитія преобладающее мѣсто въ нашемъ представленіи о *я* занимаетъ образъ нашего тѣла. Какое бы воспріятіе ни воспроизводилось нашею памятью, всегда послѣдняя воспроизводитъ

[1]) Ps. 501. [2]) Ps. 500; M. I, 281—2.

вмѣстѣ съ тѣмъ и образъ нашего тѣла: всюду оно кажется намъ тою областью, до которой должны простираться внѣшнія раздраженія, чтобы произвести представленія, и надъ которою, наоборотъ, представленія обладаютъ непосредственною движущею силою, проявляемою ими уже чрезъ посредство тѣла и надъ остальнымъ міромъ; только въ границахъ тѣлеснаго организма вмѣстѣ съ тѣмъ, вызывается раздраженіемъ удовольствіе и скорбь, почему эта пространственная поверхность, которою раздѣляется сфера участливаго интереса отъ сферы безразличія въ остальномъ мірѣ, болѣе всего и приспособлена къ тому, чтобы обезпечить представленію о тѣлѣ его всегдашнюю важность [1]). Орудіе всѣхъ воспріятій и всѣхъ движеній—оно вплетено въ каждое проявленіе нашей жизни, и всякое воспоминаніе о впечатлѣніи, поступкѣ, страданіи или наслажденіи воспроизводитъ съ собою и образъ тѣла и пріучаетъ насъ къ тому, чтобы видѣть живоподвижность нашего существа непосредственно въ движимомъ и подвижномъ образѣ тѣла [2]). Тѣло, такимъ образомъ, составляетъ здѣсь содержаніе нашего представленія о *я*, а сенсуальное чувствованіе ту черту, которая рѣшительно отдѣляетъ его отъ внѣшняго міра [3]).

Но простыя указанія опыта скоро убѣждаютъ насъ въ томъ, что тѣло не тожественно съ жизнью, что живое въ немъ—не оно само, что хотя и въ немъ, но не въ его видимой формѣ, мы должны искать движущей силы, той одновременной причины какъ его собственной измѣнчивости, такъ и живыхъ преобразованій внутренняго міра, въ которомъ тѣснятся наши представленія, чувствованія и стремленія. Это--несовершенная и болѣе отрицательная, чѣмъ положительная стадія самосознанія: здѣсь мысль собственно только вызвышается надъ границами представленія о тѣлѣ, но не указываетъ на какой-либо другой опредѣленный пунктъ, которымъ могло бы быть заполнено представленіе о *я*. Однако такой стадіей самосознанія довольствуется, безъ

[1]) Ps. 495; ср. KS. II, 127. [2]) M. I, 282. [3]) KS. II, 127.

сомнѣнія, громадное большинство людей [1]). Безъ опредѣленнаго пониманія отношеній, оно смотритъ на душу, какъ на средоточіе исходящихъ и входящихъ дѣйствій, которое хотя и не совпадаетъ съ тѣломъ, однако всегда только чрезъ него и его подвижной образъ получаетъ наглядность для нашего воспоминанія; такое пониманіе, впрочемъ, до нѣкоторой степени обогащается тѣмъ, что къ этому темному самому по себѣ средоточію привязываются явленія внутренняго опыта—чувства, страсти, стремленія [2]).

Наука пытается заполнить пробѣлы этой стадіи: прогрессъ образованія старается примѣнить къ разъясненію этого темнаго средоточія и этого неопредѣленнаго отношенія между душею и тѣломъ абстрактныя, научно добытыя, общія понятія о природѣ вещей: имена вещи, субстанціи, сверхчувственнаго имматеріальнаго существа, интеллектуальной монады начинаютъ употребляться, чтобы рельефнѣе очертить представленіе о самой душѣ, а ея взаимодѣйствіе съ тѣломъ объясняется, вмѣстѣ съ тѣмъ, по принципамъ причинности и по основоположеніямъ метафизики и естествознанія [3]). Но такіе опыты лежатъ за предѣлами естественнаго и простого хода мыслей и, стремясь установить общую природу души, они ведутъ не къ тому, чтобы уяснить каждому индивидууму отличительную природу его собственнаго *я*. Поэтому естественное сознаніе мало склонно примыкать къ такому мудрованію: оно, напротивъ, услаждается своей индивидуальностью постольку, поскольку умѣетъ различать себя, какъ это отдѣльное *я*, отъ всякаго другого путемъ воспоминанія о своемъ тѣлесномъ видѣ, объ исторіи своей жизни, о своихъ страданіяхъ и радостяхъ, о своихъ дѣйствіяхъ и надеждахъ, о своемъ особенномъ положеніи въ мірѣ и окружающемъ обществѣ: все это и составляетъ содержаніе нашего *эмпирическаго я*, достаточное для различенія его отъ каждаго другого [4]). Но продолжающаяся рефлексія даетъ толчокъ дальнѣйшему развитію самосознанія.

[1]) M. I, 282; ср. KS. II, 129. [2]) Ps. 495—6.
[3]) Ps. 496; M. I, 282. [4]) M. I, 283; Ps. 496.

Изъ опыта наше *я* узнаетъ, какъ внѣшній міръ оказываетъ ему противодѣйствіе и какъ далеко не всегда удается ему въ ближайшій моментъ сдѣлаться тѣмъ, чѣмъ оно желало быть въ моментъ предшествующій: его знаніе и сила оказываются зависимыми отъ случайностей хода его образованія, даже вся доступная его наблюденію собственная индивидуальность является какъ порожденіе такихъ обстоятельствъ, которыя—не оно само [1]). Словомъ, мы убѣждаемся, что сумма жизненныхъ опытовъ, которые образуютъ наше эмпирическое *я*, отъ насъ независима, и что мы сдѣлались бы другими, сложись они иначе [2]). Отсюда мы вынуждаемся въ нашемъ внутреннемъ мірѣ отыскивать такія черты нашей первоначальной природы, которыя уже не образованы въ насъ жизнью и теченіемъ обстоятельствъ и изъ которыхъ, напротивъ, при какихъ бы то ни было обстоятельствахъ, могла бы развиться всегда въ существенномъ себѣ равная индивидуальность [3]). Такъ мы приходимъ къ противопоставленію этому рѣзко обозначившемуся образу нашего эмпирическаго *я* другого образа, въ которомъ мы думаемъ собрать именно указанныя постоянныя черты, образующія истинное содержаніе нашего существа и независимыя отъ внѣшнихъ возбужденій. Какъ при разсмотрѣніи всѣхъ вещей мы отдѣляемъ случайный видъ, какой имъ придало чуждое вліяніе, отъ тѣхъ неизмѣнныхъ свойствъ, въ силу которыхъ онѣ нынѣ способны къ этой, а при другихъ обстоятельствахъ къ совершенно иной формѣ проявленія, такъ и теперь мы ищемъ нашего истиннаго *я* въ постоянныхъ привычкахъ и особенностяхъ нашей духовной дѣятельности, не измѣняющихся отъ внѣшнихъ условій [4]). При этомъ на мѣсто теоретически общаго или эмпирически индивидуальнаго содержанія нашего *я* мы имѣемъ въ виду поставить содержаніе эстетическое. Всегда вообще существуетъ тенденція, еще и въ сферѣ ненаучнаго мышленія, *я*, которое оказывается недоступнымъ для мысли, тѣмъ глубже

[1]) M. I, 283. [2]) KS. II, 132; Ps. 497. [3]) Ps. 497.
[4]) M. I. 283.

постигнуть чувствомъ. Мысль—средство познавать общее, индивидуальное же ускользаетъ отъ нея и открыто только непосредственному созерцанію. И какъ сенсуальныя чувствованія въ началѣ отдѣляютъ еще обремененное тѣломъ *я* отъ чуждаго внѣшняго универсума, такъ теперь думаютъ созерцать самихъ себя болѣе чистымъ образомъ въ чувствованіяхъ интеллектуальныхъ. Уже своеобразную настроенность духа—темпераментъ мы считаемъ за ближайшее обиталище этого искомаго *я*: какъ бы онъ ни былъ неописуемъ и неопредѣлимъ, все же мы чувствуемъ, что въ немъ мы ни съ кѣмъ не сходны вполнѣ [1]). Не совокупностью своихъ знаній и не содержаніемъ сдѣланнаго и пережитого имъ характеризуется теперь человѣкъ предъ самимъ собою, но, считая прямо всю эту объективность только за случайное мѣсто для упражненій своего собственнаго существа, онъ, напротивъ, обрѣтаетъ себя самого въ сознаваемой имъ граціи, манерахъ, навыкахъ, ловкости или неуклюжести своихъ пріемовъ, въ особомъ способѣ оперированія съ содержаніемъ своего познанія, въ прирожденныхъ талантахъ и направленіи фантазіи,—словомъ въ цѣломъ эстетическомъ образѣ своего существованія, который, сравнительно съ мелочами нашей эмпирической жизни, конечно, можетъ казаться какъ нѣчто въ относительномъ смыслѣ первоначальное, болѣе собственное для нашей души. Если формы мысли общи всѣмъ индивидуумамъ и только объекты примѣненія ихъ у всѣхъ случайны, то здѣсь саморазсмотрѣніе становится, наоборотъ, на такую почву, которая допускаетъ безконечное разнообразіе и даетъ возможность каждому индивидууму специфически отличать себя отъ другихъ. Такъ именно, съ помощью преимущественно этого эстетическаго образа нашей постоянной природы, мы обыкновенно дѣлаемъ для самихъ себя наглядною нашу личность и чрезъ то несомнѣнно достигаемъ болѣе вѣрной и выразительной картины нашего существа, чѣмъ путемъ разбросаннаго разнообразія нашихъ эмпирическихъ воспоминаній, въ которомъ слишкомъ много прошедшаго и случайнаго и слишкомъ мало будущаго [1]).

[1]) KS II, 132—3; въ M. I, 284 эта роль отводится, впрочемъ, прирожденнымъ талантамъ.

Но вскорѣ мы находимъ, что и это представленіе также еще не даетъ намъ того, чего мы ищемъ какъ нашего истиннаго *я* въ высшемъ значеніи этого слова. Прежде всего, отъ насъ не можетъ укрыться, что и на этотъ эстетическій характеръ нашего *я* имѣютъ большое вліяніе тѣ же случайныя сцѣпленія жизненныхъ условій. Такъ, уже самому нашему чувствованію, отгадывающему здѣсь содержаніе *я*, трудно бываетъ сквозь частыя перемѣны образа нашихъ мыслей прослѣдить одинъ и тотъ же образъ этого *я*; затѣмъ, темпераментъ нашъ, постоянное настроеніе нашей души, особенное направленіе и живость фантазіи, наконецъ, выдающіеся таланты, которые ближе всего, повидимому, составляютъ характерное достояніе нашей индивидуальной личности,—все это въ широкой мѣрѣ зависитъ отъ нашего тѣлосложенія и его перемѣнъ; даже, какъ наслѣдственное предрасположеніе, многое изъ этого есть только результатъ естественнаго процесса, который еще задолго до нашего существованія навсегда уже опредѣлилъ отдѣльныя черты нашей позднѣйшей жизни. Во вторыхъ, если даже нашъ эстетическій характеръ признать прочнымъ зерномъ нашего *я*, изъ котораго впослѣдствіи развивается каждое изъ его проявленій и которое совершенно независимо въ своемъ происхожденіи отъ вліянія физическихъ условій, то все же онъ представляетъ собою нѣкоторое уже прирожденное опредѣленіе души, нѣкоторый дополнительный даръ творческой силы, отъ которой мы получили свое существованіе; но въ такомъ случаѣ онъ образуетъ собою только нѣчто въ *я*, а не самое *я*: тамъ, гдѣ мы думали было уловить свою собственную самость, мы находимъ ее въ видѣ чего то установленнаго чуждою силою, иногда благопріятствующаго намъ, а иногда ограничивающаго но не въ видѣ нашей собственности,—какъ мы, напр., владѣемъ

[1]) KS. II, 132—3; Ps. 497; M. I, 284

тѣмъ, что произошло отъ нашихъ собственныхъ усилій и отъ нашей свободной дѣятельности; не мы здѣсь сдѣлали себя тѣмъ, что̀ мы собою представляемъ [1]). Способность дѣлать то, что безъ такого дѣйствія не произошло бы, задерживать то, что безъ этой задержки непремѣнно наступило бы, возможность увеличивать предусмотрительность и кругъ дѣйствія воли и не хотѣть позже того, чего хотѣлось раньше, сознаніе, наконецъ, что все еще можешь витать въ качествѣ независимо рѣшающаго начала не только надъ будущимъ видомъ внѣшняго міра, но и надъ послѣдовательнымъ теченіемъ своей собственной природы,—вотъ чего мы ищемъ въ живой личности, вотъ что мы думаемъ найти и въ себѣ самихъ [2]).

Это крайнее требованіе—„ни въ чемъ не быть обязаннымъ чистому бытію, но во всемъ себѣ самому“, приводитъ къ новому понятію о душѣ, какъ о чистой дѣятельности, какъ о самообразующемъ себя актѣ; а та природная опредѣленность уже разсматривается какъ чуждая собственной природѣ души ограниченность и внѣшность [3]). Образуется страстное стремленіе выступить за предѣлы содержанія нашего *я* и искать истиннаго и глубочайшаго существа нашей личности въ чистомъ, еще неопредѣленномъ и самообразующемся влеченіи [4]). Теперь думаютъ найти свое *я* уже только въ своихъ стремленіяхъ, въ своихъ эстетическихъ или моральныхъ продукціяхъ. Хотя и здѣсь *я* видитъ себя ограниченнымъ со стороны не изъ его сознательной самости вытекающаго, но необходимаго для него, законодательства при опредѣленіи цѣнностей, однако не считаетъ себя подчиненнымъ этому законодательству въ своихъ стремленіяхъ: напротивъ, нашему *я* кажется, что его собственное существо лежитъ въ свободной дѣятельности, которою оно само опредѣляетъ себѣ свой характеръ и его послѣдствія. Такъ достигается эта послѣдняя ступень, гдѣ изъ понятія *я* удаляется всякое субстанціальное содер-

[1]) KS. II, 133; M. I, 284—5; Ps. 497. [2]) M. III, 10.
[3]) KS. II. 133. [4]) M. I, 285.

жаніе, и зерно индивидуальности полагается въ дѣятельности, которая совершенно лишена основы и для которой даже трудно найти субъекта [1]), и гдѣ, совершенно свободное отъ всякихъ эмпирическихъ опредѣленій, *я*, это чистое сосредоточеніе на себѣ самомъ, признается начальною основою нашей духовной жизни, а всякое опредѣленное содержаніе, напротивъ, которымъ это *я* отграничиваетъ себя отъ другихъ, всецѣло порожденіемъ его свободной дѣятельности. Человѣческая душа, при такомъ взглядѣ, является какъ *tabula rasa*, а душа животныхъ какъ *tabula inscripta*, но при этомъ совершенно забывается, что наша личность состоитъ не только въ указанномъ чистомъ *я*, но и въ содержаніи, которому это самосознательное *я* присуще какъ форма существованія; содержаніе же это стоитъ въ гораздо большей независимости отъ насъ, чѣмъ содержаніе инстинкта у животныхъ: это характерное для души содержаніе состоитъ, какъ мы видѣли, въ этическомъ предназначеніи души и въ вытекающихъ изъ этого предназначенія души законахъ и формахъ ея дѣятельности [2]).

Впрочемъ, разсматриваемый крайній взглядъ находитъ себѣ мѣсто только въ научныхъ теоріяхъ, причемъ неизбѣжно приводитъ къ страннымъ противорѣчіямъ. Естественное же мнѣніе непредубѣжденнаго сердца является здѣсь болѣе умѣреннымъ и не требуетъ, чтобы изъ нашего существа удалено было все, что не есть наше собственное дѣло. Допуская, что, помимо нашего выбора, кругъ всего возможнаго для насъ развитія непоколебимо предначертанъ внѣшними обстоятельствами, особенностью пола, къ которому мы принадлежимъ, даннаго намъ тѣлосложенія, вѣка, въ который мы родились, наконецъ, общими законами духовной жизни, которые для всѣхъ имѣютъ равное значеніе, оно требуетъ только, чтобы среди всей этой законной необходимости существовала, по крайней мѣрѣ, хоть одна точка свободы, исходя изъ которой, наша дѣятельность могла бы преобразовать этотъ предоставленный намъ матеріалъ жизни

[1]) KS. II, 133—4. [2]) KS. I. 238—43; ср. выше стр. 126—34.

въ принадлежащее намъ только однимъ достояніе. Обусловленные во всемъ прочемъ—въ формахъ познанія, въ теченіи представленій и чувствованій, мы хотимъ быть свободными, по крайней мѣрѣ, въ волѣ и дѣятельности [1]).

Какъ осуществляетъ человѣкъ свою свободу въ сферѣ практической дѣятельности, объ этомъ трактуетъ нравственная философія Лотце.

Основные тезисы психологіи Лотце и ея заключительные выводы.

А. **Тезисы.** Изложенное содержаніе психологіи Лотце можно резюмировать въ слѣдующихъ тезисахъ:

1. Полная психологія, по Лотце, должна выполнить три задачи: а) дать путемъ эмпирическимъ представленіе о составныхъ элементахъ душевной жизни и объ общихъ формахъ ихъ связи (психологія эмпирическая); б) выяснить метафизически природу субъекта душевной жизни, а также дѣйствующія силы и условія, отъ которыхъ зависитъ эта жизнь въ цѣломъ (психологія метафизическая) и в) указать разумный смыслъ душевной жизни и предназначеніе, какое она должна выполнить во вселенной (психологія идеальная).

2. Лотце критически, хотя и не всецѣло отрицательно, относится къ современнымъ ему направленіямъ психологіи: матеріалистическому, реалистическому и идеалистическому. Признавая вмѣстѣ съ первымъ всю важность за естественно-научными принципами изслѣдованія съ методологической стороны и въ сферѣ ихъ законнаго примѣненія (въ мірѣ физическомъ), онъ со всею рѣшительностью возстаетъ противъ стремленія матеріалистовъ превратить психологію въ естествознаніе и отвергнуть душу, какъ особое и независимое отъ матеріи начало особыхъ имматеріальныхъ явленій. Соглашаясь вмѣстѣ со вторымъ въ необходимости кавзальнаго выясненія психическихъ феноменовъ изъ суммы всѣхъ

[1]) M. I, 285; ср. Ps. 497.

условій и примѣненія къ таковому выясненію не только раціональнаго, но и эмпирическаго метода, Лотце расходится однако и съ этимъ направленіемъ, поскольку не считаетъ возможнымъ выводить душевную жизнь съ ея законами изъ формальной природы души, какъ безусловной и простой реальности, и изъ специфическаго качества ея самосохраненій (представленій). Онъ утверждаетъ, напротивъ, вмѣстѣ съ третьимъ, что душѣ принадлежитъ не безусловное, а только такое существованіе, какое предназначено ей міровою идеею, какъ одному изъ своихъ моментовъ; однако онъ расходится и съ этимъ направленіемъ, поскольку опять не считаетъ возможнымъ вывести теченіе душевной жизни съ ея законами изъ формальной только природы души какъ идеи и поскольку задачу психологіи не ограничиваетъ спекулятивнымъ выясненіемъ только разумнаго смысла душевной жизни, а также необходимыхъ и общихъ формъ ея теченія, но требуетъ восполненія такого спекулятивнаго выясненія эмпирическимъ изслѣдованіемъ законовъ, которыми обусловлена человѣческая психика въ ея конкретныхъ частностяхъ. Душа, такимъ образомъ, по Лотце, будучи всецѣло имматеріальнымъ началомъ, по существу своему есть идея съ полноцѣннымъ содержаніемъ, каковымъ опредѣляется не только смыслъ и предназначеніе, но и форма ея существованія, и изъ котораго вытекаетъ общезначущая „статика и механика душевной жизни“ (терминъ гербартовской психологіи), устанавливаемыя при совмѣстномъ участіи спекулятивнаго и эмпирическаго методовъ.

3. Основаніями, по которымъ необходимо признать бытіе души, какъ особаго и независимаго отъ тѣла существа, служатъ: а) присущая ей свобода внутренняго самоопредѣленія; б) несравнимость психическихъ и физическихъ явленій; в) единство сознанія. Научная доказательность въ строгомъ смыслѣ принадлежитъ, по Лотце, собственно этому третьему основанію.

4. Отвергая теоріи, которыя изъ-за монистической тенденціи или выводили все духовное, какъ вторичное явленіе, изъ матеріальнаго, или же считали духовное и тѣлесное

за два различные, но равно первоначальные аттрибута одного и того же существа,—причемъ съ особенною силою и обстоятельностью опровергается у него матеріализмъ,—Лотце самъ держится въ своей метафизикѣ спиритуалистическаго взгляда, который единственно реальное видитъ въ духовномъ, матеріальное же признаетъ за выводное изъ него и вторичное.

5. Душа по существу своему у Лотце опредѣляется съ формальной стороны какъ субстанція—въ смыслѣ единаго, постояннаго и независимаго средоточія активныхъ и пассивныхъ состояній, а со стороны содержанія какъ этическая идея; законодательною и связующею силою этой идеи душевная жизнь направляется къ своему моральному предназначенію.

6. Способности души суть различныя выраженія единой и тожественной природы души, заложенныя въ ней въ качествѣ возможныхъ реакцій на опредѣленныя возбужденія и проявляющіяся благодаря послѣднимъ. Три способности души—умъ, чувство и воля не могутъ быть сведены къ одной—основной, вопреки взгляду Гербарта. Теорія трехъ основныхъ душевныхъ способностей, имѣя, наряду съ достоинствами, и недостатки, доселѣ представляетъ въ существѣ своемъ такое ученіе, основаній котораго, по Лотце, не удалось опровергнуть новѣйшимъ взглядамъ.

7. Души разнородны по своему существу, т. е. по содержанію своей идеи, хотя по формамъ своего обнаруженія (представленіе, чувство и стремленіе) могутъ быть сходны. Душа человѣка не тѣмъ отличается отъ души животныхъ, что къ ней привходитъ высшая добавочная способность въ видѣ духа, а тѣмъ, что она изначала есть духъ, т. е. своеобразное существо съ специфическою идеею, именно, идеею этическою. Въ основѣ частныхъ отличительныхъ чертъ человѣческой психики лежитъ разумъ, этотъ глубочайшій корень, изъ котораго исходятъ три главныя способности человѣка, и регулирующій центръ, отъ котораго онѣ получаютъ высшее, соотвѣтствующее идеѣ человѣка, направленіе своей дѣятельности. Въ отличіе отъ разсудка разумъ,

съ одной стороны, есть способность къ составленію единаго цѣлостнаго взгляда на міръ и на положеніе въ немъ человѣка и вмѣстѣ способность къ познанію Безусловнаго, такъ какъ именно идея Безусловнаго даетъ высшее единство и завершеніе нашему міросозерцанію, а съ другой, способность воспріятія высшихъ цѣнностей, почему доминирующее значеніе чувства, какъ оцѣнивающей способности, является, по Лотце, характернымъ для разума и почему, вмѣстѣ съ Кантомъ, у него утверждается примать практическаго разума предъ теоретическимъ. Осуществленіе душею своего идеальнаго предназначенія достигается постольку, поскольку разумъ регулируетъ душевную жизнь во всѣхъ ея проявленіяхъ.

8. Тѣло представляетъ собою, съ одной стороны, органъ души, а съ другой, и границу, ставящую предѣлы ея дѣятельности. Взаимодѣйствіе между душею и тѣломъ состоитъ въ томъ, что одно изъ нихъ вызываетъ въ другомъ то, что коренится уже въ природѣ послѣдняго, причемъ самый способъ этого взаимодѣйствія намъ невѣдомъ, и на долю нашего познанія остается только изученіе случаевъ, при которыхъ измѣненія въ одномъ слѣдуетъ за измѣненіями въ другомъ (практическій окказіонализмъ, который въ спиритуалистической и панэнтестической метафизикѣ Лотце становится однако близокъ къ теоретическому). Не обладая въ собственномъ смыслѣ пластическою силою, душа, какъ идея, тѣмъ не менѣе, цѣлесообразно пользуется независимымъ отъ нея въ существѣ своемъ тѣлеснымъ механизмомъ. Съ другой стороны, и духовныя явленія могутъ только вызываться на различныхъ путяхъ тѣлесными возбужденіями изъ природы самой души, но не порождаться ими или быть только ихъ трансформаціей. Находясь внутри тѣла, душа не занимаетъ физіологически опредѣленнаго мѣста: мѣсто ея тамъ, гдѣ она дѣйствуетъ, а дѣйствуетъ она всюду, гдѣ находятся тѣлесные элементы, съ которыми она обязана и можетъ по своей природѣ и предназначенію вступать въ взаимодѣйствіе.

9. Изъ трехъ душевныхъ способностей главное мѣсто,

по Лотце, принадлежитъ чувству, потому что оно наиболѣе характерно выражаетъ истинную природу духа, являясь основою нравственности и оказывая сильное вліяніе на познаніе. Чувствованія, проникая собою всю душевную жизнь, суть состоянія удовольствія или неудовольствія, въ которыхъ духъ постигаетъ цѣнность происходящихъ въ немъ перемѣнъ съ точки зрѣнія согласія или несогласія ихъ съ условіями закономѣрнаго развитія его внутренней и тѣлесной жизни. Чувствованія имѣютъ между собою не количественное, а качественное различіе, причемъ въ нихъ не только выражается субъективная оцѣнка, но и указывается собственная цѣнность вещей. Чувствованія отличаются отъ ощущеній и съ физіологической стороны, такъ какъ зависятъ отъ особой формы нервныхъ процессовъ, и психологически, такъ какъ послѣднія представляютъ собою нѣчто безразличное, первыя же всегда затрогиваютъ нашъ интересъ; однако тѣ и другія могутъ входить и въ тѣсную связь между собою, причемъ наблюдается градація примѣнительно къ различнымъ органамъ чувствъ. Чувствованія раздѣляются на сенсуальныя, возникающія по поводу тѣлесныхъ возбужденій, и интеллектуальныя, вызываемыя различными сплетеніями представленій и стремленій; изъ послѣднихъ особо выдѣляются у Лотце чувствованія эстетическія и нравственныя. Отъ чувствованій слѣдуетъ отличать сердечныя состоянія, т. е. настроенія и аффекты, которыя представляютъ собою болѣе сложныя, чѣмъ простыя чувствованія, явленія, хотя чувствованіямъ и въ нихъ принадлежитъ доминирующая роль.

10. Ощущеніе, будучи пассивнымъ состояніемъ, хотя и вызывается въ душѣ возбужденіями нервной системы, однако по природѣ своей представляютъ нѣчто, совершенно съ ними не сравнимое. Специфическая энергія различныхъ органовъ чувствъ объясняется, по Лотце, привычкою нервовъ къ опредѣленному роду реакціи на раздраженія. Соотвѣтствіе между раздраженіями и ощущеніями въ общемъ существуетъ, однако, всегда останется необъяснимымъ, почему душа одни раздраженія должна

воспринимать въ видѣ звуковъ, другія же въ видѣ вкусовъ, запаховъ и т. д.; равнымъ образомъ, и веберо-фехнеровскій законъ, по которому увеличеніе интенсивности ощущенія идетъ въ ариѳметической прогрессіи, въ то время, какъ сила раздраженія возрастаетъ въ прогрессіи геометрической, оставляетъ не рѣшеннымъ вопросъ, не имѣютъ-ли здѣсь значенія, кромѣ силы, и качественныя различія въ содержаніи ощущеній, также зависящія отъ разницы въ раздраженіяхъ. При одновременномъ воздѣйствіи нѣсколькихъ ощущеній на различные органы чувствъ, ощущенія отъ этихъ впечатлѣній не сливаются химически въ одно среднее состояніе, но возникаютъ въ душѣ обособленно другъ отъ друга, хотя различіе ихъ не сразу дѣлается достояніемъ сознанія. Въ своихъ ощущеніяхъ наше чувственное познаніе обнаруживаетъ тенденцію видѣть внутреннее существо и собственную, объективную цѣнность вещей, въ силу которой онѣ занимаютъ свое опредѣленное мѣсто въ полномъ значеніи и смысла міропорядкѣ. Объективность нашего чувственнаго познанія, по Лотце, нужно полагать не въ томъ, что оно должно быть копіей дѣйствительности, а въ томъ, что оно въ своемъ содержаніи даетъ языкъ тому, что внѣшняя природа силится, но не можетъ выразить въ своихъ механическихъ процессахъ: не внѣшнее служитъ цѣлью, къ которой должно направляться наше ощущеніе, но, наоборотъ, свѣтящая и звучащая роскошь чувственнаго познанія—та цѣль, къ которой предназначенъ строй внѣшняго міра. Существенная истина міра—въ томъ смыслѣ, который раскрывается въ немъ понятно для сердца, а тѣ внѣшнія свойства, въ которыхъ мы, заблуждаясь, ищемъ истинное существо вещей, есть только аппаратъ, на который опирается истинная и полноцѣнная дѣйствительность, и наша мысль, такимъ образомъ, вообще есть орудіе представлять, при воспріятіи, вещи не такими, каковы онѣ есть или могутъ быть, а такими, каковы онѣ должны быть [1]). Спиритуалистическій взглядъ, по которому въ основѣ мате-

[1]) KS. II 380.

ріальнаго лежатъ духовныя единицы, даетъ Лотце возможность, не ограничиваясь субъектомъ, перенести эту способность къ ощущеніямъ и къ наслажденію ощущаемымъ и въ міръ объективный.

11. Представленія суть воспоминаемые образы прежнихъ ощущеній. Удаленіе представленій за предѣлы сознанія не можетъ быть объясняемо матеріалистически зависимостью ихъ отъ нервныхъ возбужденій или отъ особаго тѣлеснаго органа сознанія: состоянія безсознательности во снѣ, въ обморокѣ, при поврежденіяхъ мозга и другихъ болѣзненныхъ состояніяхъ суть чисто внутреннія психическія явленія, въ которыхъ тѣлесные органы если и проявляютъ участіе, то только тѣмъ, что ихъ ослабленіе или разстройство дѣйствуютъ на самостоятельное существо души въ видѣ особыхъ возбужденій, за которыми происходятъ въ ней особыя измѣненія чисто духовнаго свойства, каковыми уже и обусловливается потемнѣніе сознанія. Не можетъ быть объяснено удаленіе представленій изъ сознанія и механическою теоріею Гербарта, по которой представленія вытѣсняютъ другъ друга по мѣрѣ присущей имъ силы и взаимной противоположности: большая или меньшая правоспособность представленія къ вытѣсненію другихъ опредѣляется степенью его интереса для насъ, въ свою очередь, обусловливаемаго интенсивностью соединеннаго съ представленіемъ чувствованія. Сознаніе можетъ одновременно охватывать нѣсколько представленій: это доказывается фактомъ сравненія, при чемъ, съ одной стороны, тѣмъ болѣе представленій можетъ войти въ наше сознаніе, чѣмъ болѣе, съ прогрессомъ духовнаго развитія, будетъ установлено между ними взаимоотношеній, а съ другой, прочнымъ пріобрѣтеніемъ нашей души является та совокупность представленій, гдѣ взаимоотношеніе между послѣдними устанавливается активно, и душа можетъ воспроизвести потомъ этотъ путь установки. Репродукція извѣстныхъ представленій въ сознаніи предполагаетъ особую связь между ними или ассоціацію и въ то время, когда они были скрыты отъ сознанія. Взглядъ Лотце на законы ассоціаціи не отличается опредѣленностью: въ болѣе раннихъ сочиненіяхъ Лотце признаетъ важное значеніе за закономъ сходства и допускаетъ непосредственную репродукцію, въ позднѣйшихъ же сочиненіяхъ признаетъ только законъ одновременнаго или послѣдовательнаго воспроизведенія частей цѣлаго. Условіемъ для воспроизведенія тѣхъ, а не иныхъ, представленій служитъ все, взятое въ цѣломъ, состояніе нашей души, ходъ жизни которой опредѣляется ея специфическою природою по этическому и эстетическому масштабу.

12. Выше механической ассоціаціи представленій стоитъ соотносящее и сравнивающее усвоеніе существующихъ между ними отношеній или вообще соотносящее знаніе. Возможность соотношенія и сравненія основывается, съ одной стороны, на неизмѣнности соотносимыхъ членовъ, а съ другой, на единствѣ сравнивающей и соотносящей дѣятельности субъекта. Основной недостатокъ теоріи Гербарта по вопросу о соотносящемъ знаніи заключается въ томъ, что для дѣятельности соотношенія и сравниванія въ ней недостаетъ глаза, который воспринималъ бы существующія между представленіями отношенія, что душа въ ней является только ареною для чисто механическихъ процессовъ между послѣдними. Яснѣе всего несостоятельность Гербартовой теоріи усматривается изъ анализа вниманія и пространственнаго созерцанія. Соотносящее знаніе вообще представляетъ собою не что иное, какъ рядъ различныхъ степеней вниманія, которое въ своемъ движеніи слѣдуетъ нѣкоторымъ врожденнымъ законамъ, доходящимъ до сознанія только подъ воздѣйствіемъ опыта, и различными стадіями котораго служатъ: созерцаніе пространства и времени, въ которомъ охватываются и обозрѣваются въ своихъ взаимоотношеніяхъ члены нѣкотораго одновременнаго или послѣдовательнаго многообразія, разсудочная мысль, которая въ своихъ понятіяхъ, сужденіяхъ и умозаключеніяхъ критически относится къ познаваемому матеріалу, внося въ него распорядокъ по внутреннему смыслу и устанавливая необходимую связь между представленіями на основѣ имѣющаго объективное значеніе закона, и, наконецъ, разумъ, который стремится

дать единство, полноту и цѣлостность нашему міросозерцанію и къ которому, какъ къ своему глубочайшему корню, сводятся чрезъ посредство разсудка и низшія стадіи соотносящаго знанія. Пространственныя представленія о положеніи внѣшнихъ предметовъ пріобрѣтаются нами не на пути воспріятія, а на пути воспроизведенія пространственности: экстенсивное всегда въ душѣ превращается въ интенсивное, и изъ этого послѣдняго она, въ силу присущей ей способности, реконструируетъ пространственный міръ, въ которомъ образы внѣшнихъ предметовъ находятъ соотвѣтствующія мѣста, благодаря такъ называемымъ мѣстнымъ знакамъ: послѣдними служатъ чувствованія, возбуждаемыя рефлективными движеніями, которыя вызываются воздѣйствіемъ нѣкоторой своеобразной окраски нервнаго раздраженія, получаемой послѣднимъ отъ того пункта нервной системы, въ которомъ оно имѣетъ мѣсто. Вопросъ о сознательности пространственной локализаціи рѣшается у Лотце не одинаково въ различныхъ сочиненіяхъ: въ болѣе раннихъ признается безсознательность таковой локализаціи, въ позднѣйшихъ же утверждается противоположное.

13. Память и теченіе представленій, хотя фактически и связаны съ измѣняющимися состояніями центральныхъ органовъ, однако не обусловлены послѣдними, какъ производящими причинами. Если при репродукціи отдѣльныхъ представленій и ассоціаціи ихъ и можетъ иногда быть необходимо содѣйствіе тѣлесныхъ органовъ, то таковой необходимости нѣтъ основаній предполагать при общихъ созерцаніяхъ, которыми нашъ духъ обладаетъ a priori, при общихъ представленіяхъ, образуемыхъ изъ частныхъ, въ дѣятельности разсудка и разума и, наконецъ, въ эстетическихъ и моральныхъ сужденіяхъ. Содѣйствіе тѣла ходу душевной жизни представляетъ вообще только одно изъ вліяній—среди многочисленныхъ другихъ, опредѣляющихъ направленіе этого хода путемъ вызова въ самой душѣ соотвѣтствующихъ возбужденій.

14. Воля, въ противоположность влеченію, проявляетъ себя тогда, когда человѣкъ не пассивно отдается теченію

переживаемыхъ состояній, но съ сознательною активностью или усвояетъ его, или же ему противодѣйствуетъ. Волю нельзя отожествлять съ представленіемъ будущаго дѣйствія: то, что дѣлаетъ волю волею, есть своеобразный элементъ одобренія, который заключается въ чувствѣ цѣнности цѣли дѣйствія и котораго въ простомъ представленіи послѣдней мы не находимъ, хотя таковое представленіе само по себѣ и является однимъ изъ предшествующихъ условій волевого дѣйствія. Нельзя также отожествлять воли и съ полнымъ осуществленіемъ желаемаго: волѣ принадлежитъ только вызовъ тѣхъ психическихъ состояній, которыя служатъ исходными пунктами какъ внутреннихъ, такъ и внѣшнихъ измѣненій (движеній), совершающихся по закономѣрности естественнаго механизма.

15. Въ самосознаніи субъектъ различаетъ себя какъ *я* отъ *не-я* остального міра и относитъ къ этому *я*, какъ связующему центру исходящихъ и входящихъ дѣйствій, все многообразіе своихъ внутреннихъ состояній. Основою самосознанія служитъ самочувствіе: только чувствомъ опредѣляется непосредственный нашъ интересъ къ переживаемому нами душевному содержанію, какъ *нашему*, и только благодаря чувству, послѣднее является для насъ образомъ нашего *я*, абсолютно отличнымъ отъ всего объективнаго. Самосознаніе не представляетъ изначальнаго достоянія нашей мысли: на основѣ самочувствія оно развивается постепенно, проходя въ процессѣ своего роста различныя стадіи.

Б. Выводы. Главнымъ пунктомъ, который Лотце хотѣлъ бы признать обоснованнымъ его психологическими изслѣдованіями и утвердить какъ научное пріобрѣтеніе, является, по собственному его заявленію, убѣжденіе въ сплошномъ различіи, которымъ раздѣляется строй внутренней жизни отъ особенностей хода внѣшней природы. Не только элементы первой—иные, чѣмъ элементы природы,—сознаніе, чувствованіе и воля не имѣютъ никакого подобія съ тѣми состояніями, которыя наше наблюденіе или указываетъ или заставляетъ предполагать въ матеріальныхъ массахъ,—но и формы дѣятельности, всѣ тѣ проявленія соотносящаго объ-

единенія многоразличнаго, цѣнность которыхъ намъ теперь извѣстна, не представляютъ никакихъ аналогій съ тѣми взаимодѣйствіями, которыя мы можемъ прослѣдить между матеріальными элементами. Какъ бы ни пріучило насъ развитіе естественныхъ наукъ, получившее столь широкое преобладаніе, считать выработанныя этими науками основныя представленія за всюду примѣнимыя вспомогательныя средства изслѣдованія, мы все же должны согласиться, что здѣсь—въ жизни души мы вступаемъ въ совершенно иную и новую область, своеобразная природа которой вынуждаетъ насъ примѣняться къ новымъ и особымъ точкамъ зрѣнія. Ошибочно было бы думать, что данное требованіе высказывается только противъ матеріализма, который, отвергая самостоятельность духовнаго существа, послѣдовательно долженъ также отвергать и обязательность примѣнять новые способы разсмотрѣнія того предмета, который не кажется ему новымъ: гораздо шире, говоритъ Лотце, распространена та же самая порицаемая нами склонность и въ такихъ взглядахъ, которые, согласно съ нами, опираются на допущеніе изначальной самобытности духовнаго. Настолько привыкаемъ мы при изслѣдованіи природы къ опосредованнымъ дѣйствіямъ и къ объясненію ихъ изъ сложенія отдѣльныхъ факторовъ, настолько привыкаемъ сводить содержательныя различія свойствъ на незначительныя измѣненія въ величинѣ и способѣ сочетанія однородныхъ элементовъ, что у насъ въ концѣ концовъ утрачивается способность понимать все непосредственное, и нашею мыслью невольно овладѣваетъ общая манія—все конструировать, подо все подсовывать сложный механизмъ возникновенія и существованія: мы почти готовы тогда утверждать, что и внутри насъ нѣтъ ничего, кромѣ внѣшняго сцѣпленія событій, подобнаго той передачѣ движенія, посредствомъ которой во внѣшнемъ мірѣ одинъ элементъ даетъ толчекъ другому; а что происходитъ въ насъ еще иначе—сознаніе, чувствованіе и стремленіе—мы почти готовы считать только за мимолетный отблескъ, который отбрасывается тѣмъ дѣйствительно происходящимъ въ насъ процессомъ,—готовы почти признать, если

бы, однако, здѣсь не потребовалось еще опять того „нѣчто“, для котораго и въ которомъ возникаетъ этотъ отблескъ. Да, это „нѣчто“ дѣйствительно есть здѣсь: каждое отдѣльное проявленіе нашего сознанія, каждое волненіе нашихъ чувствованій, каждое зарождающееся рѣшеніе громко говоритъ намъ, что въ насъ съ неотразимою и неоспоримою дѣйствительностью происходятъ такія явленія, которыя не измѣримы никакою мѣрою естественнонаучныхъ понятій. Пока мы все это переживаемъ въ себѣ, матеріализмъ, конечно, можетъ еще влачить свое существованіе и праздновать свои тріумфы въ сферѣ школы, въ которой такъ много мыслей отрѣшенныхъ отъ жизни; но, при этомъ, сами исповѣдники его своею живою дѣятельностью будутъ противорѣчить своему же ложному мнѣнію: всѣ они по прежнему будутъ любить и ненавидѣть, надѣяться и опасаться, мечтать и изслѣдовать, и напрасно будутъ стараться убѣдить насъ, что вся эта разнообразная игра духовныхъ дѣятельностей, которой не можетъ разстроить даже преднамѣренное отвращеніе отъ сверхчувственнаго, есть порожденіе ихъ тѣлесной организаціи, или что интересъ къ истинѣ, проявляемый одними, и честолюбіе, обнаруживаемое другими, происходитъ изъ отправленій мозговыхъ волоконъ. „Между всѣми заблужденіями человѣческаго духа, заканчиваетъ Лотце, самымъ страннымъ мнѣ всегда казалось слѣдующее: какъ онъ могъ дойти до того, чтобы сомнѣваться въ своемъ собственномъ существѣ, которое онъ одинъ только непосредственно переживаетъ, и возвратить его себѣ опять въ видѣ подарка какъ порожденіе внѣшней природы,—извѣстной намъ только изъ вторыхъ рукъ, только чрезъ посредствующее знаніе именно того самаго духа, который мы отрицали“? [1])

Наряду, съ этимъ отрицательнымъ—антиматеріалистическимъ выводомъ, который послѣдовательно и, думаемъ, не старѣющимися аргументами твердо обосновывается въ

[1]) М. I, 294—6.

психологіи Лотце, слѣдуетъ отмѣтить и положительный—этико-телеологическій изъ нея выводъ, проникнутый убѣжденіемъ въ высокомъ предназначеніи и достоинствѣ человѣческой личности. Утверждая, вопреки матеріалистамъ, независимость духа отъ матеріи, Лотце не во всемъ соглашается и со своими единомышленниками по данному пункту. И реализмомъ Гербарта и идеализмомъ Гегеля также утверждается эта независимость духа отъ матеріи, но ихъ психологическіе взгляды, по Лотце, грѣшатъ тѣмъ главнымъ образомъ, что отрицаютъ или игнорируютъ душу самой души, если такъ можно выразиться. Въ гербартовскомъ реализмѣ душа представляетъ простую арену для механическаго теченія и взаимодѣйствія представленій, не направляемаго какою-либо разумною идеею къ опредѣленной цѣли. Не отвергая существованія и значенія въ человѣческой психикѣ механическихъ законовъ, Лотце, однако, не считаетъ душу только почвою для ихъ осуществленія: она стоитъ выше механическаго теченія своихъ состояній, и, мотивируясь чувствомъ, проявляетъ надъ ними свою волю въ свободныхъ комбинаціяхъ этихъ механическихъ связей для осуществленія общаго разумнаго плана душевной жизни. Соглашаясь съ идеализмомъ въ этомъ послѣднемъ пунктѣ, т. е. въ признаніи разумной идеи, регулирующей душевную жизнь, утверждая, что предназначеніе человѣка состоитъ въ томъ, чтобы собственною своею дѣятельностью стать тѣмъ, чѣмъ повелѣваетъ ему быть понятіе его [1]), Лотце не думаетъ, однако, видѣть въ душѣ только одно изъ формальныхъ и необходимыхъ проявленій высшей міровой идеи, при чемъ вся жизнь ея вводилась бы въ узкія рамки общихъ и необходимыхъ формъ духовности: представляя одинъ изъ моментовъ общей міровой идеи, душа, вмѣстѣ съ тѣмъ, существуетъ и для себя, какъ существо своеобразное и самостоятельное. Она — существо своеобразное: не только особая субстанція, какъ центръ входящихъ и исходящихъ дѣйствій, но и особая идея съ специфическимъ содержаніемъ—этическимъ, изъ какового содержанія и слѣдуетъ объяснять всю статику и механику душевной жизни. Уразумѣнія послѣдней мы можемъ достигнуть не на пути восхожденія отъ низшихъ ея формъ къ высшимъ, а на пути нисхожденія отъ послѣднихъ къ первымъ. Идея души въ человѣческой психикѣ дѣйственно проявляетъ себя въ высшей способности—разумѣ, а чрезъ него и въ остальныхъ способностяхъ низшаго порядка, и кто хочетъ уразумѣть смыслъ душевной жизни, тотъ долженъ всюду предполагать и искать слѣдовъ этого регулирующаго разума. Не будучи только ареною для механическаго теченія представленій, душа не есть и простой только моментъ въ необходимомъ проявленіи міровой идеи: она есть бытіе *для себя*, существо, живущее собственною полносодержательною внутреннею жизнью, не только представляющее собою средоточіе активныхъ и пассивныхъ состояній, но и сознающее себя таковымъ, или личное. Такой самостью душа обладаетъ, по Лотце, только въ силу особой присущей ей способности—способности *чувствованія*: благодаря этой именно способности мы отличаемъ свое *я* отъ всякаго *не-я*, *наше* отъ всего *не нашего*, благодаря ей только мы переживаемъ внутреннюю жизнь, какъ свою собственную, и оживляемъ теплотою сердечнаго интереса наши мысли и дѣйствія. Въ этой способности, которая въ своихъ удовольствіяхъ и неудовольствіяхъ показываетъ душѣ цѣнность всего ею переживаемаго, нашъ философъ видитъ, поэтому, наиболѣе характерное выраженіе истинной природы духа, какъ природы этической: въ чувствованіи—основа нравственнаго, въ чувствованіи—корень высшей специфической способности человѣка—разума, который и характеризуется какъ воспринимающій и опредѣляющій цѣнность. Благодаря этой же способности человѣкъ выполняетъ, по Лотце, и свое предназначеніе по отношенію къ міру объективному: въ своихъ чувствованіяхъ мы опредѣляемъ не только цѣн-

[1]) М. II, 311.

ность вещей для насъ, но и цѣнность ихъ въ себѣ самихъ; давая чему-либо оцѣнку въ своихъ удовольствіяхъ, каждое изъ которыхъ специфично по своему содержанію, мы вынуждаемся собственною цѣнностью вещей. Было разъяснено уже во „Введеніи“, какія отсюда открываются благопріятныя перспективы для области нравственности и религіи.

Часть II.

Ученіе Лотце о Духѣ Абсолютномъ или о Богѣ.

Ученіе Лотце о Духѣ Абсолютномъ или о Богѣ.

Мысль о бытіи Абсолютнаго или Бога у Лотце имѣетъ и метафизическое и практическое обоснованіе. Предлагая первое, съ полнымъ убѣжденіемъ въ его надежности, Лотце отступаетъ отъ Канта, по которому истина бытія Божія можетъ имѣть свое основаніе только въ разумѣ практическомъ. И въ своемъ опытѣ обоснованія идеи Абсолютнаго и въ раскрытіи самаго содержанія этой идеи Лотце остается вѣренъ своему научно-философскому идеалу—примиренія вѣры и знанія и объединенія ихъ въ высшемъ синтезѣ: Абсолютное метафизики у него объединяется съ Личнымъ Богомъ христіанской религіи, къ идеѣ котораго должны совмѣстно вести и доводы мысли и запросы сердца. Свои религіозно-философскія воззрѣнія Лотце, какъ мы уже говорили, предполагалъ изложить въ III т. своей „System d. Philosophie“. Неизвѣстно, въ какую окончательную форму онѣ тамъ вылились бы, но то, что почерпаемъ мы теперь изъ Grundzüge d. Religionsphilosophie“, „Mikrokosmus'a“, и 1 и 2 „Metaphysik“ — этихъ главныхъ,—за отсутствіемъ предполагавшагося III т. „System d. Philosophie“,—источниковъ его ученія объ Абсолютномъ или о Богѣ, показываетъ, какъ и для нашего философа трудно осуществима указанная задача примиренія вѣры и знанія въ высшемъ синтезѣ. Разсужденія его идутъ собственно по двумъ направленіямъ: научно-философскому, исходящему изъ метафизической идеи абсолютной субстанціи всѣхъ вещей и опирающемуся на доводы разсудка, и религіозному, исходящему изъ христіанской идеи Личнаго Бога и имѣющему удовлетворить запросамъ сердца. Явная попытка объединить то и другое въ высшемъ синтезѣ, именно въ пантеистическомъ міровоззрѣніи, есть, но она не можетъ

быть признана достаточною для своей цѣли. Если провести послѣдовательно начала, положенныя въ ея основу, то или тѣ или другіе запросы остаются неудовлетворенными: гдѣ беретъ верхъ метафизика съ логическими доводами, тамъ остается безъ удовлетворенія сердце, и наоборотъ: полное признаніе правъ послѣдняго не мирится съ доводами метафизики. Какъ бы то ни было, но предпочтительное вниманіе христіански настроенный философъ отдастъ, какъ и всегда, интересамъ сердца, предъ голосомъ котораго отступаетъ послѣдовательность метафизическихъ выводовъ. Вотъ почему ученіе его о Богѣ, не приведенное въ строгую систему и неудобопріемлемое со стороны метафизической, содержитъ много цѣнныхъ мыслей въ тѣхъ своихъ частяхъ, которыя продиктованы запросами христіански вѣрующаго чувства философа.

Фактъ, изъ котораго исходитъ Лотце въ своемъ метафизическомъ обоснованіи бытія Абсолютнаго, есть фактъ взаимодѣйствія между вещами. Но прежде, чѣмъ излагать принадлежащее самому Лотце доказательство бытія Божія, необходимо выяснить его взглядъ на ранѣе уже существовавшія формы такого доказательства.

ГЛАВА I.

Доказательства бытія Божія.

§ 1.

Общій взглядъ на доказательства бытія Божія.

Въ доказательствахъ бытія Божія разумъ пытается рѣшить существенную часть задачи разъясненія и защиты содержанія вѣры. Несправедливо было бы укорять эти попытки въ томъ противорѣчіи, что высшее, по собственному ихъ предположенію безусловное, онѣ думаютъ вывести, однако, какъ необходимое и обусловленное слѣдствіе, изъ истинъ, сила которыхъ, какъ основаній доказательства, должна быть первичнѣе и принципіальнѣе, чѣмъ дѣйствительность ими доказываемаго. Хотя доказательства эти и не всегда избѣгаютъ такой ошибки, однако, какъ и всякія обратныя заключенія отъ слѣдствій къ основаніямъ, онѣ имѣютъ только тотъ смыслъ, чтобы вывести наше *познаніе* начала (а не самое начало) изъ данныхъ его слѣдствій, и въ этихъ именно видахъ предполагаютъ безусловную полносильность связующей весь міръ истины, которая позволяетъ первое по существу угадывать по послѣднему въ наличной дѣйствительности. Однако выполненіе этого предпріятія, повидимому, доказываетъ, что человѣческому разумѣнію не въ достаточной полнотѣ даны тѣ факты дѣйствительности, въ которыхъ оно нуждается, чтобы, подъ руководствомъ общихъ принциповъ разума, точно и вполнѣ достигнуть предположенной цѣли, не говоря уже о тѣхъ случайныхъ заблужденіяхъ, въ

которыя оно впадало на пути къ ней отъ недостаточной критики своихъ собственныхъ требованій [1]). Главный недостатокъ въ опытахъ доказательства бытія Божія, по Лотце, въ томъ, что въ нихъ, съ одной стороны, нѣтъ доказуемой связи между посылками и заключеніемъ, а съ другой, они оставляютъ крайне неопредѣленнымъ то, дѣйствительность чего утверждаютъ въ заключеніи. Поэтому Лотце и ставитъ себѣ задачею, во первыхъ, показать, исходя изъ какихъ пунктовъ, мы можемъ съ полнымъ основаніемъ доходить до утвержденія дѣйствительности превышающаго всякій опытъ высшаго начала, а во вторыхъ, въ какихъ болѣе точныхъ понятіяхъ должно быть мыслимо это начало, до котораго мы доходимъ на указанномъ пути [2]). Но выполненіе этой задачи онъ предваряетъ, какъ сказано, разборомъ существующихъ главныхъ типовъ доказательствъ бытія Божія.

§ 2.

Онтологическое доказательство бытія Божія.

На первомъ мѣстѣ обычно ставятъ *онтологическое* доказательство, которое у Анзельма Кентерберійскаго излагается приблизительно въ такой формѣ: если мы мыслимъ величайшее или высшее существо такимъ образомъ, что уже не можемъ мыслить болѣе великаго, сравнительно съ нимъ, существа („quo majus cogitari nequit“) и однако представляемъ это существо еще недѣйствительнымъ, то равное ему существо, которое мы вмѣстѣ съ тѣмъ мыслимъ и дѣйствительнымъ, являлось бы для насъ бо́льшимъ и высшимъ, чѣмъ первое. А отсюда уже не первое, но это второе въ дѣйствительности было бы тѣмъ, „quo majus cogitari nequit“. Но изъ такой формулировки онтологическаго доказательства слѣдуетъ только то, что если мы хотимъ мыслить существо, которое во всѣхъ отношеніяхъ представлялось бы намъ высшимъ и величайшимъ, то мы всегда должны его *мыслить* какъ дѣйствительное и *не мыслить* какъ недѣйствительное.

[1]) M. III, 553—4. [2]) r. 10.

Однако при этомъ совершенно оставляется въ сторонѣ, не приводитъ ли наше стремленіе мыслить такое существо къ совершенно пустому мысленному образу, иначе говоря, *есть* ли такое существо, которое, если оно должно быть *мыслимо*, то можетъ быть мыслимо, конечно, только какъ *дѣйствительное*.

У Декарта и его послѣдователей это доказательство получаетъ болѣе школьную формулировку. Можно различать существо, понятіе котораго не включаетъ въ себѣ дѣйствительнаго существованія, которое, напротивъ, безъ ущерба для своего понятія, можетъ быть мыслимо какъ существующимъ, такъ и не существующимъ, и существо всесовершеннѣйшее или всереальнѣйшее, въ понятіи котораго заключается то, что оно не можетъ *не* быть, потому что существованіе принадлежитъ также къ тѣмъ совершенствамъ, какія оно должно соединять въ себѣ по своему понятію. Но это различіе ошибочно: понятіе *всякаго* существа, которому мы приписываемъ какіе бы то ни было предикаты, совершенно также включаетъ въ себѣ представленіе своей дѣйствительности, такъ какъ безъ послѣдняго эти остальные предикаты не имѣли бы никакой точки опоры, благодаря которой они могутъ быть мыслимы: напр. предикаты ощущенія и движенія, приписываемыя нами живому существу, имѣютъ смыслъ только въ томъ случаѣ, если то, чему они принадлежатъ, мыслится какъ дѣйствительно существующее, ибо недѣйствительное, а только мыслимое, не можетъ ни ощущать, ни двигаться. Но изъ того, что *понятіе* такого существа предполагаетъ понятіе, или допущеніе или требованіе его дѣйствительности, чтобы понятны были его остальные предикаты, еще не слѣдуетъ, чтобы всему содержанію этого понятія соотвѣтствовало что-либо въ дѣйствительности. Тоже нужно сказать и о существѣ всереальнѣйшемъ. Можно разсматривать его существованіе или какъ отдѣльное совершенство, которое прибавляется къ другимъ, чтобы завершить число ихъ, или какъ предположеніе, безъ котораго безсмысленны всѣ другія совершенства: въ обоихъ случаяхъ изъ того, что требованіе этого существованія за-

ключено въ *понятіи* существа, еще отнюдь не слѣдуетъ, что *этому понятію въ его цѣломъ*, вмѣстѣ съ заключающимся въ немъ представленіемъ существованія, *принадлежитъ какая-либо дѣйствительность*.

Эти рано признанные и, между прочимъ, подробно выясненные Кантомъ, недостатки лишаютъ онтологическое доказательство всякой доказательной силы. Но и то, къ чему оно приводило бы, если бы имѣло эту силу, еще слишкомъ неопредѣленно, и нужно дальнѣйшее доказательство, чтобы это высшее или величайшее, „quo majus cogitari nequit", совпадало бы съ религіознымъ понятіемъ Бога [1]).

Однако Лотце указываетъ и цѣнную сторону этого доказательства. Если оно не имѣетъ логически-доказательной силы, то высказываемая въ немъ мысль представляетъ собою отнюдь не заслуживающее пренебреженія и весьма живое выраженіе того непосредственнаго убѣжденія, на которомъ основываются всѣ религіозныя стремленія, — именно той увѣренности, что все, мыслимое нами въ качествѣ полноцѣннѣйшаго, высшаго и величайшаго, не можетъ быть только простымъ мысленнымъ образомъ, но, если что, то *именно оно* имѣетъ право на несомнѣнную вѣру въ его дѣйствительность [2]). Вѣдь, что же было бы тогда, если бы и въ самомъ дѣлѣ мыслимое нами всесовершеннѣйшимъ было, въ качествѣ мыслимаго, ниже какой бы то ни было дѣйствительности? И почему эта мысль можетъ такъ насъ безпокоить? Очевидно, въ силу нѣкоторой непосредственной увѣренности въ томъ, что величайшее, прекраснѣйшее и полноцѣннѣйшее должно быть не мыслью только, но и дѣйствительностью: невыносимо было бы думать объ идеалѣ, что это—такое представленіе, которое, хотя и порождается работою мысли, но въ дѣйствительности не имѣетъ никакого существованія, никакой силы, никакой реальной значимости. Не изъ совершенства совершеннаго, такимъ образомъ, выводится здѣсь, какъ ближайшее логическое слѣдствіе, его дѣйствительность, но безъ окольнаго пути умозаключенія

[1]) г. 10—12. M. III, 560; Ср. 2 Lg. 565—6. [2]) г. 12.

непосредственно ощущается невозможность его небытія, а вся видимость силлогистической обосновки служитъ только къ тому, чтобы яснѣе сдѣлать эту непосредственную достовѣрность. Если бы величайшее не *существовало реально*, то оно не было бы *величайшимъ*, а вѣдь не можетъ *не* быть величайшаго изъ всего, что мыслимо [1]). И такъ, неудачная, какъ доказательство, мысль онтологическаго аргумента выражаетъ за то смыслъ *религіозной аксіомы: высшая* цѣнность и *дѣйствительность* сопринадлежны [2]). Но при всей важности и цѣнности этого убѣжденія, доказать логически его внутреннюю необходимость невозможно: какъ не логически доказывать, а только непосредственно переживать можемъ мы, что нѣчто прекрасное прекрасно или что такое то настроеніе находитъ себѣ одобреніе въ совѣсти, такъ же точно не можемъ мы доказать изъ какой-нибудь общей истины, почему мы полноцѣнному прилагаемъ право на дѣйствительность: и достовѣрность этого права принадлежитъ, напротивъ, къ тѣмъ внутреннимъ переживаніямъ, которыя потомъ подлежатъ разработкѣ со стороны посредствующей, умозаключающей и опредѣляющей дѣятельности нашего познанія. Въ качествѣ такой же непосредственной увѣренности лежитъ это убѣжденіе и въ основѣ онтологическаго доказательства [3]).

§ 3.

Космологическое доказательство бытія Божія.

Второе доказательство, *космологическое* или „a contingentia mundi", сводится, въ очень различныхъ формахъ своей формулировки, къ слѣдующему: въ мірѣ есть много вещей, понятіе или, вѣрнѣе, опредѣляемая понятіемъ природа которыхъ не заключаетъ въ себѣ необходимо ихъ дѣйствительности. Такъ какъ онѣ, слѣдовательно, не противорѣчатъ своей природѣ, могутъ и *не быть*, то бытіе ихъ нуж-

[1]) M. III, 561; ср. 2 Lg. 266; KS III, 63.
[2]) г. 12. [3]) M. III, 561—2.

дается въ нѣкоторомъ, внѣ ихъ лежащемъ, условіи, которымъ оно и положено. Но если бы такія условія лежали въ подобныхъ же „случайныхъ“ вещахъ, то требовались бы опять новыя условія для этихъ условій и т. д. Чтобы окончательно завершить этотъ рядъ условій, необходимо, чтобы, коль скоро существуетъ *случайное*, существовало бы также и нѣчто *безусловное*, дѣйствительность котораго зависитъ уже не отъ другого, но отъ собственной его природы или заключается въ послѣдней. Отсюда уже потомъ различнымъ образомъ пытаются доказать, что только *всесовершеннѣйшее* существо способно къ тому и достойно того, чтобы занять это мѣсто „*необходимо* и *безусловно* сущаго“ [1]). Итакъ, изъ случайности и условности всего міра заключаетъ космологическое доказательство къ существованію необходимаго и безусловнаго существа, и только въ абсолютно совершенномъ существѣ оно находитъ возможнымъ видѣть это безусловное [2]).

Это доказательство содержитъ столько двусмысленностей, что полезно и необходимо сначала опредѣлить употребляемыя въ немъ отдѣльныя понятія.

А) Если „случайными“ называютъ тѣ вещи, изъ понятія которыхъ не слѣдуетъ съ необходимостью ихъ дѣйствительность, то уже разсмотрѣніе онтологическаго доказательства показало намъ, что это, совсѣмъ не соотвѣтствующее словоупотребленію, наименованіе не ограничивается отдѣльными вещами міра, но можетъ быть распространено на все дѣйствительное, даже и на всереальнѣйшее существо, если таковое существуетъ; такъ что сразу является невозможнымъ путемъ этого ошибочнаго различія между „случайнымъ“ и „необходимымъ“ существомъ придти къ доказательству бытія Божія.—Съ бо́льшимъ соотвѣтствіемъ словоупотребленію называемъ мы „*случайнымъ*“ то, что въ процессѣ выполненія извѣстной цѣли возникаетъ *непредвидѣнно*, что, слѣдовательно, само не́ требуется цѣлью, но вытекаетъ изъ природы употребляемыхъ для ея достиженія *средствъ*, потому что

[1]) г. 12—3. [2]) М. III, 554.

послѣднія, кромѣ свойствъ, служащихъ нашему намѣренію, всегда имѣютъ еще и другія, безразличныя для нашей цѣли или даже противодѣйствующія ей свойства, которыя, однако, разъ они существуютъ, неизбѣжно дѣйствуютъ и съ своей стороны, насколько это возможно для нихъ по общимъ законамъ. Перенесенное на ходъ природы, вслѣдствіе того, что мы предполагаемъ въ немъ намѣренный планъ общей связи, случайное обозначаетъ собою все, что считается нами не цѣлью природы, но только неизбѣжнымъ послѣдствіемъ тѣхъ средствъ и законовъ, которыми природа дѣйствуетъ въ каждый данный моментъ. Будучи безцѣльнымъ, случайное имѣетъ основанія и причины, которыми оно производится, только въ общей связи дѣйствительности.—„Случайною“, затѣмъ, называется, въ отношеніи къ *общему закону* или къ общему *родовому типу*, всякая особенность отдѣльныхъ явленій или индивидуумовъ, которая, безъ ущерба закону или типу, можетъ проявиться и въ иномъ видѣ, завися только отъ опредѣленныхъ обстоятельствъ и побочныхъ условій, при которыхъ тѣ законы находятъ свое примѣненіе. — Наконецъ, имя „случайнаго“ совсѣмъ почти сдѣлалось опредѣленіемъ цѣнности: его очень часто употребляютъ для обозначенія всего, что въ своемъ дѣйствительномъ существованіи, повидимому, не оправдывается свойственною ему цѣнностью, своею идеею или смысломъ, ради котораго оно должно существовать.

В) Точно такою же двусмысленностью страдаетъ и понятіе *необходимаго*. Несомнѣнно „необходимо“ только условное: оно — *мысленно* необходимо, если представляетъ собою слѣдствіе изъ основанія, оно — *фактически* необходимо, если является дѣйствіемъ данной причины. Напротивъ, совершенно неосновательна привычка называть „необходимымъ“ само то безусловное, которое должно быть предположено въ качествѣ исходнаго пункта для условнаго: „необходимо“ только *для насъ предположеніе* или *признаніе* его дѣйствительности; само же оно существуетъ только *фактически*, и дѣйствительность его не требуетъ зависимости отъ какого-нибудь условія. Вотъ почему совершенное

недоразумѣніе и путаницу понятій представляло бы собою требованіе мыслить Бога не только дѣйствительно существующимъ, но и долженствующимъ быть: всѣ религіозныя потребности вполнѣ были бы удовлетворены доказательствомъ его дѣйствительности, а желать доказывать его необходимость было бы не только совершенно безполезнымъ превышеніемъ нашихъ требованій, но, какъ сказано, и противорѣчіемъ. Оба эти понятія „безусловнаго“ и „необходимаго“, такимъ образомъ, совершенно исключаютъ другъ друга: если отъ „случайнаго“ идемъ къ необходимому, то не находимъ, въ качествѣ завершительнаго пункта, „безусловнаго“; если идемъ отъ „случайнаго“ къ безусловному, то никогда не можемъ дойти въ концѣ концовъ до „необходимаго“. — Объясненіе такого недоразумѣнія въ томъ, что въ словоупотребленіи названіе „необходимаго“ также сдѣлалось обозначеніемъ *цѣнности*: мы такъ называемъ все то, цѣнность чего столь велика, что мы не можемъ рѣшиться, чрезъ предположеніе его недѣйствительности, запутаться въ разностороннемъ внутреннемъ разладѣ нашихъ мыслей; если случайнымъ называется то, что хотя и существуетъ, но не имѣетъ никакого смысла, ради котораго оно должно существовать, то необходимо то, что хотя и не должно непремѣнно быть, но что столь безусловно полноцѣнно, что своею цѣнностью кажется заслуживающимъ и безусловнаго существованія: только въ этомъ смыслѣ и можно требовать, чтобы высшее начало міра было необходимымъ.

На основаніи такихъ опредѣленій понятій „случайнаго“ и „необходимаго“ Лотце находитъ, что космологическое доказательство должно отправляться не отъ „случайнаго“, а отъ „условнаго“, т. е. отъ того факта, что міротеченіе представляетъ намъ далеко не неизмѣнное, но очень многоизмѣнчивое, при извѣстныхъ обстоятельствахъ то возникающее, то исчезающее, слѣдовательно, связанное съ условіями существованіе. Къ этому „условному“ съ правомъ можно постулировать „безусловное“, но нѣтъ никакого права разсматривать послѣднее какъ „необходимое“, такъ какъ оно, въ противоположность условному, которое только одно и

необходимо, можетъ быть разсматриваемо лишь какъ нѣчто „фактическое“, „абсолютно и безпричинно существующее“.

Что касается второй половины космологическаго доказательства, т. е. мысли, что только всесовершеннѣйшее существо можетъ быть безусловно и необходимо сущимъ, то слѣдуетъ сказать, что и совершенство тогда только представляетъ собою недвусмысленный предикатъ, когда обозначаетъ согласіе между природою предмета и нѣкоторымъ масштабомъ, который обязателенъ для этой природы. Только недостатокъ въ выполненіи обязательнаго есть несовершенство, а не то, чтобы несовершенно было все, въ чемъ не встрѣчается какого-нибудь мыслимаго превосходства. Если же мы и въ этомъ послѣднемъ случаѣ говоримъ о несовершенствѣ, то это зависитъ отъ того, что и имя совершеннаго также утратило свое теоретическое значеніе согласія съ нѣкоторымъ масштабомъ, но сдѣлалось самостоятельнымъ обозначеніемъ непосредственно похвальнаго и самоцѣннаго. Обращаясь теперь къ мысли о томъ, что только существо всесовершенное можетъ быть безусловно сущимъ, слѣдуетъ сказать, что ни совершенство само по себѣ не связаны съ безусловностью, ни несовершенство съ условностью. Конечно, что не удовлетворяетъ обязанностямъ своей собственной природы, т. е. несовершенно въ вышеуказанномъ смыслѣ, то можетъ быть и условнымъ, если предположить, что отъ достиженія своего предназначенія оно удержано чуждою силою; но простое отсутствіе мыслимой красоты и совершенства отнюдь не доказываетъ само по себѣ зависимости или условности несовершеннаго въ этомъ послѣднемъ смыслѣ.

Если, такимъ образомъ, космологическое доказательство можетъ заключать только отъ обусловленности и обусловленной необходимости всякой отдѣльной реальности въ мірѣ къ послѣдней реальности, которая, не будучи обусловлена другою, абсолютна по своему бытію и содержанію и можетъ быть разсматриваема вмѣстѣ съ тѣмъ какъ основа всякой отдѣльной реальности по ея бытію и содержанію, то изъ такого смысла этого доказательства ясно, что оно соб-

ственною силою доходитъ не до религіознаго понятія о Богѣ, а только до метафизическаго понятія о безусловномъ. Это во первыхъ. А во вторыхъ, оно само по себѣ не можетъ установить и единства этого безусловнаго, равно какъ не можетъ опровергнуть предположенія о неопредѣленномъ множествѣ міровыхъ началъ, множествѣ безусловно реальныхъ существъ, въ которыхъ, съ другой стороны, изслѣдованіе природы будетъ надѣяться гораздо легче найти основу объясненія для разнообразныхъ явленій, чѣмъ въ единствѣ высшаго начала. Вѣдь собственно, въ чемъ мы должны видѣть это искомое безусловное, могъ бы рѣшить одинъ только опытъ: если ходъ міра таковъ, что его внутренняя связь можетъ быть объяснена только чрезъ предположеніе о *единомъ* безусловномъ началѣ, то таковое *единое* и слѣдуетъ допустить. Но чтобы это было именно такъ, космологическое доказательство отнюдь не устанавливаетъ: требовалось бы новое доказательство, чтобы заполнить этотъ пробѣлъ. И, наоборотъ, если ходъ міра таковъ, что его связь дѣлаетъ необходимымъ предположеніе *множества* безусловныхъ элементовъ, то нужно отдать предпочтеніе уже этому предположенію; оно, какъ сказано, дѣйствительно и предпочитается естественными науками [1]).

§ 4.

Телеологическое доказательство бытія Божія.

Общая мысль третьяго—*телеологическаго* или *физико-телеологическаго* доказательства бытія Божія та, что *опредѣленный родъ* связи условій въ мірѣ можетъ быть разсматриваемъ только съ точки зрѣнія осуществляющейся въ немъ преднамѣренной цѣли и потому предполагаетъ высшую творческую мудрость, которая знаетъ и осуществляетъ это намѣреніе. Чтобы быть убѣдительнымъ, этому доказательству слѣдовало бы строго выполнить много требованій, которымъ на самомъ дѣлѣ оно можетъ удовлетворить только

[1]) г. 12—15; М. III, 554—7.

съ различною степенью вѣроятности. Оно, во первыхъ, должно было бы показать, что въ мірѣ дѣйствительно есть такая цѣлесообразная связь, которая *не можетъ* возникнуть изъ непреднамѣреннаго взаимодѣйствія силъ, а должна произойти только изъ преднамѣренности разума. Но, прежде всего, предположеніе цѣлесообразности міра есть только *толкованіе* фактовъ, а не ихъ неподдѣльное эмпирическое выраженіе. *Фактъ* состоитъ только въ томъ, что совокупностью дѣйствующихъ въ природѣ силъ производится множество существъ, иногда очень сложныхъ, которыя способны къ самосохраненію и продолженію рода, и что связь событій въ общемъ всегда порождаетъ такія условія, при которыхъ можетъ повториться снова образованіе и дальнѣйшее существованіе этихъ существъ. *Произвольнымъ*, напротивъ, будетъ сказать о какомъ-нибудь произведеніи, что оно не неизбѣжный только результатъ предшествующихъ ему обстоятельствъ, но продуктъ намѣренія. Вѣдь всякое намѣреніе, даже если оно и дѣйствительно есть, осуществляется не само собою, но всегда только реальными *средствами*, которыя такъ комбинируются, что, слѣдуя общимъ законамъ, должны неизбѣжно произвести требуемый результатъ даже и въ томъ случаѣ, если бы онъ не былъ преднамѣреннымъ или даже *противорѣчилъ* намѣренію. Затѣмъ, необходимая для этого комбинація средствъ возникаетъ не сама собою—въ силу простого приказанія намѣревающагося, но должна быть *устроена*, и именно такимъ путемъ, что реальнымъ силамъ дается возможность дѣйствовать на тѣ средства, чрезъ которыя онѣ, по общимъ законамъ опять, вынуждаются вступить въ новую комбинацію, необходимо производящую желательный результатъ. Но отсюда, хотя это и въ высшей степени невѣроятно, однако все же остается всегда возможнымъ, что непреднамѣренный ходъ природы сдѣлалъ самъ собою всѣ тѣ шаги, которые онъ долженъ былъ бы сдѣлать подъ руководствомъ намѣренія, чтобы осуществить цѣлесообразное, что все, привносимое для осуществленія цѣли намѣреніемъ, можетъ быть въ каждомъ случаѣ возмѣщено сочетаніемъ ненамѣренно дѣйствующихъ силъ. И, наоборотъ: какой-бы

продуктъ природы мы ни пожелали взять, всегда можно доказывать, *разъ на него смотрѣть какъ на цѣль,* что причины, его произведшія, должны быть разсматриваемы въ качествѣ цѣлесообразно комбинированныхъ средствъ къ этой цѣли, т. е. каковъ бы міръ самъ по себѣ ни былъ, съ такою привычкою истолкованія всегда можно найти въ немъ общую цѣлесообразность. Конечно, можно поставить вопросъ: какимъ образомъ эти безчисленные, слѣпые и чуждые намѣренія элементы поставляются въ такія отношенія, что въ сочетаніи своемъ даютъ этотъ именно опредѣленный міръ, и не говоритъ ли это за то, что должна быть особая сила, которая, предъизбравъ именно этотъ міръ, поставила ихъ въ соотвѣтствующія отношенія? Однако, отвѣчаетъ Лотце, нельзя предполагать, съ одной стороны, безчисленные міровые элементы, а съ другой, оставлять ихъ внѣ всякихъ отношеній другъ къ другу. Чтобы эта мысль была вообще мыслима во всей своей полнотѣ, должны быть также предположены какъ первоначально данныя и опредѣленныя, съ исключеніемъ другихъ возможныхъ, отношенія между элементами, и тогда уже не будетъ мѣста для вопроса, какой именно изъ нихъ долженъ возникнуть міръ и какая сила выбрала изъ возможныхъ міровъ именно этотъ. Спрашивать, почему именно эти опредѣленныя отношенія первоначально даны, также нелѣпо, какъ спрашивать, почему вообще есть нѣчто, тогда какъ не лучше-ли, чтобы не было ничего.—Не лучше удается выполненіе и второго требованія отъ телеологическаго доказательства, именно требованія показать, что цѣлесообразность не только встрѣчается здѣсь или тамъ мѣстами, но проникаетъ стройно и безъизъятно весь міръ, что, слѣдовательно, въ немъ не только совершаются разумныя дѣла, но единство высшаго намѣренія простирается рѣшительно на все. Какъ недостаточно наше дѣйствительное опытное знаніе, чтобы дать такое показаніе! Какъ много является для насъ совсѣмъ необъяснимаго, безцѣльнаго, даже препятствующаго уже предположеннымъ цѣлямъ! Немногіе блестящіе примѣры хотя отчасти, по крайней мѣрѣ, постигаемой нами гармоніи, представляемые

преимущественно царствомъ живыхъ существъ, способны, правда, уже существующую вѣру въ Бога усилить убѣжденіемъ, что также и въ томъ, чего мы еще не разумѣемъ, можетъ цѣлесообразно дѣйствовать единство той же самой мудрости. Но кто хочетъ таковую вѣру пріобрѣсти и *обосновать впервые,* для того эта гармонія, которой только *надѣются* найти и которой такъ сильно противорѣчатъ непосредственно наблюдаемые факты, вообще вся эта эмпирически познаваемая цѣлесообразность, не можетъ служить исходнымъ пунктомъ для доказательства. Не говоря уже о существованіи зла въ мірѣ, дѣйствительно впечатлѣніе отъ природы таково, что, хотя въ ней есть много зародышей гармоническаго развитія, однако фактически таковое развитіе въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ отклоняется отъ своей истинной цѣли множествомъ препятствій и разстройствъ, смысла которыхъ нельзя указать, а очень часто прямо прерывается. Изъ этихъ фактовъ еще можно было бы, если мы вообще уже имѣемъ основанія предположить дѣйствующія съ намѣреніемъ міровыя причины, обосновать съ вѣроятностью бытіе только множества духовныхъ силъ или божественныхъ существъ, изъ которыхъ каждое стремится цѣлесообразно организовать особую область природы и разнородная власть которыхъ, хотя и доходитъ до извѣстнаго общаго согласія, однако не обходится безъ случаевъ раздора и не представляетъ безъизъятной гармоніи. — Третье требованіе отъ телеологическаго доказательства состоитъ въ томъ, чтобы показать, что творческая мудрость нигдѣ не находитъ противодѣйствія при проведеніи своихъ намѣреній и нигдѣ не вынуждается также къ произведенію того, что безразлично для ея намѣреній: вѣдь только въ такомъ случаѣ эта мудрость была бы вмѣстѣ и всемогуща. Удовлетворить этому требованію препятствуютъ не только недостаточность опытнаго знанія, но и внутреннія затрудненія: не только наблюденіе показываетъ намъ много такого, что, по крайней мѣрѣ, для нашего ограниченнаго познанія понятно лишь какъ случайный и побочный результатъ борьбы образующаго намѣренія съ независимой и противодѣйствующей

природой образуемаго матеріала, но и наше обычное размышленіе не умѣетъ выяснить себѣ понятіе намѣренія, не противопоставляя ему мысленно независимаго матеріала, въ обработкѣ котораго оно находитъ свое осуществленіе. А отсюда всѣ эти соображенія о цѣлесообразности приводятъ насъ только къ понятію міроустроителя, а не къ искомому нами понятію Творца, разсмотрѣніе же всѣхъ трехъ требованій показываетъ, что путемъ телеологическаго доказательства не можетъ быть установлена ни мысль о творческомъ *намѣреніи* вообще, ни мысль о *единствѣ* этого намѣренія, ня, наконецъ, мысль о его *всемогуществѣ*.—Есть еще четвертое требованіе, предъявляемое къ телеологическому доказательству,—показать безусловную цѣнность и святость тѣхъ цѣлей, осуществленіе которыхъ мы видимъ состоявшимся въ мірѣ. Насколько неудачно выполняется это требованіе, этому научаетъ насъ простой взглядъ на развитіе тѣхъ ученій, которыя пытаются его выполнить. Часто философія выдавала намъ за высшія и безусловно святыя цѣли міра нѣчто такое, въ чемъ живое чувство не находило никакой цѣнности. Вслѣдствіе этого телеологическое доказательство лишено логически убѣдительной силы само по себѣ, какъ бы ни велика была дѣйственность, съ какою оно объединяетъ лучшее въ нашемъ міропознаніи для усиленія нашихъ религіозныхъ убѣжденій [1]).

Также, какъ и два предшествующихъ доказательства, и телеологическое въ концѣ концовъ опирается на ту же непосредственно переживаемую достовѣрность высшихъ цѣнностей. Эта собственно достовѣрность и выводитъ значеніе телеологическаго доказательства за предѣлы того, на что фактически уполномочиваютъ его недостаточныя въ сущности предположенія. Послѣ того, какъ господство цѣлесообразно дѣйствующихъ, полныхъ значимости нравственныхъ силъ подтверждено опытомъ хотя въ малой только части міра, молчаливое расширеніе этого опыта до утвержденія, что весь міръ безъизъятно проникнутъ мудростью, красотою, благомъ

[1]) M. III, 557—9; r. 15—23; ср. KS. I, 377.

и совершенствомъ, основывается въ данномъ случаѣ не на логической только ошибкѣ обобщенія истины, которая имѣетъ значеніе только частное: оно поддерживается живымъ чувствомъ, что только именно этому всесовершеннѣйшему и величайшему подобаетъ совершенная и всеобъемлющая дѣйствительность [1]).

Изъ Лотцевой критики существующихъ доказательствъ бытія Божія мы можемъ видѣть, что здѣсь онъ въ общемъ раздѣляетъ точку зрѣнія Канта, поскольку отвергаетъ ихъ теоретическую состоятельность и поскольку опору ихъ дѣйственности на религіозное сердце указываетъ въ разумѣ практическомъ или, выражаясь языкомъ нашего философа, въ чувствѣ полноцѣнности идеи Божества, чувствѣ, которое непосредственно переживается человѣкомъ и непосредственно завѣряетъ истинность переживаемаго. Какое значеніе могъ придавать Лотце этому практическому обоснованію, мы можемъ видѣть уже изъ того, какъ онъ смотритъ на основы достовѣрности предпосылокъ разума вообще [2]). Однако нашъ философъ, какъ мы уже говорили, отступаетъ отъ Канта въ томъ, что считаетъ возможнымъ и логически доказать бытіе Божіе. Къ этому доказательству его мы и переходимъ.

§ 5.

Доказательство бытія Божія изъ факта взаимодѣйствія вещей.

Мы видимъ, что почти всякому опыту оправдать или сообщить другимъ основныя истины религіознаго убѣжденія служитъ въ качествѣ введенія положеніе, что, если есть условное, то должно быть и безусловное, что если есть измѣнчивое, должно быть и вѣчное, если есть многое и могущее быть иначе, то должно быть и единое, необходимое. Ни одному изъ этихъ краткихъ тезисовъ не легко указать связь между первымъ и послѣднимъ положеніемъ, какъ видно уже изъ разбора трехъ доказательствъ бытія Божія.

[1]) M. III, 562. [2]) См. выше, ср. LXXVII—XCV.

Не легко, однако не невозможно, и Лотце теперь съ своей стороны хочетъ, стоя на метафизической почвѣ, рѣшить ту же задачу, т. е. установить тѣ оправдательныя звенья, которыя соединяютъ одно положеніе съ другимъ, и черезъ то выяснить, какое фактическое основаніе лежитъ въ содержаніи одного представленія, чтобы дѣйствительность его ручалась за дѣйствительность содержанія противоположнаго представленія [1]).

Обычный взглядъ разумѣетъ подъ бытіемъ не что иное, какъ „стояніе въ отношеніяхъ“ [2]). Лотце, въ противоположномъ Гербарту [3]), соглашается въ данномъ случаѣ съ обычнымъ взглядомъ. Если, по взгляду Гербарта, каждое реальное существо въ своемъ собственномъ чистомъ бытіи совершенно безотносительно, хотя въ дѣйствительности и можетъ вступать въ отношенія съ другими, то Лотце требуетъ только, чтобы это признанное Гербартомъ возможнымъ, въ видѣ уступки, стояніе въ отношеніяхъ считалось единственнымъ видомъ дѣйствительнаго бытія, а то чистое бытіе, напротивъ, разсматривалось какъ никогда и нигдѣ не встрѣчающееся: въ фактической дѣйствительности нѣтъ ничего, что существовало бы или могло бы существовать въ своемъ чистомъ бытіи изолированно отъ всякихъ отношеній. „Но разъ ничего не *существуетъ*, что не стояло бы въ отношеніяхъ, то это значитъ: стояніе въ отношеніяхъ принадлежитъ къ понятію и существу *сущаго*“ [4]). Какъ же понимать ближе это отношеніе между существующими вещами? Объективное отношеніе между вещами, говоритъ Лотце, представляетъ нѣчто большее, чѣмъ просто „отношеніе“ въ прямомъ смыслѣ слова: оно существуетъ не между вещами, но въ нихъ—непосредственно, какъ взаимное страданіе и дѣйствіе, которое онѣ производятъ другъ на друга или испытываютъ другъ отъ друга [5]).

[1]) M. III, 464. [2]) M. III, 467. [3]) Herbart, IV. 68.
[4]) M. III, 473-4; ср. 1 Mt. 56; 2 Mt. 31, 33.
[5]) 2 Mt. 159; M. III, 483-4; KS III, 419-20.

Теперь вопросъ въ томъ: какъ же одна вещь *a* въ состояніи дѣйствовать на другую *b*?

На это отвѣчаютъ прежде всего тѣ взгляды, по которымъ при взаимодѣйствіи отъ *a* къ *b* нѣчто переходитъ („Causa transiens“, „Influxus physicus“). Подъ этимъ „переходящимъ“ можно разумѣть или нѣкоторую матерію, или же силу, состояніе и т. п. Если предположить, что переходитъ такое реальное, которое способно къ субстанціальному существованію, т. е. нѣкоторая вещь можетъ отдѣлиться отъ *a*, съ которымъ оно было соединено, и соединиться съ *b*, къ которому оно переходитъ, то, — не говоря о другихъ недоумѣніяхъ, соединенныхъ съ этимъ предположеніемъ,—въ такихъ случаяхъ или нѣтъ собственно никакого дѣйствія, а происходитъ простая перемѣна мѣста, или же, если *b* испытываетъ нѣкоторое измѣненіе, то послѣднее начинается лишь тогда, когда переходящій элементъ уже закончилъ свой путь къ нему, и, слѣдовательно, не можетъ быть объяснено ни чрезъ этотъ переходъ, ни чрезъ какой-либо новый между указаннымъ элементомъ и *b*. — Если же полагаютъ, что переходятъ отъ *a* къ *b* не вещи, но состоянія, силы или дѣйствія, то метафизика съ правомъ возражаетъ на это, что всѣ подобные аттрибуты мыслимы только какъ принадлежности субстанціи и не могутъ отдѣлиться отъ *a*, котораго состоянія и дѣятельности они составляютъ; что ни на одно мгновеніе, далѣе, не могутъ они существовать *между a* и *b*, хотя какъ состоянія, но состоянія *ничьи*: что, наконецъ, если они могутъ переноситься на *b*, то опять нужно было бы разъяснить, какъ они дѣлаются состояніями *b*, т. е. какъ они могутъ дѣйствовать на *b*. — Впрочемъ, при объясненіи взаимодѣйствія такимъ путемъ, употребляютъ въ концѣ концовъ неопредѣленныя выраженія, допуская, напр., что отъ *a* къ *b* переходитъ „вліяніе“ или „дѣйствіе“; но ясно, что это—простыя *обозначенія*, а отнюдь не рѣшеніе проблемы [1]).

Другія извѣстныя въ исторіи философіи попытки объ-

[1]) г. 26—7; M. III, 484, I, 426; 2 Mt. 112—15; mt. 42—3.

яснить взаимодѣйствіе представлены такими теоріями, которыя собственно отрицаютъ вообще *дѣйствіе* между вещами, объясняя иначе наблюдаемую въ опытѣ послѣдовательность явленій: таковы теоріи *окказіонализма* и *предустановленной гармоніи*.

По окказіоналистическимъ теоріямъ, *a* не производитъ никакого дѣйствія на *b*, но только возникшее въ *a* состояніе *c* представляетъ собою „случай“, благодаря которому по вѣчнымъ и всеобщимъ законамъ въ *b* всякій разъ должно наступить опредѣленное измѣненіе *d*, каковое и есть то, что мы обыкновенно называемъ дѣйствіемъ *a* на *b*. Сразу однако видно, что „случай“, который не можетъ быть использованъ, уже не есть случай, а чтобы ему быть использованнымъ, онъ долженъ быть вѣдомъ тѣмъ, которые должны его использовать, иначе говоря, тѣмъ элементамъ, которые должны по нему направлять свои дѣйствія [1]). Чтобы случай *U* могъ служить поводомъ къ возникновенію явленія *e*, нужно предположить, что существо *B*, въ которомъ должно появиться это *e*, отъ присутствія случая *U* возбуждаются иначе, чѣмъ при его отсутствіи или отъ присутствія случая *F*, т. е., слѣдовательно: *A* должно какимъ-либо образомъ подѣйствовать на *B*, чтобы *B* могло возбуждаться состояніемъ *U*, какъ „поводомъ“ къ своему собственному измѣненію [2]).

Есть другая—„утонченная“ форма окказіонализма, которая появленіе состоянія *F* въ *B* по случаю *D* въ *A* хочетъ объяснить существованіемъ всеобщихъ естественныхъ законовъ. На самомъ дѣлѣ, разъ существуетъ опредѣляемое естественными законами отношеніе между *A* и *B*, являющееся полною причинною опредѣленнаго слѣдствія *F*, то къ чему же мы должны искать еще какого-то дополненія, чтобы обусловить наступленіе этого слѣдствія? Какая сила въ мірѣ можетъ задержать осуществленіе всеобщаго естественнаго закона, если выполнены всѣ условія, съ реализаціей которыхъ связана реализація слѣдствія? На это Лотце отвѣ-

[1]) r. 27. 2 Mt. 122. [2]) mt. 43—4.

чаетъ, во первыхъ, что само по себѣ невозможно приписывать самостоятельное существованіе общимъ законамъ, внѣ вещей и событій, и во вторыхъ, что если мы мыслимъ о законѣ, какъ въ себѣ самомъ полносильномъ, то эта полносильность закона только гипотетическая, а не фактическая: иначе онъ былъ бы не закономъ, а вѣчнымъ фактомъ. Отсюда, если движущая сила осуществленія его идетъ отъ самого закона, то послѣдній долженъ даннымъ случаемъ своего примѣненія возбуждаться къ обнаруженію своей силы и, вмѣстѣ съ тѣмъ, находиться въ иномъ состояніи, чѣмъ въ случаѣ непримѣнимости, т. е. мы должны предположить нѣкоторое производимое на самый законъ дѣйствіе, чтобы при посредствѣ силы закона избѣжать дѣйствія самихъ вещей другъ на друга. Если мы, наконецъ, оставимъ эти странныя представленія, по которымъ законъ трактуется какъ вещь, способная къ дѣйствію и страданію, и допустимъ, напротивъ, что повелѣніе закона вещи должны принять въ себя, чтобы его выполнить, то *A* и *B* должны въ тотъ моментъ, когда они находятся въ отношеніи *C*, замѣтить нѣчто изъ этого факта и иначе быть имъ затронутыми, чѣмъ если бы онѣ находились въ другомъ, теперь не существующемъ, отношеніи *D*. Все это приводитъ къ тому, что ни значимость общаго закона, ни простой фактъ отношенія между вещами недостаточенъ, чтобы объяснить безъ посредства дѣйствія какое бы то ни было возникающее новое слѣдствіе: напротивъ, чтобы то и другое имѣли мѣсто, они уже предполагаютъ таковое дѣйствіе [1]).

Если фактъ взаимодѣйствія существуетъ и если, однако, нельзя понять, почему нѣкое самостоятельное *B* должно направляться совершенно различнымъ отъ него нѣкоторымъ *A*, то остается еще третій опытъ,—найти посредствующее существо, которое могло бы производить соотвѣтствующія измѣненія въ *A* и *B*, т.-е. видимое взаимодѣйствіе. Именно предполагаютъ необходимымъ въ данномъ случаѣ постоянное содѣйствіе Божіе: *A* не можетъ, ко-

[1]) 2 Mt. 123—4; r. 27—8; nt. 96.

нечно, одно само по себѣ дѣйствовать, но Богъ положилъ себѣ самому законъ—всякій разъ, когда въ A происходитъ состояніе a, производить въ B состояніе b и наоборотъ. Но выражаемый въ *такой* формѣ, этотъ взглядъ представляетъ собою только ненаучное прибѣжище къ неизслѣдимому всемогуществу Божію, которое съумѣетъ устроить то, чего мы даже и мыслью постичь не можемъ. И если разсмотрѣть это утвержденіе ближе, то можно сказать, что оно собственно *дважды предполагаетъ* тотъ самый загадочный процессъ дѣйствія, который хочетъ объяснить. Вѣдь и Богъ долженъ въ тотъ моментъ, когда осуществляется a, этимъ фактомъ иначе аффицироваться, чѣмъ фактомъ его неосуществленія. Слѣдовательно, a это должно сначала подѣйствовать на Бога, а происшедшее чрезъ это измѣненіе въ Богѣ будетъ уже для Него основаніемъ произвести также въ этотъ моментъ b въ B, т.-е. Богъ долженъ дѣйствовать на b. Но поскольку теперь отношеніе, въ какомъ Богъ стоитъ къ вещамъ A и B, остается неопредѣленнымъ, и принимается во вниманіе только безконечно высокое значеніе Божіе, само по себѣ здѣсь ничего не объясняющее, постольку дѣйствія A на Бога и Бога на B остаются столь же непонятными, какъ и непосредственное дѣйствіе A на B [1]).

Сродную съ окказіоналистическими теоріями попытку объяснить взаимодѣйствіе вещей представляетъ ученіе о *предустановленной гармоніи*, принадлежащее Лейбницу. По этой теоріи, всѣ послѣдовательные ряды внутреннихъ измѣненій всѣхъ существъ такъ приспособлены другъ къ другу, какъ совершенно одинаковый ходъ двухъ часовъ, и отсюда существа кажутся дѣйствующими другъ на друга, хотя каждое, совершенно независимо отъ другихъ, производитъ только свою собственную мелодію [2]), подчиняясь навсегда предустановленнымъ законамъ міропорядка. Но, во-первыхъ, какъ уже сказано, тщетно было бы представлять какой-то

[1]) r. 28—9; M. III, 485.
[2]) mt. 44.

порядокъ отрѣшеннымъ отъ вещей, въ измѣненіяхъ которыхъ онъ только и можетъ имѣть свою дѣйствительность. Во вторыхъ, если исходъ всѣхъ, даже мельчайшихъ событій былъ-бы предустановленъ съ неизмѣнною твердостью, то допущеніе предустановленной гармоніи еще могло бы обозначать существующій фактъ, хотя все же ничего не объясняло бы. Но гармонія, которая, какъ всеобщій законъ, предопредѣляла бы необходимыя послѣдствія только случайно наступающихъ событій, невозможна. На самомъ дѣлѣ, вѣдь какъ скоро измѣненіе какого-нибудь элемента міра (а вѣдь въ таковомъ измѣненіи и состоитъ въ концѣ концовъ каждое изъ этихъ послѣдствій) должно соотвѣтственно слѣдовать за какимъ-либо событіемъ, которое то случается, то не случается,—слѣдовать всегда неизбѣжно, какъ только оно случится, то означенный элементъ уже долженъ быть въ состояніи чрезъ страданіе, претерпѣваемое отъ этого событія, различать наступленіе послѣдняго отъ ненаступленія, а это значитъ только то, что процессъ дѣйствія, который хотѣли замѣстить предустановленной гармоніей, является необходимымъ для пониманія ея самой [1]), и самая связь вещей по всеобщимъ законамъ является для насъ необходимою только при томъ обычномъ предположеніи, что міротеченіе есть постепенный процессъ, производимый дѣйствіемъ [2]).

Результатъ доселѣ сказаннаго тотъ, что понятіе дѣйствія вполнѣ необходимо и неизбѣжно, но что само дѣйствіе невозможно, поскольку два существа A и B разсматриваются какъ равно первоначальныя, другъ другу совершенно чуждыя и самостоятельныя существа, изъ которыхъ каждое можетъ существовать независимо отъ другого или отъ общаго имъ третьяго. Нельзя понять, въ чемъ состоитъ этотъ переходъ обособленныхъ вещей отъ безучастности къ метафизическому общенію, и всегда остается противорѣчіе, что вещи, которыя нисколько не касаются другъ друга, должны однако такъ другъ друга касаться, что одной должно быть дѣло до другой и одна въ своихъ собственныхъ состояніяхъ

[1]) M. III, 485. [2]) 2 Mt. 134; ср. 130.

должна направляться соотвѣтственно другой. Это предубѣжденіе на счетъ самостоятельнаго существованія вещей нужно оставить: множества независимо другъ отъ друга существующихъ вещей не можетъ быть, но всѣ элементы, между которыми возможно взаимодѣйствіе, должны быть разсматриваемы какъ части нѣкотораго единаго истинно сущаго. Такимъ образомъ, первоначальный плюрализмъ нашего міровоззрѣнія долженъ клониться къ монизму, благодаря которому всегда непонятное переходящее дѣйствіе переходитъ въ имманентное [1]). Только въ томъ случаѣ, если отдѣльныя вещи не витаютъ самостоятельно, или затерянныя въ пустотѣ, чрезъ которую невозможно достигнуть никакому отношенію, или же связанныя лишь сходствомъ своей природы, только въ томъ случаѣ, если всѣ онѣ, будучи конечными единицами, суть вмѣстѣ съ тѣмъ, однако, только части единой, всѣ ихъ объемлющей, ихъ внутренно въ себѣ сохраняющей, безконечной субстанціи, которая образуетъ основу и ихъ природы, т. е. того, что̀ онѣ такое, и ихъ бытія,—только тогда возможно ихъ взаимодѣйствіе или что мы такъ называемъ. Вѣдь только въ этомъ случаѣ измѣненіе, которое испытываетъ одна изъ нихъ, будетъ вмѣстѣ съ тѣмъ состояніемъ безконечнаго, и не будетъ нужды порождать это состояніе чрезъ непроходимую бездну; только тогда слѣдствіе, которое изъ этого состоянія возникаетъ въ безконечномъ сообразно съ истиною его собственной природы, можетъ явиться вмѣстѣ съ тѣмъ какъ измѣненіе другихъ отдѣльныхъ вещей, не нуждаясь ни въ какомъ еще новомъ процессѣ, который бы его въ нихъ порождалъ [2]). Если, напр. мы обозначимъ какъ M единую истинно сущую субстанцію, а какъ A, B и R тѣ отдѣльныя вещи, въ которыя для нашего наблюденія и представленія какимъ то образомъ распадается единство того M, именно: A и B—это вещи, подлежащія нашему наблюденію, а R—сумма остальныхъ, о которыхъ мы можемъ судить по аналогіи,—то единственнымъ посредствомъ, благодаря которому за измѣненіемъ въ A могутъ слѣдовать измѣненія въ B и R, служитъ тожество M съ самимъ собою и его возбудимость, не выносящая измѣненій въ A безъ того, чтобы не возстановить опять тожества природы M путемъ уравновѣшивающихъ измѣненій въ B и R [1]). Мы должны полагать о M вѣдь только то, что утверждаемъ о всякомъ отдѣльномъ существѣ: въ силу единства своей природы оно не можетъ потерпѣть, чтобы въ немъ находилось новое состояніе a, которое, какъ новое, могло бы нарушать тожество этой природы его самой съ собою [2]). Для нашего наблюденія a является какъ фактъ, происходящій въ особомъ элементѣ A, а b, какъ второй фактъ, который встрѣчается въ другомъ, также обособленно стоящемъ, элементѣ B, и, въ силу этой видимости, мы называемъ переходящимъ дѣйствіемъ отъ A на B то, что въ дѣйствительности есть только имманентное дѣйствіе M на M, и намъ кажется необходимымъ процессъ, который ставилъ бы первоначально другъ къ другу безразличные A и B въ взаимно-участливыя отношенія, тогда какъ въ дѣйствительности они всегда въ нихъ стояли [3]): во всѣхъ отдѣльныхъ элементахъ M существуетъ одновременно, и каждое состояніе, напр., существа A испытывается цѣлымъ M; равнымъ образомъ, и появленіе b непосредственно въ B, каковое по своему смыслу предназначено быть носителемъ этого компенсирующаго состоянія, производится тѣмъ же соприсущимъ реальнымъ M. [4]). Итакъ, гербартовское представленіе о множествѣ независимыхъ по содержанію и положенію существъ, приходящихъ въ различныя взаимодѣйствія, приходится замѣнить представленіемъ множества элементовъ, существованіе и содержаніе которыхъ совершенно обусловлено природою и дѣйствительностью единаго существа, коего они суть не самостоятельные члены, коего самосохраненіе ставитъ всѣ ихъ другъ съ другомъ въ постоянное отношеніе взаимной

[1]) 2 Mt. 137.
[2]) M. III, 485–6. KS. III, 420; M. I, 428–9.

[1]) 2 Mt. 139. [2]) r. 30; ср. mt. 46.
[3]) 2 Mt. 139. [4]) r. 30.

зависимости и по повелѣнію коего они, безъ всякаго противодѣйствія или помощи, которою они могли бы быть обязаны собственной самостоятельной реальности, въ каждый моментъ приводятся въ такой распорядокъ, что общее содержаніе міра представляетъ новое тожественное выраженіе того смысла, той гармоніи, которая уже не предустановлена, но въ каждый моментъ устанавливается вновь силою единаго [1]).

Къ теоріи своей Лотце считаетъ необходимымъ сдѣлать нѣкоторыя замѣчанія. Прежде всего, не то хочетъ онъ сказать своими положеніями, что мы *должны* мыслить для того, чтобы сдѣлать понятнымъ взаимодѣйствіе, но что мы *дѣйствительно мыслимъ*, какъ скоро уясняемъ себѣ это взаимодѣйствіе, т. е. положенія эти даются прямымъ и простымъ анализомъ самаго понятія о взаимодѣйствіи. Вѣдь если мы предполагаемъ, что нѣкоторое существо A направляется соотвѣтственно состоянію b другого существа B и приходитъ въ состояніе a, то въ этой мысли непосредственно лежитъ другая, именно, что измѣненіе b, которое ближе всего кажется присущимъ только тому B, существуетъ также и для другого—для A. Но вѣдь представленіе, что состоянія существа B суть вмѣстѣ съ тѣмъ состоянія существа A, прямо содержитъ отрицаніе положенія, что A и B суть два отдѣльныя другъ отъ друга и самостоятельныя существа, такъ какъ самозаключенное единство, въ силу котораго каждое отграничиваетъ себя, какъ особь, отъ другого, если это единство не по имени только признавать, но измѣрять, такъ сказать, по практической цѣнности, можетъ состоять въ полной неприкосновенности одного для состояній другого. Поэтому нѣтъ нужды единство всѣхъ отдѣльныхъ существъ въ M предполагать въ видѣ гипотезы, какъ искусственнаго средства къ устраненію трудностей проблемы взаимодѣйствія: оно, какъ кажется Лотце, есть мысль, явствующая изъ простого расчлененія понятія взаимодѣйствія [2]). Гдѣ есть взаимоотношеніе многихъ вещей, тамъ

[1]) 2 Mt. 139—40. [2]) 2 Mt. 140; ср. M. III, 560.

есть также и единство существа, всѣ ихъ объемлющаго, и кто думаетъ только объ изначальномъ множествѣ элементовъ, мысля однако, вмѣстѣ съ тѣмъ, ихъ во взаимодѣйствіи, тотъ имѣетъ въ виду только одну часть своей собственной мысли, забывая о другой, которая также въ этой мысли заключается, именно о томъ единствѣ, которое необходимо входитъ въ понятіе предположеннаго взаимодѣйствія [1]).

На возраженіе, далѣе, что при такой теоріи взаимодѣйствія всѣ вещи сразу охватываются единствомъ M, и не остается мѣста для различныхъ степеней въ ихъ взаимоотношеніяхъ, Лотце отвѣчаетъ, что такая разностепенность съ его взглядомъ не несовмѣстима, но только нужно считать ее зависящей не отъ того, что измѣнчивыми, отъ нуля до любой степени интенсивности возростающими отношеніями связываются между собою искони самостоятельные элементы, но отъ того, что смыслъ единства, постоянно ихъ обдержащаго, дѣлаетъ для нихъ обязанностью или опредѣленную живость и родъ новаго взаимодѣйствія, или же продолженіе прежняго состоянія, т. е. видимость недостающаго взаимодѣйствія. Отсюда вещи являются видимо самостоятельными по отношенію другъ къ другу не потому, что единство M, которымъ онѣ всегда объяты, то болѣе, то менѣе дѣйствительно, или совсѣмъ прекращается, а потому, что задачи, которыя оно имъ ставитъ, измѣняются, такъ что степень относительной самостоятельности, какую вещи обнаруживаютъ по отношенію другъ къ другу, сама есть слѣдствіе ихъ абсолютной несамостоятельности по отношенію къ M, которое никогда не отрѣшаетъ ихъ отъ своего единства [2]). Какъ видимъ, здѣсь уже заявляетъ себя въ философствованіи Лотце по данному вопросу идеально-телеологическій моментъ. И это вполнѣ понятно, потому что въ общемъ метафизическомъ пониманіи основы міра или M онъ присоединяется къ идеалистамъ, которые разнообразіе явленій думали вывести изъ смысла высшей идеи въ такомъ по-

[1]) KS III, 421; ср. M. I, 429—31.
[2]) 2 Mt. 141—2.

рядкѣ, въ какомъ эти явленія могли служить осуществленію мірового плана; причемъ, какъ части одного цѣлаго, вещи приходятъ во взаимоотношеніе не въ силу постоянныхъ законовъ, но въ силу неизмѣннаго смысла нѣкотораго плана, осуществленіе котораго требуетъ отъ элементовъ не всегда и всюду себѣ равнаго, но измѣнчиваго отношенія [1]). Особенностью собственно Лотцева идеализма является то, что, какъ скоро осуществленіе идеи переносится на измѣнчивыя отношенія многихъ соотносящихся пунктовъ, по Лотце, необходимо долженъ быть кругъ общихъ механическихъ законовъ, которыя, въ силу кавзальной связи, опредѣляя при равныхъ условіяхъ одинаковый, а при неравныхъ различный результатъ, ведутъ къ достиженію идеальныхъ цѣлей [2]).

Если спросятъ, затѣмъ, какое формальное отношеніе существуетъ между единымъ и зависящимъ отъ него многимъ, то, по Лотце, на это мы можемъ отвѣтить только, что многіе элементы суть части безконечнаго *М*. Нѣтъ недостатка, разумѣется, и въ другихъ названіяхъ, если имѣть въ виду взгляды, въ исторіи философіи приходившіе изъ различныхъ основаній къ монизму: говорятъ о модификаціяхъ безконечной субстанціи, о развитіяхъ, эманаціяхъ, моментахъ, излученіяхъ и т. п. Всѣ эти различныя выраженія отчасти отражаютъ на себѣ различіе тѣхъ потребностей, по которымъ философы приходили къ одинаковому убѣжденію. Но если отвлечь отъ нихъ все образное, что должно было служить неразрѣшимой задачѣ—сдѣлать наглядным переходъ, какимъ устанавливается предполагаемое отношеніе между единымъ и многимъ, то всѣ они опредѣляютъ смыслъ этого отношенія только съ отрицательной стороны: всѣ они отрицаютъ самостоятельную дѣйствительность конечныхъ вещей, хотя не могутъ опредѣлить положительно тотъ родъ связи, которая ихъ охватываетъ въ единствѣ. Но само понятіе зависимаго отношенія многаго къ единому чрезъ это еще не становится безсодержательнымъ: если мы

[1]) 2 Mt. 17—8; ср. M. I, 446. [2]) 2 Mt. 18—9, 177, 179.

не можемъ показать, въ чемъ состоитъ сила и крѣпость связи, объединяющей въ дѣйствительности отдѣльныя вещи, то можемъ однако отыскивать нити, какими ея незримая дѣятельность обусловливаетъ форму ихъ соединенія [1]). Не можетъ быть выяснено по Лотце и то, какъ осуществляется дѣйствіе въ единствѣ существа *М*, т. е. какъ это собственно предшествующія его состоянія дѣлаютъ то, что послѣдующія состоянія, коихъ содержаніе они обосновываютъ, также производятся ими и въ дѣйствительности. Этотъ вопросъ Лотце считаетъ столь-же безсмысленнымъ, какъ вопросъ напр., о томъ, какимъ образомъ осуществляется бытіе. Вѣдь, чтобы отвѣтить на него, нужно описать нѣкоторый посредствующій процессъ, а при представленіи такового нужно было бы уже заранѣе предположить не одинъ разъ то самое дѣйствіе, которое хотятъ объяснить [2]).

Если, наконецъ, это раскрытіе *М* во множество элементовъ не возможно конструировать въ положительномъ смыслѣ, то все таки справедливо требовать, чтобы оно не содержало въ себѣ никакого противорѣчія, по которому намъ невозможно было бы признать его какъ данный удивительный фактъ. Но въ возраженіяхъ, которыя въ этомъ случаѣ дѣлаютъ, какъ, напр., что „единое не можетъ быть многимъ“, собственно злоупотребляютъ закономъ тожества. Субъектъ, которому приписывается это единство, т. е. всеобъемлющее *М*, не есть тотъ же самый, которому должно приписываться множество, и никакого формальнаго противорѣчія не заключается въ томъ, что единое безусловное цѣлое *М* можетъ быть вмѣстѣ съ тѣмъ множествомъ обусловленныхъ отдѣльныхъ частей, такъ какъ это „можетъ быть“ должно выражать отнюдь не равенство обоихъ субъектовъ, но то особенное отношеніе, по которому *М* обусловливаетъ отдѣльныя вещи и служитъ основою не только ихъ качества, но и существованія [3]).

[1]) 2 Mt. 142—3; r. 31.
[2]) mt. 46—7; ср. выше, стр. 151—2.
[3]) r. 31; 2 Mt. 146-7; 161.

Данное разрѣшеніе проблемы взаимодѣйствія приводитъ насъ къ установленію слѣдующихъ чертъ, характеризующихъ понятіе абсолютнаго: оно—едино, оно—безусловное начало всѣхъ вещей какъ по ихъ бытію, такъ и по содержанію, оно—основа ихъ взаимодѣйствія; оно обладаетъ и тожествомъ съ самимъ собою и вмѣстѣ способностью къ измѣненію, и стремленіемъ, какъ постоянному самосохраненію, такъ и къ развитію: ибо, съ одной стороны, единственное посредство, оказываемое имъ взаимодѣйствію вещей, какъ его же проявленій, состоитъ въ тожествѣ этого начала съ самимъ собою и въ его чувствительности, не выносящей измѣненія въ одномъ проявленіи безъ замѣны компенсирующимъ измѣненіемъ въ другомъ [1]), а съ другой, его бытіе не есть только покоющееся тожество съ самимъ собою, но вѣчное, само себя сохраняющее, движеніе въ извѣстномъ направленіи [2]).

Посредствомъ приведенныхъ разсужденій мы еще отнюдь не достигли понятія Бога. Для насъ сдѣлалось достовѣрнымъ только предположеніе о *единомъ реальномъ существѣ*, которому совершенно подчинены всѣ вещи какъ по своей *природѣ*, такъ и по *существованію*, и силою котораго, а отнюдь не по своей собственной изначальной способности, онѣ развиваютъ взаимодѣйствіе. Философія религіи чрезъ это получила и то, чего также не достигли ранѣе упомянутыя доказательства бытія Божія, именно необходимое единство безусловнаго и все обусловливающаго начала. Но *что* такое это *М*: сознательный духъ, безсознательная душа міра, слѣпая матерія, или же какой другой родъ реальности,—этого мы еще не знаемъ, и нуждается въ новомъ изслѣдованіи то: возможно ли понимать это *М* такъ, чтобы къ нему приложены были *тѣ* предикаты, которыя религія приписываетъ Богу, чтобы, слѣдовательно, понятіе *М* перешло въ понятіе *Бога* [3]).

[1]) 2 Mt. 139; M. II, 52, 55.
[2]) 2 Mt. 164, 176; ср. 457; M. III, 567; 580.
[3]) r. 32, ср. M. III, 562.

ГЛАВА II.

Существо Бога.

§ 6.

Попытки выяснить существо Божіе въ матеріалистическихъ, монистическихъ и идеалистическихъ системахъ.

Выяснить содержаніе высшаго мірового начала мы можемъ не иначе, какъ при содѣйствіи того, что даетъ намъ опытъ, причемъ тѣ изъ свойствъ вещей, опытно нами познаваемыхъ, которыя могутъ быть примѣнены къ понятію высшаго начала, мы должны ему приписать и въ дѣйствительности,—въ надеждѣ, что, послѣ того какъ будетъ найдена эта конкретная природа начала, изъ нея самой уже будетъ явствовать, какимъ образомъ она можетъ быть одновременно и единствомъ и множествомъ. Чрезъ указаніе того, какъ это соединеніе происходитъ, будетъ яснѣе всего доказано, что оно вообще возможно [1]).

Задача выяснить это міровое начало ставилась для разрѣшенія еще съ первыхъ шаговъ метафизики. Такъ космогоніи древности смотрѣли на внѣшній міръ, какъ на простую модификацію единой первоматеріи. *Матеріалистическія* мірообъясненія появлялись и въ послѣдующее время. Но въ собственномъ смыслѣ имя матеріализма заслуживаетъ то міровоззрѣніе, которое пытается изъ матеріи въ строгомъ смыслѣ вывести все содержаніе міра, а слѣдовательно, и

[1]) r. 32-3.

духовную жизнь, какъ понятное слѣдствіе. Однако въ такомъ видѣ матеріалистическое міровоззрѣніе едва ли когда выступало. Большинство взглядовъ, къ которымъ прилагалось имя матеріалистическихъ, исходили изъ молчаливо признанной или даже прямо высказываемой задней мысли: матерія гораздо лучше, чѣмъ она кажется. Она состоитъ не въ томъ только, чтобы наполнять пространство и испытывать или производить движенія, но кромѣ этихъ свойствъ, по которымъ она является замѣтною для нашего опыта, она обладаетъ другими, *внутренними* свойствами, въ силу которыхъ можетъ развиться въ духовныя состоянія [1]).

Такія утвержденія очень въ ходу въ *монистическихъ системахъ*, которыя, какъ напр., системы Спинозы и Шеллинга, смотрятъ на единую истинную субстанцію, какъ на основу міра, но прилагаютъ ей или безконечно многіе различные аттрибуты, изъ коихъ намъ извѣстны только два— мышленіе и протяженіе (Спиноза), или же признаютъ оба послѣдніе за вѣчно другъ съ другомъ связанныя первоначальныя свойства всего реальнаго (Шеллингъ). Но фактическое только вѣчное сосуществованіе въ одномъ и томъ же существѣ несводимыхъ другъ на друга аттрибутовъ естественно не можетъ насъ удовлетворить. Если, думая свести эти аттрибуты къ единству, называютъ абсолютную субстанцію общимъ корнемъ идеальнаго и реальнаго, то это выраженіе все же нисколько не дѣлаетъ понятнымъ, какъ нужно мыслить in concreto то, что, не будучи ни духомъ, ни природою, было бы однако чѣмъ то такимъ, изъ чего оба они должны вытекать. А сверхъ того, оба обнаруженія абсолютной субстанціи—съ одной стороны, въ реальномъ мірѣ природы, а съ другой, въ идеальномъ мірѣ духовной жизни, для непредубѣжденнаго сердца являются совершенно не равноцѣнными: все, что вообще имѣетъ цѣнность или что мы называемъ благомъ, или же что можно понимать какъ цѣль міра, кажется намъ возможнымъ единственно только въ формѣ *духовной* жизни, и не будь ея въ мірѣ, то, каковъ

[1]) г. 33—5; ср. выше, стр. 34—6.

бы онъ ни былъ, ни въ какой формѣ къ нему не могъ бы быть приложенъ предикатъ цѣнности [1]).

На встрѣчу возникающей отсюда склонности, въ противоположность матеріализму, понимать только одинъ *духъ* какъ истинно сущее, а все матеріальное какъ просто его послѣдствіе, идетъ *идеалистическій* образъ мыслей. Исходя изъ того, что все наше знаніе мнимо реальнаго представляетъ собою прежде всего только продуктъ нашего ощущенія и представленія, т. е. нашей духовной работы, онъ дѣлаетъ отсюда крайній выводъ, что нѣтъ никакого внѣшняго міра, и все, что такъ называется, представляетъ только внутренній образъ въ сознаніи каждаго представляющаго.

Съ идеалистической точки зрѣнія, безконечное не мыслится уже по аналогіи съ воспріимчивымъ къ разнымъ формамъ веществомъ, изъ отдѣльныхъ частей котораго, благодаря различному его формированію, возникаютъ разнообразныя вещи, какъ самостоятельныя существа. Вещи по идеалистическому взгляду, мало того что мыслятся не какъ самостоятельныя субстанціи, а только какъ состоянія безконечнаго, но, и въ качествѣ такихъ состояній, онѣ не имѣютъ дѣйствительности внѣ единичныхъ духовъ: это—дѣла безконечнаго, совершаемыя внутри духовъ, или состоянія, только въ нихъ однихъ имъ испытываемыя. Иначе говоря, безконечное, внѣдряясь въ отдѣльный духъ и дѣйствуя въ немъ, какъ и во всѣхъ ему подобныхъ, въ качествѣ основы, развиваетъ рядъ дѣятельностей, въ которыхъ то, *какъ* онѣ совершаются, остается непостижимымъ для конечнаго сознанія, но продуктъ этого процесса созерцается послѣднимъ въ видѣ разнообразнаго и измѣнчиваго чувственнаго міра. Въ этомъ явленіи, порождаемомъ предъ взоромъ духа, безконечное осуществляетъ свое собственное единство съ разныхъ сторонъ [2]).

Съ идеалистическимъ взглядомъ Лотце согласенъ въ томъ, что также опредѣляетъ свое безконечное какъ идею. Преимущество этого опредѣленія онъ видитъ въ томъ, между

[1]) г. 35—6; ср. выше, 69—73. [2]) М. III, 529—30.

прочимъ, что идея является такимъ началомъ, въ которомъ совмѣщается единство и множество, тожество и измѣнчивость. Идея, какъ реальность съ полноцѣннымъ содержаніемъ, которому присуще бытіе и дѣйствіе и всегда тожественный смыслъ котораго способенъ выражаться въ безконечномъ многоразличіи признаковъ и ихъ сочетаній, предстоитъ предъ нами какъ сущее и дѣйствующее, единое и вмѣстѣ многое, равно далекое какъ отъ того, чтобы безсодержательно расплыться въ голую дѣятельность, такъ и отъ того, чтобы пребывать въ оцѣпенѣлой неподвижности, какъ отъ того, чтобы быть простымъ единствомъ, такъ и отъ того, чтобы быть безсвязнымъ множествомъ [1]). Идея относится къ различнымъ формамъ своего выраженія не какъ родъ къ видамъ, но въ опредѣленной послѣдовательности переходитъ отъ одной къ другой, по общимъ и необходимымъ законамъ, опредѣляющимъ каузальную связь между различными фазами: образы дѣятельности идеи происходятъ съ вѣчною необходимостью и регулярностью на основѣ всеобъемлющаго міропорядка [2]). Но если осуществленіе идеи въ каждый моментъ представляетъ собою то, что по общимъ законамъ предуготовано ея предшествующими состояніями, т. е. подчинено механизму [3]), то все же механизмъ этотъ самъ имѣетъ также подчиненное значеніе: онъ управляется смысломъ идеи. Осуществленіе идеи такъ совершается въ каждый моментъ, что въ опредѣленномъ порядкѣ изъ слѣпого взаимодѣйствія всѣхъ отдѣльныхъ движеній, въ которыхъ она себя проявляетъ, и по общимъ законамъ, которые она себѣ даетъ, должно необходимо происходить все, что требуется ея смысломъ [4]), который и представляетъ собою первое въ мірѣ [5]). Механизмъ этотъ является для насъ не какъ фатально воздѣйствующая на идею чуждая ей необходимость, но какъ аналитическое слѣдствіе того, что мы думамъ объ идеѣ, какъ выводъ изъ того предположенія, что она сама устанавливаетъ порядокъ своихъ разнообразныхъ способовъ проявленія и черезъ то одинъ изъ нихъ дѣлаетъ предшествующимъ условіемъ послѣдующаго [1]).

[1]) M. II, 163, 166-8; ср. выше, стр. 89-98.
[2]) 2 Mt. 175, 177, 394-5. [3]) 2 Mt. 178. [4]) 2 Mt. 179, 449.
[5]) 2 Mt. 603; M. I. XV.

Второе, весьма важное отличіе Лотце отъ идеалистическаго взгляда заключается въ томъ, что онъ смотритъ на высшую идею не какъ на абстрактную мысль, но какъ на реальное существо, самостоятельное, живое и притомъ личное. Олицетвореніе мысли, говоритъ онъ, далеко отъ живой личности, и всякая идея, которою мы въ своемъ познаніи стремимся исчерпать природу какого-либо существа, всегда останется указаніемъ только мысленной формулы, благодаря которой мы фиксируемъ для нашей рефлексіи внутреннюю связь между живыми дѣятельностями реальнаго, само же дѣйствительное есть то, что отстаиваетъ эту идею, что противорѣчіе противъ нея ощущаетъ какъ свое собственное разстройство, а осуществленія ея желаетъ и предпринимаетъ его какъ цѣль своего собственнаго стремленія. Только это, неразрѣшимое въ мысляхъ, ядро, котораго смыслъ и значеніе мы переживаемъ лишь въ непосредственномъ внутреннемъ опытѣ своего духовнаго существованія и котораго мы никогда не поймемъ, если вздумаемъ конструировать изъ чего-либо другого, есть живой субъектъ личности, которая, отсюда, никогда не можетъ быть свойственна неизмѣнной по значимости истинѣ или идеѣ, а только существу, попеременно то страдающему, то воздѣйствующему [2]).

§ 7.

Спиритуалистическій взглядъ.

Наконецъ Лотце отступаетъ отъ идеализма и въ другомъ, весьма важномъ, пунктѣ. Признавая царство вещей, которое, по обычному взгляду, самостоятельно существуетъ между духами и производитъ на нихъ воздѣйствіе, за простое явленіе *внутри* духовъ [3]), идеализмъ этимъ самымъ, во первыхъ, утверждаетъ въ тихомолку реальность этихъ духовъ, а во вторыхъ, указываетъ основу реальнаго существо-

[1]) 2 Mt. 178. [2]) M. III, 573-4. [3]) M. III, 528.

ванія вообще въ свойствѣ духовности. Но если такъ, то, говоритъ Лотце, почему не признать и этихъ вещей, которыя для нашего внѣшняго наблюденія кажутся только слѣпо дѣйствующими и безсознательно страждущими, за нѣчто внутренно лучшее, чѣмъ онѣ кажутся извнѣ, т. е. почему не признать ихъ также духовными? Почему вообще положеніе, что реальны только духи, не перевернуть въ другое, что все реальное есть духъ [1])? На этотъ вопросъ нашъ философъ, какъ мы уже видѣли, отвѣчаетъ утвердительно [2]) по разнымъ соображеніямъ.

Такъ, прежде всего, чувственныя свойства, которыми тѣлесный міръ, повидимому, совершенно отличается отъ духа, издавна уже признавались наукою за явленія, существующія не объективно въ вещахъ, какъ ихъ свойства, а субъективно—въ ощущающей душѣ какъ ея аффекціи. И если мы отвлечемся отъ нихъ, то отъ такъ называемой матеріи не останется ничего, кромѣ ея протяженія въ пространствѣ, непроницаемости и движенія ея частицъ. Но протяженіе уже давно не считаютъ постояннымъ свойствомъ большихъ тѣлъ: его приписываютъ иногда только атомамъ, составляющимъ эти тѣла и раздѣленнымъ между собою пустымъ пространствомъ, да и то раздаются въ физикѣ голоса за то, чтобы атомы считать хотя и реальными, т. е. способными къ дѣйствію, но совершенно непротяженными и сверхчувственными существами, которымъ въ пространствѣ хотя и принадлежитъ точкообразное мѣсто, изъ котораго они дѣйствуютъ, но отнюдь не фигура и не объемъ. Что касается, далѣе, движенія атомовъ, то, хотя и думаютъ въ естествознаніи объяснить явленія изъ однихъ только измѣненій въ сочетаніяхъ, положеніи и взаимномъ движеніи атомовъ, т. е. изъ измѣненій ихъ внѣшнихъ отношеній, однако можно поставить вопросъ: мыслимы-ли закономѣрныя измѣненія этихъ внѣшнихъ отношеній безъ предположенія *внутреннихъ состояній* реальнаго существа и *единства всякаго* существа во время смѣны этихъ состояній [3])?

[1]) М. III, 53 I. [2]) Ср. выше, стр. 73-7. [3]) г. 36-8.

При отвѣтѣ на этотъ вопросъ нужно имѣть въ виду, что отношеніе существа къ своимъ состояніямъ или вообще къ тому, что мы называемъ „состояніемъ“ отнюдь не представляетъ собою совершенно простого, яснаго и несомнѣннаго понятія. Оно представляетъ собственно задачу для мысли, и убѣдиться въ томъ, что эта задача разрѣшима, мы можемъ только изъ фактическаго ея разрѣшенія. Примѣръ такового даетъ намъ душа, поскольку она представляетъ свои ощущенія какъ свои простыя и отъ нея неотдѣлимыя состоянія и, различая себя отъ нихъ, вмѣстѣ съ тѣмъ вполнѣ входитъ въ нихъ и не остается имъ чуждою. На этомъ примѣрѣ мы и узнаемъ, прежде всего, что означаетъ собою отношеніе вещи къ своимъ состояніямъ и какъ въ дѣйствительности вообще можетъ происходить нѣчто, соотвѣтствующее этому отношенію. Кромѣ этого примѣра мы не знаемъ никакого другого. Если же мы теперь захотѣли бы примѣнить эти понятія къ безсознательнымъ вещамъ, то выразили бы ими только постулятъ, еще рѣшительно ничего не зная, какъ могутъ вещи его выполнить. Осуществимъ ли дѣйствительно этотъ постулятъ? Оставаться при томъ простомъ предположеніи, что, какъ душа выполняетъ этотъ постулятъ *своимъ* путемъ, такъ и вещи могутъ выполнить его другимъ, намъ совершенно *неизвѣстнымъ*, путемъ, можно бы только въ томъ случаѣ, если бы нельзя было перенести на самыя вещи той духовной природы, въ которой этотъ постулятъ выполняется извѣстнымъ намъ образомъ. Между тѣмъ, какъ уже сказано, для такого перенесенія, по Лотце, препятствій по существу нѣтъ. Все, что приписывается матеріи, т. е. способность ея проявлять силы и оказывать сопротивленіе другому, нисколько не противорѣчитъ природѣ духовнаго существа: поскольку силы матеріи производятъ пространственныя движенія, можно сказать, что и изъ духовныхъ отношеній, имѣющихъ мѣсто между духовными сущностями отдѣльныхъ атомовъ, существованіе такихъ силъ также не непонятно [1]).

[1]) г., 38—9.

Такимъ образомъ, въ отличіе отъ идеализма, Лотце, стоя на спиритуалистической точкѣ зрѣнія, признаетъ реальность и міра вещественнаго. Но, признавая такую реальность за вещами, Лотце не связываетъ ее съ трансцедентнымъ по отношенію къ абсолютному существованіемъ ихъ. Не въ томъ, говоритъ онъ, наше отличіе отъ идеализма, что мы приписываемъ вещамъ трансцедентное и потому именно реальное, тогда какъ идеализмъ приписываетъ имъ имманентное и потому только кажущееся существованіе: напротивъ, разница между нами та, что идеалистическій взглядъ убѣжденъ въ безсамостности вещей и отсюда позволяетъ имъ быть только состояніями безконечнаго, а мы, соглашаясь съ нимъ въ принципѣ, считаемъ болѣе вѣроятнымъ, что предположеніе такой безсамостности не вѣрно и что всѣ вещи дѣйствительно обладаютъ въ различныхъ степеняхъ совершенства самостью, въ силу которой имманентное произведеніе безконечнаго становится тѣмъ, что мы называемъ реальнымъ [1]). Реальность вещей и ихъ бытіе для себя или самость суть совершенно равнозначныя понятія. Этимъ Лотце хочетъ сказать то, что духъ, который остается имманентнымъ безконечному, какъ его состояніе, дѣятельность или модификація, коль скоро онъ, при всемъ томъ, существуетъ и для себя, въ этомъ именно бытіи для себя обладаетъ уже полнѣйшею реальностью, а не то, чтобы онъ пріобрѣталъ ее уже отрѣшившись отъ безконечнаго и ставъ независимымъ бытіемъ внѣ его: бытіе для себя и есть положительное содержаніе этой независимости [2]). Такимъ образомъ, наряду съ самостоятельностью, Лотце хочетъ удержать и имманентность вещей по отношенію къ абсолютному. Въ духѣ своихъ спиритуалистическихъ разсужденій онъ сравниваетъ безконечное или субстанцію всѣхъ вещей съ недѣлимымъ существомъ души, а отдѣльныя вещи, эти кажущіеся элементы міра, въ разнообразіи которыхъ оно проявило себя, съ различными формами духовной дѣятельности. Подобно тому, какъ въ душѣ взаимодѣйствіе внутреннихъ состояній, такъ и въ мірѣ взаимодѣйствіе вещей должно зависѣть не только въ своей возможности вообще, но и въ формѣ своихъ результатовъ отъ общей связывающей ихъ основы [1]). Итакъ, заключаетъ Лотце, истинно дѣйствительное,—то, что есть и что должно быть,—не матерія и, тѣмъ болѣе, не идея, но живой личный Духъ Божій и міръ созданныхъ Имъ личныхъ духовъ [2]).

[1]) М. III, 536. [2]) М. III, 548; ср. 2 Мл. 601—2.

§ 8.

Теоріи, опредѣляющія Бога не какъ личное существо.

Изслѣдованіе объ абсолютномъ вытекаетъ не изъ однихъ чисто метафизическихъ побужденій: область религіозной мысли выступаетъ предъ нами въ этомъ отношеніи съ болѣе богатымъ и болѣе цѣннымъ содержаніемъ, потому что, кромѣ потребностей теоретическаго познанія, она стремится удовлетворить также запросы сердца и совѣсти. Къ этому извѣстному содержанію Лотце и хочетъ привить свои размышленія о данномъ высокомъ предметѣ и на мѣсто метафизическаго постулята безконечнаго поставить полное понятіе о Богѣ, которое, вмѣстѣ съ тѣмъ, должно удовлетворить и тому постуляту [3]).

Было выяснено, что начало міра можетъ быть только существомъ духовнымъ. Но въ какой формѣ существованія мыслить это высшее духовное начало міра? Для отвѣта на этотъ вопросъ Лотце и изслѣдуетъ ту опредѣленную форму, которую религіозная вѣра считаетъ совершеннѣйшею и единственно соотвѣтствующею Высшему Существу, т. е. форму существованія личнаго духа [4]).

Жаждѣ человѣка постигнуть то высшее, которое ему дано предчувствовать сердцемъ, не можетъ удовлетворить никакая другая форма существованія, кромѣ существованія личности. Столь крѣпко убѣжденіе, что живая, самообладающая и самоуслаждающаяся личность есть неизбѣжное предварительное условіе и единственный возможный очагъ

[1]) М. I, 432—3. [2]) М. III, 623.
[3]) М. III, 549—50. [4]) г. 39.

всего добраго и всѣхъ благъ, такъ сильно скрытое пренебреженіе ко всякому, кажущемуся безжизненнымъ, бытію, что каждая начинающаяся религія въ своихъ еще миѳообразовательныхъ зачаткахъ озабочена уже тѣмъ, чтобы естественную дѣйствительность просвѣтлить въ духовную, и, напротивъ, никогда она не ощущаетъ потребности свести духовную жизненность на слѣпую реальность, какъ на болѣе твердую основу. Отъ этого правильнаго пути отклонилась уже прогрессирующая теоретическая мысль, которая впослѣдствіи находила несоединимымъ или съ понятіемъ высшаго существа форму духовной жизни, или же съ понятіемъ безконечнаго духа форму личнаго существованія. Тогда-то и появился пренебрежительный взглядъ на форму личнаго бытія и попытки искать наиболѣе удовлетворительный образъ существованія для высшаго начала въ представленіяхъ вѣчнаго міропорядка, безконечной субстанціи, развивающейся идеи. Изъ безчисленныхъ оттѣнковъ, которые получили эти взгляды, Лотце останавливается на трехъ [1]).

Стремленіе, вопреки грубому антропоморфизму, разрѣшить понятіе о божественномъ существѣ въ понятіе *нравственнаго міропорядка* вытекало, конечно, изъ высокихъ нравственныхъ побужденій. Но Фихте, защищавшій этотъ взглядъ, все таки былъ не правъ, если обычному образу личнаго Бога противопоставлялъ въ одушевленныхъ рѣчахъ высоту своего собственнаго пониманія. Достаточное основаніе, по которому на мѣсто личнаго Бога нельзя поставить міропорядокъ, заключается, въ той простой мысли, что никакой порядокъ не отдѣлимъ отъ того, что имъ упорядочено, и еще менѣе можетъ предшествовать послѣднему, какъ обусловливающая или творческая сила: онъ всегда останется соотношеніемъ того, что есть, послѣ того, какъ оно уже есть и пока оно есть. И если онъ не болѣе, какъ порядокъ, то уже не есть нѣчто упорядочивающее, котораго мы ищемъ и что обыкновенное понятіе о Богѣ, какъ бы оно ни было недостаточно, по крайней мѣрѣ опредѣляетъ вѣрно съ той

[1]) М. III, 563—4.

стороны, что видитъ въ немъ реальное существо, а не какое-то отношеніе [1]). И для самого Лотце также несомнѣнно то, что утверждаетъ Фихте, т. е., что „всего достовѣрнѣе, даже основа всякой другой достовѣрности—то, что этотъ нравственный міропорядокъ есть, что всякому разумному индивидууму указано свое опредѣленное мѣсто, разсчитанное на его трудъ, что всякая судьба его—результатъ этого плана, что, помимо него, не упадетъ ни одинъ волосъ съ головы, что всякое доброе дѣло удается, а злое навѣрно погибаетъ, что тѣмъ, кто воистину любитъ добро, всѣ вещи должны служить къ лучшему“. Но несомнѣнно для Лотце также и то, что міропорядокъ этотъ не могъ бы быть дѣйственнымъ, если не предполагать, что, присутствуя въ каждомъ изъ многихъ существъ, онъ является въ тоже время воспріимчивымъ къ любому состоянію всѣхъ остальныхъ существъ и можетъ приводить взаимныя отношенія всѣхъ въ преднамѣренную форму, измѣняя положеніе ихъ, въ случаѣ уклоненія отъ предположенной цѣли. Но чѣмъ же, въ такомъ случаѣ, это понятіе порядка, страждущаго отъ фактовъ и, соотвѣтственно своему страданію и своей природѣ, воздѣйствующаго на перемѣны фактовъ, можетъ отличаться отъ понятія о дѣйствительномъ существѣ? Тѣмъ болѣе, что въ данномъ случаѣ дѣло идетъ не просто о дѣятельномъ міропорядкѣ, но о міропорядкѣ нравственномъ: здѣсь мы должны предположить не только дѣйствительное существо, но существо съ особыми свойствами. Можно ли предположить объ этомъ существѣ, что оно, проявляя неумышленную, слѣпую дѣятельность и возбуждаемое только фактами, въ каждый данный моментъ сообщаетъ, однако, ходу міровой жизни такое направленіе, которымъ обезпечивается постоянное господство блага? Можно ли предполагать въ немъ существо, которое не способно указывать каждому созданію его мѣсто и назначать трудъ или не можетъ различать благо въ добромъ поступкѣ отъ зла худомъ, которое не въ состояніи хотѣть и осуществлять блага собственною

[1]) М. III, 564—5.

живою любовью, и однако поступаетъ такъ, *какъ будто бы* все это было для него возможно? Все это показываетъ, что и съ теоретической стороны въ разсужденіяхъ объ абсолютномъ понятіе міропорядка требуетъ замѣны понятіемъ личнаго существа. Но несомнѣнно, тоже требуется и со стороны жизненной. Для руководства въ нашей дѣятельности и для утѣшенія въ кажущейся безуспѣшности ея, конечно, можетъ быть достаточнымъ убѣжденіе въ значеніи нравственнаго міропорядка, но вѣдь есть еще потребности смиренія и жажда благоговѣть и любить: онѣ-то и приводятъ религіозное сердце къ тому, чтобы постигать высшее въ видѣ личнаго Бога, хотя та философская религія суроваго исполненія долга слишкомъ мало прислушивается къ этимъ мотивамъ [1]).

Взглядъ на абсолютное, какъ *безконечную субстанцію*, и взглядъ на него, какъ на саморазвивающуюся *идею*, Лотце разсматриваетъ совмѣстно, потому что въ данномъ случаѣ они имѣютъ одну общую черту: это—взгляды пантеистическіе. Лотце оговаривается, что съ пантеистическимъ благоговѣніемъ къ безконечной субстанціи его, конечно, связываетъ общее признаніе субстанціональнаго единства міровой основы, но связываетъ только повидимому, потому что „понятія, которыя мы образовали о значеніи реальнаго, слишкомъ удаляютъ насъ отъ круга мыслей пантеизма. Для него имѣетъ значеніе бытія то, что для насъ мыслимо только какъ явленіе, т. е. пространственный міръ съ его протяженіями, образами, безпрерывными движеніями; для него мыслимо, что неисчерпаемая жизненная сила безусловнаго и единаго находитъ наслажденіе въ этихъ образахъ и перемѣнахъ, какъ будто бы она чрезъ это что-то дѣлаетъ; для насъ же все это только тѣнь истиннаго и сверхчувственнаго бытія и процесса; для него возможнымъ, отсюда, казалось понимать духовный міръ, какъ отдѣльный цвѣтокъ на крѣпкомъ стволѣ матеріальной слѣпо дѣйствующей реальности, для насъ же сдѣлалось немыслимымъ производить духъ изъ

[1]) M. III, 566—9; ср. Str. 54.

того, что не есть духъ, и неизбѣжнымъ, напротивъ, смотрѣть на всякое безсознательное бытіе и бываніе, какъ на явленіе, содержаніе и форма котораго возникаютъ изъ природы духовной жизни“ [1]). Такимъ образомъ, Лотце подъ пантеизмомъ, съ которымъ онъ не соглашается, разумѣетъ пантеизмъ собственно матеріалистическаго или же идеально-реалистическаго типа [2]), но не спиритуалистическаго. Дѣйствительно, „съ метафизической точки зрѣнія, говоритъ онъ, мы могли бы согласиться только съ тѣмъ пантеизмомъ, какъ возможнымъ міропониманіемъ, который отрекается отъ всякой склонности понимать безконечную реальность въ другой какой-либо формѣ, кромѣ духовной“. Но если въ этомъ случаѣ Лотце и готовъ согласиться съ пантеизмомъ, то съ точки зрѣнія религіозной онъ совершенно не раздѣляетъ того настроенія, которому обыкновенно поддается пантеистическая фантазія, подавляющая все конечное предъ безконечнымъ и склонная во всемъ, что цѣнно для живой души, видѣть только преходящее, ничтожное, бренное предъ величіемъ единаго, а въ отношеніи къ послѣднему сосредоточивать все благоговѣніе предъ чисто формальными свойствами величины, единства, вѣчности и неисчерпаемости“ [3]).

Но разъ Лотце такъ готовъ защищать, съ религіозной точки зрѣнія, самостоятельное достоинство конечнаго предъ безконечнымъ, то почему же въ метафизикѣ своей онъ признаетъ духовныя существа, каковыя единственно и считаетъ реальными, только за состоянія безконечнаго? Не отрицается ли этимъ самостоятельность ихъ существованія? Вопросъ, міръ или вещи, которыя совершенно зависимы отъ Бога по ихъ сущности и бытію, существуютъ ли собственно въ Богѣ или же внѣ Бога, имманентны ему или нѣтъ, издавна ставился въ области религіозной мысли. По Лотце, въ этомъ вопросѣ заявляетъ себя одно неправильное мнѣніе, будто бы бытіе не *въ* Богѣ, а только *внѣ* Бога, будь оно первоначально или же дано творческою силою

[1]) M. III, 568—9. [2]) Ср. выше, стр. 434 и 69—73.
[3]) M. III, 569.

Бога, дѣлаетъ несомнѣнною полную реальность вещей: на реальность, слѣдовательно, смотрятъ здѣсь какъ на опредѣленное формальное отношеніе къ Богу, которое и обозначаютъ, конечно, совершенно недостаточными пространственными образами. Но какой собственно выгоды хотятъ достигнуть тѣмъ, что, не удовлетворяясь имманентностью вещей въ Богѣ, требуютъ еще для нихъ и трансцедентнаго бытія? Въ чемъ же, наконецъ, можетъ состоять это бытіе внѣ Бога и какой можетъ быть *дѣйствительный* его смыслъ, образно выражаемый этимъ пространственнымъ обозначеніемъ „*внѣ*“? Если вдуматься въ эти вопросы, то ясно, что безсамостныя и безсознательныя вещи ничего не выигрываютъ, а скорѣе теряютъ отъ присвоенія имъ бытія внѣ Бога. Всякою устойчивостью и всякою дѣятельностью, обнаруживаемою ими, какъ дѣйствующими и обусловливающими силами, въ измѣненіяхъ видимаго намъ хода міра, онѣ, мыслимыя какъ простыя состоянія Безконечнаго, обладаютъ въ той же полнотѣ, какъ если бы онѣ существовали и какъ вещи внѣ его; болѣе того: только благодаря этой общей имъ имманентности въ безконечномъ, онѣ и имѣютъ вообще, какъ уже ранѣе было выяснено, ту способность взаимодѣйствія, которая не могла бы принадлежать имъ, какъ изолированнымъ, отъ субстанціональной основы отрѣшеннымъ существамъ [1]).

Конечно, на это могутъвозразить: пусть такъ, пусть вещи чрезъ уничтоженіе ихъ имманентности въ Богѣ ничего не выигрываютъ для того, чѣмъ онѣ должны быть и что должны дѣлать *другъ для друга* и въ связи между собою, тѣмъ не менѣе, поскольку онѣ суть только состоянія Абсолютнаго, онѣ—ничто *сами для себя*, т. е. не имѣютъ самостоятельной реальности. Лотце соглашается, что въ томъ, чтобы быть чѣмъ-либо для себя или, вообще, быть для себя, дѣйствительно состоитъ подлинная и истинная реальность; но онъ не думаетъ, чтобы эта реальность достигалась поставленіемъ вещей внѣ Бога, какъ будто бы такая трансцедентность, которой даже и собственнаго смысла совершенно невозможно выяснить, составляетъ предварительное формальное условіе, съ которымъ, какъ уже слѣдствіе, связано бытіе для себя: напротивъ, поскольку нѣчто существуетъ для себя, относитъ себя къ себѣ самому, понимаетъ себя какъ *я*, этимъ-то именно, этою своею природою оно и отрѣшается отъ Безконечнаго, не *пріобрѣтая* тѣмъ, но *имѣя* въ томъ вышеуказанное бытіе внѣ Безконечнаго. Такимъ образомъ, бытіе для себя или самость есть единственное опредѣленіе, которымъ выражается фактическое содержаніе или цѣнность того, что со случайныхъ, плохо выбранныхъ точекъ зрѣнія, мы формально называемъ реальностью или самостоятельнымъ бытіемъ внѣ Бога, въ противоположность имманентности. Духи, какъ и вещи, суть состоянія, мысли или модификаціи Безконечнаго, однако не такія, которыя служатъ только къ тому, чтобы въ связи другъ съ другомъ, какъ звенья одной цѣпи, передавать отъ одного пункта къ другому то, что слѣдуетъ изъ природы Безконечнаго, но такія вмѣстѣ съ тѣмъ, которыя тѣмъ, что онѣ дѣлаютъ или претерпѣваютъ, пользуются въ какой-бы то ни было формѣ отношенія къ себѣ самимъ, какъ *своими* состояніями, какъ переживаніями собственной самости. Конечно, таковое бытіе для себя присуще собственно духамъ, потому что они именно въ самосознаніи познаютъ свое *я*, свою самость. Но такъ какъ основа самосознанія, по Лотце, какъ мы видѣли, полагается въ самочувствіи, то это даетъ ему возможность распространить предѣлы самости и, слѣдовательно, реальности и на весь міръ вещей, которыя, съ его спиритуалистической точки зрѣнія, также—по существу духовны: онѣ далеки, разумѣется, отъ того яснаго самосознанія, которое характерно для духовъ, однако все же не лишены самочувствія, и въ этой болѣе темной формѣ чувства онѣ именно и наслаждаются собственнымъ бытіемъ, суть бытіе для себя. Дальнѣйшій выводъ отсюда тотъ, что реальность можетъ имѣть различныя степени интенсивности: съ различнымъ богатствомъ и разнообразіемъ своего бытія для себя, отрѣшаясь отъ Безконечнаго, всѣ существа реальны въ различной сте-

[1]) M. III, 532—4.

пени, хотя всѣ вмѣстѣ съ тѣмъ имманентны Безконечному. Отсюда, наконецъ, и свое отличіе отъ идеалистическаго пантеизма Лотце полагаетъ, какъ уже отмѣчено, не въ томъ, что „мы приписываемъ вещамъ трансцедентное и потому реальное, а идеализмъ, напротивъ, только имманентное и потому кажущееся существованіе“, а въ томъ, что „идеалистическое мнѣніе, убѣжденное въ безсамостности вещей, позволяетъ имъ, въ силу этого, существовать только какъ состояніямъ Безконечнаго“; Лотце же считаетъ болѣе вѣроятнымъ, что „всѣ вещи дѣйствительно обладаютъ въ различныхъ степеняхъ совершенства тою самостью, благодаря которой имманентная продукція Безконечнаго становится тѣмъ, что мы называемъ реальнымъ“ [1]).

§ 9.

Богъ, какъ личность.

Мысль, къ которой сводятся всѣ теоретическія возраженія противъ личности Бога, состоитъ въ слѣдующемъ: „я не мыслимо безъ противоположенія его какому-либо *не-я*; отсюда нельзя утверждать личнаго существованія Бога, не низводя Его, вмѣстѣ съ тѣмъ, въ противорѣчащія Ему границы обусловленности чѣмъ-либо другимъ“. Поэтому, чтобы обсудить важность этихъ возраженій, Лотце подвергаетъ анализу содержаніе указанной основной ихъ мысли. Мысль эту можно понимать троякимъ образомъ: или,—что содержаніе, обозначаемое именемъ *я*, понятно для анализирующей мысли только чрезъ соотношеніе его съ *не-я*; или,—что это содержаніе не можетъ переживаться безъ того, чтобы съ нимъ вмѣстѣ не переживалось то противоположное содержаніе; или, наконецъ, — что бытіе и дѣйственное вліяніе какого-либо *не-я* есть необходимое предварительное условіе самосознанія для того существа, на которое первое воздѣйствуетъ.

[1]) M. III, 534—6.

Что касается первыхъ двухъ пониманій разсматриваемой мысли, то, конечно, можно бы прежде всего сказать, что отношенія, въ какихъ нуждается наше представленіе для уясненія своего предмета, ничего еще не рѣшаютъ касательно фактической природы самого предмета: они—не условія возможности предмета, а только условія возможности представленія. Но дѣло въ томъ, что здѣсь предъ нами особенный случай: въ актѣ представленія то именно и состоитъ сознаніе своего *я*, и то, что необходимо для осуществленія представленія, есть вмѣстѣ съ тѣмъ условіе и самого реальнаго факта. Вотъ почему первое пониманіе сливается со вторымъ въ одно общее утвержденіе, что *я*, какъ означать что-либо, такъ и переживаться можетъ только въ противоположеніи съ *не-я*. Но что хотятъ этимъ сказать? Во-первыхъ, ясно, что *я* и *не-я* не могутъ быть двумя понятіями, изъ коихъ каждое обязано всѣмъ своимъ содержаніемъ только противоположности съ другимъ: на этомъ пути оба они остались бы безсодержательными, и если бы ни одно изъ нихъ, помимо противоположности, не имѣло своего самостоятельнаго устойчиваго смысла, то не только не было бы никакого основанія для рѣшенія вопроса, какое изъ нихъ, въ предѣлахъ противоположности, должно занимать мѣсто *я* и какое мѣсто—*не-я*, но утратился бы даже и всякій смыслъ подобнаго вопроса. Словоупотребленіе даетъ собственное независимое имя только одному *я*, тогда какъ для *не-я* дано только отрицательное обозначеніе, которое хотя и исключаетъ *я*, но не называетъ своего собственнаго содержанія [1]). И если для того, чтобы понятія *я* и *не-я* стояли въ противоположности, необходимо, чтобы хотя одно изъ нихъ имѣло первоначальное и независимое значеніе, опредѣляющее и его мѣсто и мѣсто ему противоположнаго понятія, то и для того, чтобы реальное существо явилось въ предѣлахъ таковой противоположности какъ *я*, а не какъ *не-я*, необходимо, чтобы способность сдѣлаться *я* была присуща его первоначальной природѣ, а природѣ противопо-

[1]) M. III, 569—70.

ложнаго не могла быть присуща [1]). Такимъ образомъ, существо, которому въ противоположеніи предназначено занимать мѣсто *я*, носитъ въ своей природѣ основу этого предназначенія еще *до* противоположенія, хотя, пока послѣдняго нѣтъ налицо, означенному существу еще не принадлежитъ тотъ предикатъ, который оно пріобрѣтаетъ въ противоположеніи. Въ этомъ послѣднемъ пунктѣ, т. е., что существо должно быть *я* только въ тотъ моментъ, когда оно различаетъ себя отъ *не-я*, Лотце готовъ согласиться съ первымъ изъ вышеозначенныхъ пониманій, но только съ слѣдующей необходимой оговоркой: если защитники такого пониманія хотятъ видѣть личность исключительно тамъ, гдѣ самосознаніе въ актѣ представленія противополагаетъ себя какъ *я* извѣстному *не-я*, то Лотце не раздѣляетъ такого взгляда, потому что, по его мнѣнію, основа самости не здѣсь, а въ той природѣ, благодаря которой, при возникающемъ противоположеніи, существо дѣлается *я*, и она совершенно достаточна для этого, прежде чѣмъ наступитъ противоположеніе,—каковое, такимъ образомъ, является уже актомъ вторичнымъ, а не основнымъ, какъ полагаетъ указанное пониманіе. На самомъ дѣлѣ: если только тотъ можетъ сказать себѣ *я*, кто противополагаетъ себя мысленно *не-я*, различая себя отъ послѣдняго, то все-таки, чтобы онъ при этомъ различеніи не смѣшалъ себя ошибочно съ *не-я*, необходимо его различающей мысли руководиться непосредственно переживаемою увѣренностью въ себѣ самой, т. е. бытіемъ для себя, предшествующимъ тому различающему отношенію, по которому *я* противополагается *не-я*. Здѣсь слѣдуетъ припомнить то, что говорилось уже о самосознаніи въ психологіи [2]), именно, что всякое самосознаніе основано на непосредственномъ самочувствіи, которое никоимъ образомъ не можетъ возникнуть изъ усмотрѣнія противоположности къ внѣшнему міру, но съ своей стороны служитъ причиною того, что эта противоположность можетъ ощущаться какъ безпримѣрная, ни съ какимъ другимъ различіемъ между двумя объектами не сравнимая. Самосознаніе есть только позже наступающее усиліе разчленить при посредствѣ познанія этотъ переживаемый фактъ и пріобрѣсти мысленный образъ того *я*, которое со всею живостью чувства само себя схватываетъ въ этомъ фактѣ. Такимъ образомъ, примѣнительно къ двумъ первымъ пониманіямъ вышеозначеннаго положенія, позицію свою Лотце опредѣляетъ такъ: можно согласиться, что *я мыслимо* только въ отношеніи къ *не-я*, но съ добавкою, что оно ранѣе, еще внѣ всякаго такого отношенія, уже *переживается*, и въ этомъ именно лежитъ возможность того, что оно потомъ и мыслится въ указанной формѣ [1]).

[1]) г. 40. [2]) Выше, стр. 374—8.

Впрочемъ, не эти два пониманія всего болѣе неблагопріятны вѣрѣ въ личность Бога, каковую вѣру хочетъ обосновать Лотце, но третье, которое утверждаетъ, что выработка личности связана съ существованіемъ и воздѣйствіями на нее внѣшняго міра, а также съ разнообразіемъ и послѣдовательностью этихъ воздѣйствій. Отъ впечатлѣній внѣшняго міра, говоритъ оно, возникаетъ въ насъ не только все содержаніе нашихъ представленій, но также и поводъ ко всѣмъ тѣмъ чувствамъ, въ которыхъ наше *я*, существуя само для себя, могло бы наслаждаться собою еще до сознательнаго противоположенія нѣкоторому *не-я*. Вѣдь и въ каждомъ отдѣльномъ чувствѣ существующее для себя обладаетъ собою только отчасти: подлинно ли и вполнѣ ли оно есть для себя, это зависитъ отъ разнообразія внѣшнихъ воздѣйствій, которыя постепенно пробуждаютъ все богатство его природы и обращаютъ его въ пищу самоуслажденію. Все это, говорятъ, приложимо и къ самосознанію и личности Божества, а такъ какъ противопоставлять безусловному внѣшній міръ, которымъ онъ былъ бы ограниченъ и обусловленъ, было бы противорѣчіемъ, то Высшему Существу должно быть отказано въ самосознаніи и личности [2]).

На это возраженіе отвѣчаютъ прежде всего, что такое воспитательное возбужденіе нужно только конечному и измѣнчивому существу, а не природѣ Бога, которая въ вѣчной

[1]) М. III, 570—72. [2]) М. III, 573; г. 40.

неизмѣнности, какъ сама себя знающая идея, непрестанно владѣетъ всѣмъ своимъ содержаніемъ въ нераздѣльномъ единствѣ. Въ отвѣтѣ этомъ есть несомнѣнно вѣрная мысль, только Лотце опасается, какъ бы пониманіе божественнаго существа въ видѣ идеи или самосознающей вѣчной истины не повредило, если оно будетъ развито односторонне, полному и истинному представленію о Богѣ, т. е. какъ бы чрезъ это не пришли къ отрицанію въ Божествѣ личнаго и живого существа [1]). Лотце, какъ мы уже видѣли [2]), въ этомъ пунктѣ является рѣшительнымъ противникомъ системъ чистаго идеализма.

Но если Безконечное есть столь же живое личное существо, какъ и конечный духъ, то все же переносить условія конечной личности на Личность Безконечную мы не имѣемъ права [3]). Нужно имѣть въ виду, прежде всего, что внѣшній міръ не тѣмъ содѣйствуетъ порожденію самосознанія, что переноситъ въ существо духа часть себя самого, т. е. вполнѣ чуждое для духа и внѣшнее ему реальное, но только тѣмъ, что даетъ духу рядъ опредѣленныхъ побужденій къ тому, чтобы возможныя для него по природѣ дѣятельности осуществить и въ дѣйствительности и чрезъ то образовать полносодержательный міръ представленій, которому собственно, а не внѣшнему міру самому въ себѣ, духъ и противополагаетъ себя какъ *я*. Отсюда, если бы подобное же побужденіе къ дѣятельности духа, могло быть дано и безъ этого реальнаго міра, то послѣдній былъ бы совершенно не нуженъ [4]). Но это-то и имѣетъ мѣсто по отношенію къ Существу Безконечному. Вѣдь только въ понятіи конечнаго существа лежитъ то, что оно должно занимать опредѣленное мѣсто въ цѣломъ и, слѣдовательно, не быть тѣмъ, что другое, а вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ членъ цѣлаго, во всемъ своемъ развитіи соотноситься съ этимъ другимъ и необходимо согласоваться съ нимъ. Такимъ образомъ, въ силу конечности природы своей, духъ поставленъ по отношенію къ внѣшнему міру, какъ часть по отношенію къ цѣлому, отъ

[1]) М. III, 573. [2]) Выше, стр. 437. [3]) М. III, 575. [4]) г. 42.

какового ему предначертываются время, мѣсто и родъ его развитія [1]). И поскольку конечный духъ вообще предназначенъ къ тому, чтобы вступать во взаимодѣйствіе съ тѣмъ, что не онъ, постольку является совершенно естественнымъ и необходимымъ, что онъ не начинаетъ раскрытія своихъ способностей по своему собственному, внутреннему побужденію, но относится къ себѣ совершенно пассивно и ожидаетъ идущихъ отвнѣ возбужденій, реагируя уже на которыя, онъ связываетъ потомъ и свои проявленія такимъ образомъ, что они соотвѣтствуютъ связи внѣшняго міра, съ которымъ онъ долженъ вступать во взаимоотношеніе [2]). Къ Безконечному Существу, которое объемлетъ собою все конечное и есть основа природы и дѣйствительности послѣдняго, подобное соображеніе уже не примѣнимо: оно не нуждается,— какъ иногда думаютъ, страннымъ образомъ оставляя правильную точку зрѣнія, — во внѣшнемъ возбужденіи своей жизни, но въ понятіи его уже изначала не лежитъ того недостатка, который для насъ, конечныхъ существъ, дѣлаетъ необходимымъ указанное возбужденіе [3]). Для Безусловнаго Духа, который есть все и ничего не имѣетъ внѣ себя, это возбужденіе извнѣ не только не мыслимо, но и совершенно излишне. Нѣтъ никакихъ основаній допускать, что Онъ только обладаетъ способностями, ожидающими возбужденія: нѣтъ, природѣ Его присуще изначальное, непрерывное и не ожидающее никакихъ возбужденій извнѣ дѣятельное обнаруженіе этихъ способностей [4]). Отнюдь не обязанное приспособляться къ тому, что не Оно само, Безконечное съ полною самодовлѣемостью заключаетъ въ своей собственной природѣ основы для каждаго шага развитія своей жизни. Слабое, однако подходящее подобіе этому представляетъ намъ и конечный духъ въ ходѣ своихъ воспоминаній: возбужденный сначала, конечно, внѣшними впечатлѣніями, міръ нашихъ представленій расширяется затѣмъ въ цѣлый потокъ, который, уже безъ всякихъ возбужденій со стороны внѣшняго міра, а только чрезъ продолжающееся взаимодѣйствіе своихъ соб-

[1]) М. III, 575. [2]) г. 42. [3]) М. III, 575. [4]) г. 42.

ственныхъ движеній, производитъ не мало новаго (въ созданіяхъ фантазіи, изобрѣтеніяхъ мысли, борьбѣ страстей). Но то, что для конечнаго духа возможно только приблизительно, т. е. обусловленность его въ своей жизни самимъ собой, то въ Богѣ осуществляется безпредѣльно, и для Него не нужно никакого противоположенія съ внѣшнимъ міромъ [1]). О Безусловномъ Духѣ можно предположить, что Онъ находится въ постоянной дѣятельности представленія, благодаря которой предъ Нимъ вѣчно возникаетъ тотъ міръ, противополагая себя содержанію котораго, Онъ чувствуетъ или мыслитъ себя какъ представляющее *я* [2]). Если мы, при этомъ, приписываемъ природѣ божественной изначальное внутреннее движеніе, если внутреннюю жизнь личнаго Бога, теченіе Его мыслей, чувствованій и изволеній, признаемъ за нѣчто вѣчное и безначальное, то дѣлаемъ не болѣе смѣлое предположеніе, чѣмъ и естественныя науки или чѣмъ любой матеріалистическій или пантеистическій взглядъ, по которымъ также никогда нельзя объяснить изъ состоянія полнаго покоя начала хода міровой жизни и никакъ нельзя обойтись безъ предположенія изначальнаго, вѣчнаго и безпричиннаго, движенія или міровой субстанціи или безчисленныхъ міровыхъ элементовъ [3]).

Изложенныя соображенія показываютъ, что для безконечнаго не утрачены тѣ условія личности, которыя имѣютъ мѣсто въ конечномъ. Но нужно сказать болѣе: отсутствіе противостоящаго внѣшняго міра не только не уничтожаетъ для Безконечнаго возможности быть личностью, но, напротивъ, этимъ именно для него устраняются тѣ препятствія, которыя дѣлаютъ для конечнаго духа невозможнымъ полное образованіе личности,—пусть они и необходимы ему для начала этого образованія [4]). Конечное существо дѣйствуетъ всюду силами, которыя не оно себѣ дало, и по законамъ, которые не оно установило: вотъ почему при самонаблюденіи ему легко можетъ казаться, будто бы въ немъ лежитъ

[1]) М. III, 575–6. [2]) г. 42.
[3]) М. III, 576-7; г. 42. [4]) г. 43.

какая-то темная, неизвѣстная субстанція, нѣчто такое, что въ его *я* не есть однако само *я* и къ чему, однако, какъ своему носителю, привязано все его личное развитіе. Отсюда тѣ нескончаемые вопросы: что такое мы сами въ себѣ, что такое наша душа, что такое то темное, непонятное для насъ самихъ, заявляющее себя въ нашихъ чувствованіяхъ и страстяхъ, но никогда не разрѣшающееся въ полное самосознаніе, существо насъ самихъ? Разъ возникаютъ такіе вопросы, это доказываетъ, что личность развита въ насъ далеко не въ той мѣрѣ, какая допускается и требуется ея понятіемъ. И совершенною личность можетъ быть именно только въ Существѣ Безконечномъ, которое, обозрѣвая всѣ свои состоянія или дѣйствія, нигдѣ не находитъ такого содержанія своего страданія или такого закона своего дѣйствія, смыслъ и происхожденіе которыхъ не были бы для Него совершенно прозрачны и объяснимы изъ Его собственной природы.—Положеніе конечнаго духа, далѣе, прикованнаго, въ качествѣ члена цѣлаго, къ опредѣленному мѣсту въ міропорядкѣ, само собою ведетъ къ тому, чтобы его внутренняя жизнь вызывалась только постепенно приходящими извнѣ возбужденіями и проходила по законамъ психическаго механизма, управляющаго ходомъ и взаимоотношеніемъ представленій, чувствованій и стремленій. А отсюда никогда не бываетъ такъ, чтобы вся самость его осуществилась въ связномъ видѣ въ одинъ моментъ, чтобы наше самосознаніе представило намъ полный и цѣльный образъ нашего *я*, т. е. сразу всю его природу или его единство въ послѣдовательномъ развитіи. Сразу и одновременно сознать всю свою природу въ цѣломъ мы не можемъ потому, что мы всегда являемся себѣ самимъ съ той односторонней точки зрѣнія, на которую именно поставили насъ происходящія въ насъ движенія и которая позволяетъ обозрѣть только незначительную часть нашего *я*; это же частичное и проявляетъ себя и въ дѣйствіяхъ, которыми реагируемъ мы на возбужденія извнѣ. Еще менѣе можемъ мы сознать свое единство въ послѣдовательномъ развитіи нашей внутренней жизни. Изъ памяти изчезаетъ многое, а особенно индивидуальныя настроенія: мысли,

чувства и стремленія юныхъ лѣтъ совершенно чужды и непонятны намъ въ старости [1]). Наконецъ, ко всему этому нужно присоединить и то, что, тогда какъ Безконечному Существу присуще интуитивное познаніе, удѣлъ существа конечнаго—познаніе дискурсивное. И такъ какъ и познаніе внѣшняго міра и познаніе міра внутренняго для существа конечнаго возможно только на пути дискурсивномъ, т. е. чрезъ сочетаніе отдѣльныхъ представленій по опредѣленнымъ общимъ законамъ, путемъ выводовъ и умозаключеній, то естественно, если оно также и по этой причинѣ не можетъ вполнѣ познать себя самого и достигнуть полнаго самообладанія. Совсѣмъ другое слѣдуетъ сказать о Существѣ Безконечномъ, для котораго одного только возможно познаніе интуитивное, т. е. такое, которое не нуждается въ окольномъ пути размышленія и изслѣдованія, но также созерцаетъ и прозрѣваетъ связь всѣхъ вещей, какъ мы, конечныя существа, можемъ созерцать только содержаніе простыхъ чувственныхъ воспріятій [2]).

Итакъ, всѣ извѣстныя препятствія для образованія личности не касаются Божественнаго Духа, и мы должны закончить эти разсужденія выводомъ, что Его безконечность и безусловность отнюдь не препятствуетъ Ему быть личнымъ и что, напротивъ, для конечнаго духа, вслѣдствіе его условности, невозможно полное образованіе личности [3]); у насъ даже мало основаній говорить о личности конечныхъ существъ: она—идеалъ, который, какъ и все идеальное, свойственъ только одному Безконечному въ своей безусловности, а намъ, какъ и всякое благо, дается только условно и потому несовершенно [4]). Совершенная личность—только въ одномъ Богѣ [5]).

[1]) М. III, 577-9; г. 44-5.
[2]) г. 43. [3]) г. 45.
[4]) М. III, 579. [5]) М. III, 580.

§ 10.

Свойства Божіи.

Различаются два разряда свойствъ, посредствомъ которыхъ человѣкъ стремится постигнуть существо Божіе: метафизическія и нравственныя. Оба эти разряда напоминаютъ и о тѣхъ побужденіяхъ, изъ которыхъ возникло понятіе о Богѣ и вѣра въ Него. Метафизическія свойства единства, вездѣприсутствія, вѣчности и всемогущества опредѣляютъ Его, какъ основу всякой дѣйствительности конечнаго; нравственныя свойства мудрости, справедливости и святости удовлетворяютъ требованію найти въ высшемъ дѣйствительномъ и высшее по цѣнности [1]) и чрезъ то метафизическое понятіе просто высшаго духовнаго существа облагородить до понятія Бога [2]).

а) Метафизическія свойства Божіи. Изъ метафизическихъ свойствъ *единство* Божества устанавливается Лотце на основѣ мысли о взаимодѣйствіи конечныхъ существъ: какъ обосновывается и какой смыслъ имѣетъ у нашего философа это единство, мы могли видѣть выше [3]).

Что касается, затѣмъ, *вездѣприсутствія* божественнаго, то, приписывая Божеству это свойство, хотятъ, главнымъ образомъ, устранить изъ понятія о Немъ то ограниченіе, которое всякому конечному существу присуще вслѣдствіе того, что оно занимаетъ исключительно только одно мѣсто въ пространствѣ. Практически это ограниченіе выражается въ томъ, что или вещь, находящаяся въ одномъ мѣстѣ, совсѣмъ не дѣйствуетъ на другую, или же ея дѣйствіе бываетъ тѣмъ слабѣе, чѣмъ дальше отстоитъ она отъ этой другой вещи, или же, наконецъ, въ томъ, что сила, которою она дѣйствуетъ, должна дойти до мѣста, занимаемаго второю вещью, чтобы имѣть возможность тамъ коснуться этой послѣдней и нѣчто къ ней прибавить. Все это неприложимо къ Богу. Его взаимодѣйствіе со всѣми въ безпредѣльномъ

[1]) М. III, 563. [2]) г. 45. [3]) Выше, стр. 419—32.

пространствѣ разсѣянными существами всюду одинаково по силѣ и всюду непосредственно. Чтобы воздѣйствовать на извѣстную вещь, воля Божія не нуждается въ томъ, чтобы проходить изъ одного опредѣленнаго пункта длинный или краткій путь до другого; равнымъ образомъ не имѣетъ она нужды для такого взаимодѣйствія и въ посредствѣ какого-нибудь промежуточнаго существа или промежуточнаго механизма. Но съ мыслью о вездѣприсутствіи Божіемъ для религіознаго взгляда вовсе не соединяется мысль, что Божеству присуще безконечное протяженіе: онъ хочетъ только сказать, что дѣятельность Божества имѣетъ безконечное распространеніе, но самому Божеству онъ вовсе не приписываетъ никакой пространственности. Съ философской точки зрѣнія объ эти мысли, повидимому, прямо не соединимы: вѣдь бытіе вещи въ опредѣленномъ пространственномъ пунктѣ означаетъ въ концѣ концовъ не что иное, какъ то, что она въ этомъ пунктѣ и сама начинаетъ и отъ другихъ получаетъ воздѣйствіе; если теперь утверждать это о Богѣ по отношенію къ каждому пространственному пункту, то уже нельзя усмотрѣть, чѣмъ же эта вездѣсущая дѣятельность могла бы отличаться отъ безконечнаго протяженія въ пространствѣ. Чтобы избѣжать этого затрудненія и не приписывать Божественному Существу, въ качествѣ Его свойства, пространственной величины, единственный путь, по Лотце, заключается въ томъ, чтобы отнюдь не считать пространство за нѣчто въ себѣ существующее, за такую самостоятельную реальность, въ которой Богъ и вещи или существуютъ, или вступаютъ во взаимоотношеніе, или, наконецъ, противодѣйствіе которой они могутъ испытывать и преодолѣвать,—иначе говоря, чтобы понимать пространство за простое явленіе, которое существуетъ не *между* отдѣльными вещами, но *въ* нихъ самихъ, поскольку онѣ суть сознательные духи, и которое въ нихъ возникаетъ вслѣдствіе того, что различныя непосредственныя воздѣйствія, испытываемыя ими въ каждый моментъ отъ другихъ элементовъ міра, онѣ сравниваютъ и локализируютъ по масштабу сходства, сродства и противоположности въ этомъ, только для сознанія духовъ существующемъ, пространствѣ

по опредѣленнымъ мѣстамъ, соотвѣтствующимъ такимъ непространственнымъ отношеніямъ; при чемъ и воздѣйствующіе на вещь другіе элементы міра отличаются отъ нея только качественно, а не раздѣлены пространственнымъ разстояніемъ: они въ такомъ же взаимоотношеніи находятся съ вещью, какъ, напр., одновременные тоны аккорда, которые слышны совмѣстно, однако и раздѣльно, и тѣмъ не менѣе не обособлены другъ отъ друга пространственно [1]). При такомъ предположеніи, и Богъ можетъ стоять въ непосредственномъ и мгновенномъ взаимодѣйствіи съ каждымъ отдѣльнымъ существомъ, безъ необходимости наполнять пространство собственнымъ пространственнымъ протяженіемъ, разъ это пространство не существуетъ объективно. Такъ ученіе объ идеальности или субъективности пространства,—ученіе, въ которомъ Лотце, какъ видимъ, сходится съ Кантомъ и котораго мы уже имѣли случай касаться выше, можетъ удовлетворить одному изъ постулятовъ религіи.

Вѣчность Бога религіозное чувство понимаетъ какъ „непрерывное продолженіе въ безконечное время“. Но философія религіи не можетъ удовлетвориться такимъ пониманіемъ. Вѣдь по этому представленію время является въ видѣ независимо существующей самой по себѣ силы, разрушающая власть которой счастливо преодолѣвается только самосохраненіемъ Божества. Вполнѣ безусловному не можетъ предшествовать ничто такое, къ чему ему нужно было бы поставить себя во временное отношеніе. Отсюда всегда стремились приписать Богу не безконечное продолженіе во времени, но внѣвременное и сверхвременное бытіе и въ послѣдніемъ собственно и обрѣсти спекулятивное понятіе Его вѣчности. Но на какомъ же пути достигнуть этого? На томъ же, предначертанномъ Кантомъ пути: должно попытаться и время понять какъ содержащееся въ высшемъ бытіи и изъ него вытекающее,—что въ концѣ концовъ приводитъ къ тому, чтобы и его, подобно пространству, разсматривать какъ *простую форму созерцанія*, въ которой событія *намъ кажутся*

[1]) г. 46—8; ср. 2 Мт. 580 и выше, стр. 180—87, 329—38.

протекающими, а не какъ ранѣе существующее протяженіе, въ которое эти событія дѣйствительно вступаютъ. Однако такая попытка встрѣчаетъ гораздо болѣе затрудненій, чѣмъ это было по отношенію къ пространству. Пространствомъ еще можно было поступиться, потому что у насъ все таки оставался еще богато расчлененный міръ интеллектуальной дѣйствительности; но не придется-ли разстаться и съ этимъ послѣднимъ, разъ мы отвергнемъ реальность времени? Вѣдь намъ всегда кажется необходимымъ, чтобы нашъ актъ *представленія*, по крайней мѣрѣ, протекалъ въ дѣйствительномъ времени: пусть только повидимому въ нашемъ представленіи проходитъ во времени то, что на самомъ дѣлѣ не подлежитъ времени, все же, чтобы это могло *казаться*, необходима дѣйствительная временная смѣна въ *насъ* представленій, которою именно и опредѣляется эта кажущаяся послѣдовательность моментовъ [1]).

Лотце говоритъ, что, хотя это возраженіе нельзя совершенно опровергнуть, однако все же нѣчто ему можно противопоставить. Здѣсь нашъ философъ опять становится на идеально-телеологическую точку зрѣнія. Пусть такъ, говоритъ онъ, пусть время будетъ нѣчто реальное, но вопросъ въ томъ, какое значеніе имѣетъ это пустое время, въ которомъ бѣгутъ событія, или пустой потокъ времени, который самъ течетъ? Могутъ ли они быть направляющими или производящими условіями для хода событій [2])? Для „событія“ или для „произведенія слѣдствія чрезъ его основу“, говорятъ, необходимъ извѣстный промежутокъ времени, и весь смыслъ этихъ выраженій будто бы теряется, если допускать безвременное бываніе или дѣйствіе. Однако нельзя понять, насколько, если дано полное основаніе d извѣстнаго слѣдствія f, необходимо еще или полезно теченіе *пустого времени* Г, чтобы осуществить появленіе f; нельзя также опредѣлить, какъ великъ долженъ быть для этой цѣли промежутокъ Г, потому что каждый пустой временный пунктъ совершенно равенъ всякому другому, и f могло бы съ одинаковымъ правомъ появиться послѣ каждаго любого, долгаго или короткаго, времени Г. Всѣ эти неясности исчезаютъ только тогда, если принять само событіе какъ первичное, а время какъ вторичное, т. е. если допустить столь же частый переходъ одного момента времени въ другой, сколь часто происходитъ переходъ реальнаго положенія вещи a въ другое b [1]). Итакъ, текущіе моменты не могутъ ни вести за собою дѣйствительно происходящаго, ни выбирать того, чему длиться и чему исчезать, ни опредѣлять мѣста, гдѣ каждое событіе должно вступать въ ихъ теченіе. Все это зависитъ отъ содержанія и смысла того, что совершается. Только благодаря тому мѣсту, которое занимаетъ въ цѣломъ каждое отдѣльное существо въ силу своего смысла, своей обусловленности Всеединымъ, а также своей обусловливающей силѣ въ отношеніи къ другимъ, опредѣляется точка вступленія его въ это именно время и его продолжительность въ послѣднемъ. Если же сущность бываніе, его направленіе и порядокъ лежатъ только въ связи условій, указываемой содержаніемъ происходящаго, то пустое время, конечно, нисколько не можетъ служить къ тому, чтобы произвести изъ этой безвременной самой по себѣ связи движеніе и послѣдовательность бываніе. И, наоборотъ, если основанія, которыя лежали въ связи по содержанію, не вынуждаютъ осуществленія событія, то никакое продолжительное теченіе времени недостаточно для того, чтобы возмѣстить эту отсутствующую побудительную силу. По всѣмъ подобнымъ соображеніямъ, истинной дѣйствительности нужно искать только въ той обусловливающей силѣ, которую каждое событіе проявляетъ надъ своимъ послѣдствіемъ, а на время, которое нашей фантазіи кажется въ видѣ безконечной формы, охватывающей это расчленение, смотрѣть какъ на простую форму усвоенія, въ которой для насъ только раскрывается связь мірового содержанія [2]). Можно думать, что сравненіе многихъ другъ съ другомъ конкурирующихъ событій, въ которыхъ имѣютъ мѣсто означенные переходы,

[1]) г. 48. М. III, 602. [2]) М. III, 602.

[1]) г. 50. [2]) М. III, 602—3.

въ различномъ количествѣ, отъ положенія *a* къ положенію *b* между двумя конечными пунктами, ведутъ потомъ къ представленію не только смѣны, временныхъ *моментовъ*, но и *постояннаго* теченія времени, въ которомъ впослѣдствіи отдѣльныя событія находятъ свое мѣсто [1]).

Если взять всю дѣйствительность въ цѣломъ, то прошедшее, настоящее и будущее не различаются по времени, но одновременны: въ цѣломъ дѣйствительности ничто не протекаетъ временно, но это цѣлое есть совокупность другъ друга обусловливающихъ членовъ, сравнимая ближе всего съ системою истинъ, изъ которыхъ простѣйшія обусловливаютъ собою всѣ остальныя и, какъ подсказываетъ намъ естественная символика, имъ предшествуютъ,—но не по времени, а по значенію [2]). Система истинъ, напр., математическихъ, содержитъ въ себѣ положенія, которыя большимъ или меньшимъ числомъ посредствующихъ членовъ связываются съ извѣстными принципами. Каждый привыкъ этотъ строй положеній символизировать во временной формѣ: тѣ должны стоять позже, которыя связаны съ принципами бо́льшимъ числомъ посредствующихъ членовъ, чѣмъ другіе, которые должны быть ранѣе первыхъ. Въ этомъ случаѣ рядъ постепенныхъ, но *невременныхъ* отношеній обусловленности проясняется посредствомъ временныхъ образовъ [3]). Дѣйствительность, какъ мы знаемъ, вовсе не система истинъ, и намъ, конечно, придется учесть недостаточность этого сравненія; однако она во всякомъ случаѣ разчленена на такія отношенія взаимной обусловленности, что каждая изъ ея частей предполагаетъ для себя необозримый рядъ основаній, влечетъ за собою такой же рядъ слѣдствій и находится съ безчисленнымъ множествомъ другихъ частей въ одинаковомъ отдаленіи отъ первыхъ основъ или отъ какого-нибудь члена цѣлаго. Это-то именно расчлененіе и является наглядно познанію во временной послѣдовательности. Но является оно такъ только сознанію конечныхъ существъ: всѣ они—звенья этого же ряда, и каждому, смотря по его мѣсту въ немъ,

[1]) г. 50. [2]) М. III, 603. [3]) г. 49.

предполагаемыя условія его собственнаго бытія кажутся прошедшими, а извѣстныя ему послѣдствія—будущими, а во всемъ остальномъ бытіи сумма неизвѣстныхъ причинъ и необозримыхъ дѣйствій—какъ безконечное прошедшее и будущее [1]). Но если существуютъ духи, которые эту связь могутъ наглядно представлять только подъ формою временной послѣдовательности, то мыслимъ также и другой Духъ, который постигаетъ всю міровую связь прямо въ формѣ такого отношенія обусловленности, не имѣя нужды разлагать его порядокъ въ наглядную послѣдовательность [2]). Вѣдь для Бога не существуетъ того условія, по которому мы въ цѣломъ міра прикованы къ опредѣленному пункту и которое все, что внѣ насъ есть и происходитъ, заставляетъ относить, въ качествѣ прошедшаго или будущаго, къ этой области нашего непосредственнаго переживанія—къ нашему настоящему: будучи самъ не членомъ, но всеобъемлющею сущностью цѣлаго, Богъ одной части дѣйствительности одинаково близокъ, какъ и другой, и хотя Его всепроникающему вѣдѣнію открыты тѣ внутреннія отношенія, по которымъ это цѣлое могло бы быть распредѣлено во временный распорядокъ, однако не одинъ изъ отдѣльныхъ пунктовъ послѣдняго не имѣетъ для него специфической цѣнности настоящаго: такое значеніе имѣетъ для Бога только все безконечное цѣлое [3]).

Наконецъ, можно сдѣлать еще одно сопоставленіе. Для насъ, конечныхъ существъ, всякая связь разнообразнаго въ мысли требуетъ траты времени. При всемъ томъ ясно, что сознаніе, которое хочетъ поставить два элемента *a* и *b* въ какое-нибудь отношеніе, должно въ концѣ концовъ имѣть представленіе обоихъ, а равно произвести ихъ сравненіе, въ одномъ, недѣлимомъ актѣ: какъ уже выяснялось въ психологіи [4]), не можетъ произойти никакого сравненія, если въ одинъ моментъ представляется только *a*, а въ другой—только *b* и за послѣднимъ теряется первый. Впрочемъ, эти сами

[1]) М. III, 603-4. [2]) г. 49.
[3]) М. III, 606. [4]) Выше, стр. 48-51.

по себѣ недѣлимые, акты все же въ насъ повторяются и слѣдуютъ другъ за другомъ. Но если, такимъ образомъ, въ природѣ конечнаго духа лежитъ то, что онъ нуждается во времени, чтобы сохранить два представленія и воспоминаніе объ одномъ связать съ воспоминаніемъ о другомъ, то, напротивъ, возможно предположить и совершенно *безвременный* актъ представленія, который сразу обозрѣвалъ бы все разнообразіе постепенной связи условій, существующей въ міровомъ цѣломъ. Такое непосредственное созерцаніе и присуще Богу [1]).

Всемогущество Божіе для религіознаго сердца достаточно мыслить столь великимъ, что ему не можетъ противостать ничто изъ дѣйствительно существующаго; но, понимаемое такъ, съ точки зрѣнія философской оно могло бы быть только большею силою при меньшихъ, которыя, однако, ей могутъ всегда оказывать противодѣйствіе, хотя и безуспѣшно. Отсюда возникаетъ требованіе, чтобы внѣ всемогущества вообще не было бы никакой независимой силы, само же оно чтобы было неограниченно въ своемъ обнаруженіи. Какое же понятіе о всемогуществѣ можетъ удовлетворить этому требованію? Если выразиться такъ: „Богъ можетъ *все возможное*“, то это значитъ опять поставить условія Его могуществу: какъ будто въ этомъ случаѣ независимо отъ Него уже рѣшено, что именно „возможно“, и Онъ оказывается связаннымъ этимъ рѣшеніемъ. Если же, наоборотъ сказать: „Богъ можетъ также и *невозможное*“, то этимъ было бы признано, что это „невозможное“ не невозможно *въ себѣ самомъ*. Остается, отсюда, ближе всего только предоставить *самому Богу* опредѣлить, гдѣ границы возможнаго и невозможнаго. Но этотъ исходъ болѣе всего является для насъ не подходящимъ, потому что, хотя частные законы, какими событія связываются въ дѣйствительности, и легко могутъ быть признаваемы за таковые, которые могутъ быть и *иными*, чѣмъ они есть фактически, и которые, по

[1]) г. 49-50; ср. М. III, 604. О колебаніяхъ во взглядѣ Лотце на время см. у Falckenberg'a, D. Entwicklung, 32.

этому, всегда могутъ быть нами разсматриваемы, какъ возникшіе отъ *произвольнаго установленія Божія*; тѣмъ не менѣе остается вопросъ: а тѣ самыя общія истины, которыя являются для насъ какъ *сами по себѣ значущія* и *необходимыя*, должны ли разсматриваться такимъ же образомъ какъ постановленія нѣкоторой ничѣмъ не связанной самой въ себѣ силы [1])? Но здѣсь вопросъ о метафизическомъ свойствѣ Божества—всемогуществѣ связывается у Лотце съ вопросомъ объ этическихъ Его свойствахъ и прежде всего о свойствѣ премудрости или всевѣдѣнія.

б. Этическія свойства Божества. Повидимому, мы не иначе можемъ говорить о *премудрости* Божіей, какъ мысленно противопоставляя ей нѣкоторую истину, самозначущее содержаніе которой будто бы познается Богомъ и, слѣдовательно, уже предстоитъ Ему въ готовомъ видѣ. Зависитъ это, по Лотце, отъ того, что, какъ сами мы считаемъ наши представленія о „Богѣ и божественныхъ вещахъ“ удовлетворительными только въ томъ случаѣ, если они соотвѣтствуютъ общимъ законамъ мысли и тѣмъ истинамъ, которыя нашъ разумъ ставитъ предъ нами въ качествѣ обязательныхъ для всякаго предмета нашего обсужденія, такъ полагаемъ и о томъ Высшемъ, которое чтимъ какъ безусловное и творческое начало всей дѣйствительности, будто Оно также, поскольку дѣлается предметомъ нашего изслѣдованія, обусловлено общими истинами и законами, которые, независимо отъ Него, обладаютъ нѣкоторою, Ему самому предшествующею, значимостью. Но вѣдь все это несовмѣстимо съ тою безусловностью, которая должна приличествовать высшей реальности не только въ отношеніи ея бытія, но и въ томъ отношеніи, что форму и предметъ своей дѣятельности она опредѣляетъ только сама собою. Итакъ, въ какомъ же отношеніи стоятъ къ существу Божію законы познанія и бытія, съ одной стороны, и законы нравственной оцѣнки съ другой? Вопросъ этотъ, по Лотце,

[1]) г. 51. М. III, 587.

входитъ собственно въ другой, болѣе общій вопросъ—вопросъ о *происхожденіи вѣчныхъ истинъ* [1]).

Признать вѣчныя истины за *безусловно первое*, за имѣющую абсолютное значеніе необходимость, которой подчиняется и живая реальность Божества, во первыхъ, какъ уже сказано, противорѣчитъ безусловности Его. Но, кромѣ того, такой взглядъ противорѣчитъ и существу истины. Вѣдь это только по отношенію къ отдѣльной конечной вещи извѣстный отдѣльный законъ, прежде чѣмъ онъ осуществленъ въ ней, можетъ считаться силою стоящею внѣ этой вещи, потому что законъ этотъ имѣетъ свою дѣйствительность въ совокупности остальныхъ вещей, въ состояніяхъ которыхъ онъ уже воплощенъ и благодаря совокупному дѣйствію которыхъ для него является возможнымъ подчинить и то, что въ извѣстный моментъ избѣгаетъ его власти. Но цѣлому, наоборотъ, или высшему Единому, изъ котораго она вытекаетъ, совокупность истины никогда не можетъ предшествовать какъ нѣкоторая сама по себѣ въ совершенной пустотѣ существующая сила, и именно потому, что истины имѣютъ реальность не *бытія*, но *значимости* (для бытія). Истина не *существуетъ* реально сама по себѣ, но только имѣетъ *значимость* для реальнаго бытія, какъ и всякій законъ. Истины не витаютъ ни между, ни внѣ, ни надъ сущимъ: какъ связующія формы разнообразныхъ состояній, онѣ существуютъ только въ мышленіи мыслящаго, поскольку оно мыслитъ, или же въ дѣйствіи сущаго, когда оно дѣйствуетъ. Если онѣ господствуютъ не только надъ настоящимъ, но и надъ будущимъ, то эта сила зависитъ не отъ того, что онѣ въ вѣчной славѣ царятъ превыше и внѣ всего дѣйствительнаго и внѣ всякаго теченія времени, но только отъ того, что, имѣя свою реальность въ дѣйствительномъ, онѣ, благодаря дѣйствію послѣдняго, вновь возникаютъ въ каждый моментъ: реальная дѣйствительность въ каждый моментъ производитъ условія для той силы, какую оказываетъ на нее истина, и содержитъ дѣйствующія причины, благодаря

[1]) М. III, 581–2.

которымъ только осуществляются въ этой дѣйствительности велѣнія истины.

Итакъ, невозможно, чтобы царство вѣчныхъ истинъ существовало *внѣ* Бога, какъ объектъ Его признанія, или *до* Бога, какъ норма Его дѣятельности [1]).

Такъ какъ естественное чувство наше оскорбляется тѣмъ явнымъ ущербомъ, какой наноситъ необходимо утверждаемой безусловности Бога отъ подчиненія Его независимой отъ Него истинѣ, то прибѣгаютъ къ другой мысли, именно къ той, что вѣчныя истины *сотворены Богомъ*, причемъ Богъ могъ бы и совсѣмъ не творить ихъ или же сотворить иначе, чѣмъ онѣ есть. Но такой взглядъ также приводитъ къ нелѣпости и также не совмѣстимъ съ понятіемъ истины. Вѣдь, какъ истины не могутъ существовать сами по себѣ, внѣ дѣйствительнаго, такъ не могутъ онѣ и дѣлаться, и никогда еще мысль сомнительной значимости не становится по чьей-либо волѣ, по чьему-либо признанію или велѣнію истиной, каковой она не была прежде. Можно, конечно, и по произволу нѣчто устанавливать, но и всякое такое установленіе необходимо предполагаетъ нѣкоторую, полнозначную въ себѣ самой истину, въ силу которой возможное отличалось бы отъ невозможнаго, и случаи, для которыхъ имѣетъ значеніе устанавливаемый порядокъ, отъ тѣхъ, къ которымъ онъ не приложимъ; притомъ таковыя произвольныя постановленія, если и могутъ еще обладать фактическою полносильностью, то, однако, природѣ ихъ недостаетъ той внутренней необходимости, которая присуща истинѣ. Но если не мыслимо, чтобы путемъ творенія возникала *какая-нибудь* истина, то еще не постижимѣе творческая дѣятельность, направленная къ невозможной цѣли—впервые произвести *всю* истину. Какъ бы тамъ ни было, но если чрезъ нее должно что-нибудь возникнуть, чего безъ нея не было бы, то должна же она образовать какой-нибудь путь, которымъ, какъ производящее условіе, она порождала бы свои слѣдствія. Но въ мірѣ, въ которомъ еще не было

[1]) М. III, 582—3; 589; 480, 2 Мі. 79 ср. выше, стр. CXVIII – XIX.

бы никакой истины, что могло бы быть,—если подобный міръ еще мыслимъ,—такимъ условіемъ и что слѣдствіемъ этого условія? Гдѣ здѣсь ручательство, что одно находится въ связи съ другимъ, что всякое дѣло вообще будетъ имѣть результатъ, при томъ такой, какой имѣлся въ виду, а не другой [1])? Отсюда, если понимать буквально предположеніе, что Богъ творитъ истину, ранѣе еще не существовавшую, то нельзя представить себѣ, что бы Богъ *съ сознаніемъ* и *размышленіемъ* сдѣлалъ вотъ это именно опредѣленное *содержаніе* истины истиною: вѣдь такая выбирающая дѣятельность снова должна была бы предполагать обладаніе *другою* истиною, которою руководилась бы, или различала бы, по крайней мѣрѣ, содержаніе этой опредѣленной истины отъ другихъ содержаній, на которыя также могъ бы пасть ея выборъ. Скорѣе въ этомъ случаѣ подъ тѣмъ „богомъ", который мыслится какъ субъектъ творящій, мы должны бы представлять только совершенно безъимянную и безсодержательную силу, простую безусловную *мощь*, которая сама по себѣ не направлена ни къ какой цѣли и не характеризуется никакимъ образомъ дѣйствія. Но такую пустую мощь можно мыслить только въ абстракціи, и нельзя считать за что-то реально существующее [2]).

Неудачи представленныхъ двухъ крайнихъ мнѣній старается избѣжать третье—посредствующее, которое признаетъ вѣчныя истины не за объекты признанія для Бога и не за созданія Его произвола, но за *необходимыя послѣдствія* Его собственнаго существа. Однако оно обманывается, если думаетъ устранить этимъ затрудненіе. Вѣдь если должно имѣть смыслъ выраженіе, что нѣчто представляетъ собою нормальное слѣдствіе изъ природы Божіей, то, по крайней мѣрѣ въ мысляхъ, мы должны противопоставить таковому нѣчто другое, происхожденіе чего изъ той же самой природы было бы уже ненормальнымъ. А чтобы различить то и другое, мы нуждаемся въ нѣкоторомъ общемъ, самозначущемъ масштабѣ, по которому можно было бы измѣрять

[1]) М. III, 584–5. [2]) г. 52—3.

и сравнивать одно, какъ нормальное, другое какъ ненормальное слѣдствіе изъ той же самой основы. Такимъ образомъ, мы приходимъ къ необходимости опять предположить первую безусловную истину какъ обязательную и для Божія Существа, чтобы, по ея приговору, понять, какъ нормальныя порожденія божественной природы, тѣ вѣчныя истины, за которыми нужно признать такое происхожденіе [1]).

Безуспѣшность всѣхъ разсмотрѣнныхъ взглядовъ Лотце объясняетъ скрытою двусмысленностью, съ какою они употребляютъ имя Бога. Сомнѣваясь въ томъ, обрѣтаетъ ли Богъ истину или же устанавливаетъ ее, слѣдуетъ прежде всего уяснить вопросъ: Богъ, разумѣемый здѣсь, мыслится-ли какъ тотъ полный и всесовершенный Богъ, котораго ищетъ и исповѣдуетъ наше религіозное сознаніе, и тѣ дѣятельности или свойства, которыя Ему здѣсь приписываются, заключаются ли уже въ понятіи Его такимъ образомъ, что ихъ можно извлечь изъ этого понятія аналитически? Или же имя Бога представляетъ здѣсь предварительное только обозначеніе Его существа, которому указанныя свойства еще не приличествуютъ, и, составляя предположенія о Немъ въ формѣ синтетическихъ сужденій, хотятъ только впервые надѣлить это существо таковыми предикатами? Но второе изъ этихъ предположеній и лишено религіознаго значенія, да и само по себѣ не мыслимо, какъ видно уже изъ предыдущаго [2]).

Какъ же однако мыслить отношеніе вѣчныхъ истинъ къ Богу?

Для этого, прежде всего, разсмотримъ: что нужно для того, чтобы истина была объектомъ признанія со стороны какого-либо существа? Истину можетъ признать только тотъ, для кого она истина. Истину разсудокъ можетъ находить только тамъ, гдѣ онъ видитъ содержаніе своей мысли согласнымъ съ тѣмъ масштабомъ, который онъ носитъ въ себѣ самомъ, съ врожденною ему нормою и съ законами собствен-

[1]) М. III, 585. [2]) М. III, 586.

ной своей дѣятельности. Иначе говоря, истину онъ признаетъ постольку, поскольку она изначала принадлежитъ къ его собственному существу, въ видѣ прирожденной нормы: въ противномъ случаѣ умъ былъ бы только зеркаломъ для того, что существуетъ внѣ его, съ одинаковымъ безпристрастіемъ отражающимъ истину и заблужденіе, не замѣчая между ними никакой разницы. Такъ и Богъ не могъ бы признать ни истины, какъ таковой, ни того, что ею повелѣвается, если бы она только искони противостояла Ему, а не была бы въ полномъ согласіи съ требованіями Его мысли [1]).

Однако и теперь мы невѣрно поняли бы взглядъ Лотце, если бы сказали, что вѣчныя истины, не существуя ни внѣ, ни до Бога, существуютъ въ Немъ и вмѣстѣ съ Нимъ: и при такомъ пониманіи, истины эти мыслились бы только въ видѣ общихъ необходимостей, которымъ существо Божіе подлежало бы какъ только примѣръ, наряду съ другими, также заявляли бы притязаніе на вышеуказанную невозможную значимость выше и прежде всякой дѣйствительности и являлись бы, такимъ образомъ, чуждыми ограничивающими условіями по отношенію къ Божественному Существу [2]). Отсюда, если признать эти истины за нѣчто, присущее природѣ Божества, то образъ этой принадлежности нужно представлять такъ, что признаваемое нами за совокупность вѣчныхъ истинъ есть ни что иное, *какъ способъ или родъ дѣйствія Божества* [3]). Какъ и всякая сила, такъ и сила Божія не мыслима безъ содержанія и направленія, причемъ по отношенію къ ней опредѣленный образъ дѣятельности, въ которомъ она находится и который для нашей мысли исключаетъ всѣ другіе, отнюдь не можетъ быть принятъ за ограниченіе ея безусловности. Къ конечному существу эта послѣдняя точка зрѣнія, разумѣется, приложима, потому что оно находитъ вокругъ себя образы дѣйствія другихъ существъ, ему недоступные и служащіе непреодолимымъ ограниченіемъ для его дѣятельности. Но ничего въ этомъ родѣ не существуетъ

[1]) М. III, 590; г. 52.
[2]) М. III, 583—4. [3]) М. III, 589.

для Безконечнаго: будучи началомъ всякой дѣйствительности, оно обосновываетъ въ ней и различныя возможности разнообразныхъ дѣйствій, и никакой родъ дѣйствія, кромѣ Его собственнаго, не можетъ противостоять Ему, какъ отъ него независимый, еще менѣе, какъ Ему недоступная дѣйствительность [1]).

Повелѣнію закона тогда только извѣстное существо можетъ послѣдовать, когда предписываемый этимъ закономъ образъ дѣятельности есть, кромѣ того, собственный modus agendi природы этого существа. Поэтому и вѣчныя истины могутъ быть ничѣмъ инымъ, какъ природой божественной мысли, выражаемой въ видѣ положеній. Но какъ истина не можетъ быть „признана“, не принадлежа уже къ природѣ Бога, такъ и не могла бы быть она и сотворена, если бы Богъ, ее творящій, не былъ силою, которой modus agendi обозначается какъ истина. Говоря иначе: нѣтъ смысла говорить, что Богъ *творитъ* истину; напротивъ, Онъ *есть* сама истина [2]).

То, что сказано о первомъ этическомъ свойствѣ Божества — Его премудрости, приложимо и ко второму — Его *благости*. И здѣсь также, повидимому, объ этомъ, да и о всякомъ другомъ чисто нравственномъ, совершенствѣ, можно говорить не иначе, какъ въ томъ смыслѣ, что оно выражаетъ неизмѣнное и безъизъятное соотвѣтствіе Его существа съ идеаломъ всякаго блага, котораго цѣнность стоитъ непоколебимо сама по себѣ [3]). И, однако, и по отношенію къ благу, какъ и по отношенію къ истинѣ, слѣдуетъ сказать, что оно не можетъ быть ни установленіемъ, ни объектомъ признанія божественной воли, если послѣдняя не заключаетъ его въ себѣ также, какъ и истину, — и по тѣмъ же соображеніямъ. Не будь даже ограниченія для безусловности Божественнаго Существа въ томъ, что внѣ Его и независимо отъ Него рѣшалось бы, что̀ добро и что̀ не добро, тѣмъ не менѣе и здѣсь воля Его могла бы признать цѣнность даннаго ей такимъ образомъ блага только въ томъ случаѣ, если бы

[1]) М. III, 588—9. [2]) г. 52—3. [3]) М. III, 581.

по собственной своей природѣ она давно уже полагала въ немъ эту цѣнность,—точно также, какъ разсудокъ понимаетъ данную истину только за истину именно потому, что она истина для него самого. Тоже нужно сказать, если смотрѣть на добро какъ на установленіе воли Божіей. Если бы Богъ самъ не опредѣлялся никакими нравственными предикатами, а былъ просто силою или волею, проявляющею себя въ какомъ угодно направленіи, то понятіе блага, какъ въ силу собственнаго величія обязательнаго идеала, нельзя было бы вывести изъ такой Его силы или воли [1]). Но и принадлежность этого предиката природѣ Божіей мы должны мыслить по аналогіи съ принадлежностью ей предиката истины. Для *насъ*—людей „быть добрымъ“ ближе всего означаетъ подчиняться общимъ законамъ *совѣсти*, которую мы сознаемъ въ себѣ какъ нѣкоторую, совершенно отъ насъ независимую, обязательную силу. Но въ такомъ смыслѣ предикатъ благости не приложимъ къ Богу, какъ и всѣ связанные съ этимъ предикатомъ понятія—добродѣтели, обязанности, совершенства или совсѣмъ къ Нему неприложимы, или же, по крайней мѣрѣ, трудно приложимы. А такъ какъ, съ другой стороны, нельзя также, какъ уже было разъяснено, думать, что Богъ самъ опредѣлилъ эти высшіе законы, то о благѣ или о законахъ нравственныхъ остается сказать тоже, что сказано о вѣчныхъ истинахъ: эти законы составляютъ собою вѣчный *образъ дѣйствія* Бога или Его *собственную природу* [2]).

Обращаясь теперь къ поставленному ранѣе вопросу о существѣ всемогущества Божія, принадлежащаго къ метафизическимъ свойствамъ, слѣдуетъ сказать, что это всемогущество остается несовершеннымъ и ничего дѣйствительнаго не выражающимъ понятіемъ, если вмѣстѣ съ нимъ не мыслится вѣчная истина, какъ направленіе и родъ ея дѣйствій; истина же, какъ было выяснено, мыслима только какъ природа и вѣчный способъ верховнаго дѣйствія [3]).

Лотце разъясняетъ эту мысль на одномъ изъ вопросовъ, вокругъ которыхъ, какъ труднѣйшихъ съ метафизической и нравственной точекъ зрѣнія, сосредоточивается борьба противоположныхъ взглядовъ. Вопросъ таковъ: признаетъ ли Богъ или же творитъ, что $2\times2=4$, и можетъ ли Онъ сдѣлать, чтобы 2×2 было 5? Вопросъ этотъ, по Лотце, однако очень неудачно выражаетъ существо проблемы. Онъ производитъ впечатлѣніе, какъ будто бы здѣсь рѣчь идетъ о томъ, можетъ ли Богъ, вмѣсто одного уравненія, составляющаго теперь истину, произвольно возвести на степень истины другое, совершенно ложное. Но вѣдь этимъ Онъ уже не творилъ бы вообще истины, а только предполагалъ бы ее уже существующею прежде. По отношенію ко всякому уравненію, точнѣе къ каждому изъ его составныхъ элементовъ, имѣетъ значеніе законъ тожества, — эта простѣйшая истина, безъ которой не можетъ быть никакихъ другихъ истинъ или неистинъ, почему и вышеуказанный вопросъ можетъ быть въ болѣе общей формѣ выраженъ такъ: можетъ ли воля Божія съ тѣмъ вообще установить законъ тожества, чтобы на его основѣ сдѣлать истиннымъ какое-нибудь частное противорѣчащее ему отношеніе? Кто теперь думалъ бы въ интересахъ безусловнаго всемогущества Божія отвѣтить на этотъ вопросъ утвердительно, тотъ и въ вопросѣ, и въ отвѣтѣ всегда долженъ былъ бы употреблять понятія противорѣчащаго и непротиворѣчащаго, какъ уже твердо стоящія съ опредѣленнымъ значеніемъ *прежде*, чѣмъ то всемогущество рѣшило, какъ ему къ нимъ отнестись. Рѣшись оно сдѣлать истиною противорѣчащее, т. е. то, что *предъ* ея рѣшеніемъ было уже противорѣчащимъ, тогда оно не творило бы *всякую* истину, не обосновывало бы понятія истины, а было бы только произволомъ, который стремится, насколько возможно, нарушить уже существующую истину. Но никакая религіозная потребность не побуждаетъ насъ мыслить въ Богѣ такого безсмысленнаго всемогущества. Если же теперь спросить, не состоитъ ли всемогущество въ томъ, что истина впервые творится Богомъ, то кто же тотъ Богъ, которому мы приписываемъ это твореніе? Если это не полный и всесовершенный Богъ, въ существѣ котораго мы мыслимъ уже вмѣстѣ всякую истину, если, напротивъ, истина *еще не* имѣетъ

[1]) М. III, 591—2. [2]) г. 54—5. [3]) М. III, 589.

для Него, какъ будущаго творца ея, значенія, то въ чемъ же тогда состоитъ Его существо и Его всемогущество? Развѣ только въ безсодержательной и безцѣльной мощи вообще, которая, конечно, является совершенно неограниченной, потому что не находитъ предъ собою ни предметовъ, къ которымъ она могла бы относиться, ни правилъ, которыя предначертала бы своему дѣйствію? Но, вѣдь, такое представленіе ровно ничего не обозначаетъ. Если мы изъ примѣровъ разнообразныхъ дѣйствій образуемъ общее понятіе способности или силы, то имѣемъ въ немъ все же хотя логически допустимую и пригодную для мысли абстракцію, содержаніе которой, однако, будетъ обозначать что-либо осуществимое не прежде, чѣмъ оно будетъ дополнено тѣмъ, что было устранено чрезъ абстракцію. Какъ никакого движенія не бываетъ безъ скорости и направленія, такъ и никакая сила не мыслима безъ образа ея дѣйствія, никакая пустая мощь невообразима, которая въ пустотѣ своей обрѣтала бы потомъ опредѣленные роды своего дѣйствія. Также и сила Божія не можетъ быть мыслима безъ содержанія, безъ опредѣленнаго направленія, безъ способа дѣйствія,—что все дается ей, какъ уже было сказано, вѣчною истиною [1]).

§ 11.

Любовь, какъ основа всѣхъ свойствъ Божества.

Разсмотрѣнныя метафизическія и этическія свойства Божества не опредѣляютъ, однако, понятія о Немъ всесторонне, и не потому только, что ими это понятіе не исчерпывается [2]), но и потому, что не установлено въ точности и полнотѣ взаимоотношеніе между ними. Если отношеніе всемогущества къ этическимъ свойствамъ Божіимъ выяснено, то взаимоотношеніе между этими послѣдними еще составляетъ вопросъ. А между тѣмъ, содержаніе „вѣчныхъ

[1]) М. III, 586—9.

[2]) Лотце не всѣ свойства Существа Божія подвергаетъ подробному разсмотрѣнію.

истинъ“, къ которымъ мы должны причислить также логическія и математическія, кажется не пригоднымъ къ тому, чтобы быть ему самимъ Существомъ Божіимъ, — и именно потому, что не видно никакой связи между этими, безразличными въ себѣ самихъ, истинами и тѣми въ собственномъ смыслѣ этическими предикатами или предикатами *цѣнности*, на которыхъ основывается для насъ *достоинство* и *святость* Божественнаго Существа. Отсюда возникаетъ новая задача, которая находитъ свое разрѣшеніе въ томъ, что на это, опредѣленное какъ „истина“, Существо Божіе смотрятъ уже только какъ на вторичное выраженіе другой, въ собственномъ смыслѣ уже *истинно-божественной* природы, опредѣляемой именно тѣми предикатами цѣнности. Или, другими словами: нельзя, по обычному взгляду, считать всемогущество, коего modus agendi собственно суть вѣчныя истины, за такое свойство, которое присуще Богу *при* этическихъ свойствахъ и *независимо* отъ нихъ, но должно считать его только за формальный предикатъ этихъ этихъ послѣднихъ; т. е. *благо* или *святость* Бога, составляющія Его существо въ собственномъ смыслѣ, должны быть субъектомъ или основою этого всемогущества, какъ въ томъ смыслѣ, что изъ нихъ слѣдуетъ неограниченность этой силы, такъ и въ томъ, что именно природа этого самаго блага опредѣляетъ *содержаніе* вѣчныхъ истинъ, образующихъ всеобщій образъ дѣйствій Божія всемогущества [1]).

Однако, замѣчаетъ Лотце, подобное пониманіе взаимоотношенія между божественными свойствами должно остаться пока, а можетъ быть и навсегда, только *постулятомъ*, т. е. мы вынуждаемся требовать, чтобы въ Богѣ было единство существа, чтобы въ немъ не *рядомъ* другъ съ другомъ *совмѣстно* находились два или множество аттрибутовъ, но чтобы былъ одинъ, изъ котораго вытекаютъ всѣ остальные; мы не можемъ, далѣе, рѣшиться признать за такой существенный аттрибутъ никакого другого, кромѣ аттрибута *высшей этической цѣнности*. Но мы не въ состояніи дѣйстви-

[1]) г. 53—4.

тельно показать или сдѣлать для себя ясною зависимость всякой истины отъ этого блага Божія—пунктъ, о которомъ Лотце говоритъ неоднократно. Во всякомъ случаѣ постулируемое взаимоотношеніе между божественными свойствами Лотце защищаетъ въ противовѣсъ той антропоморфической психологіи Существа Божественнаго, по которой въ немъ, какъ и въ человѣкѣ, умъ, признающій абсолютно значущія истины, предпосылается волѣ, которая въ предѣлахъ этихъ истинъ, преслѣдуетъ совершенно новыя, ей одной только принадлежащія цѣли [1]). Нельзя поставлять надъ божественной волей, въ качествѣ высшаго начала, тенденціи къ истинѣ: [2]) напротивъ, только въ этической природѣ Бога можетъ лежать основа того, почему Онъ во вторичной уже стадіи опредѣленія можетъ быть понимаемъ и какъ абсолютная воля къ истинѣ [3]).

Всѣ этическіе предикаты, объединяемые въ понятіи блага, представляютъ собою, какъ уже было отмѣчено, не что иное, какъ вѣчный *образъ дѣйствія* Бога или же Его *собственную природу*. Вопросъ, нерѣдко повторяемый, почему именно благо, а не другое что-либо, составляетъ природу Высшаго Существа, по Лотце, является излишнимъ, вслѣдствіе того, какъ уже мы имѣли случай разъяснять выше [4]), что благо имѣетъ *абсолютную цѣнность*, непосредственно переживаемая ясность которой дѣлаетъ этотъ вопросъ прямо нелѣпымъ [5]).

Спрашивается, какъ мы ближе должны понимать это существованіе въ Богѣ моральныхъ законовъ или того, что мы вообще называемъ благомъ? Каждый законъ дѣятельности повелѣваетъ намъ или во *внѣшнемъ мірѣ* то поставить на мѣсто фактическаго состоянія *a* другое состояніе *b*, то охранить *a* отъ наступленія со стороны *b*, или же въ *себѣ самихъ* то развить на мѣсто внутренняго состоянія *a* другое состояніе *b*, то защитить первое противъ послѣдняго. Если мы предположимъ теперь, что во всемъ мірѣ нѣтъ ни

[1]) r. 53—4. [2]) KS. II, 312. [3]) KS. II, 332; ср. 331.
[4]) Выше стр. LXXXV—IX. [5]) r. 54—5.

одного существа, которое было бы въ состояніи испытывать отъ этого *a* или *b* удовольствіе или неудовольствіе, то было бы совершенно безсмысленно приписывать безусловному закону, который предписываетъ такое измѣненіе или охрану состояній, *безусловно обязывающее значеніе*. Конечно, такой законъ, подобно другимъ естественнымъ законамъ, можетъ насъ принуждать къ повиновенію, но никогда не можетъ онъ требовать отъ насъ его выполненія, какъ нашего долга въ *моральномъ* смыслѣ. Всѣ тѣ системы морали, которыя настаивали на безусловной *святости* своихъ моральныхъ законовъ и совершенно отклоняли всякую связь ихъ съ мыслью о нѣкоторомъ благѣ, которое должно чрезъ нихъ осуществиться, исходили изъ очень почтенныхъ, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, недостаточныхъ соображеній. Если наша совѣсть научаетъ насъ, что стремленіе къ *собственному* удовольствію хотя и совершенно естественно, но само по себѣ *нравственно безразлично* и отнюдь не можетъ быть принято въ число моральныхъ мотивовъ нашей дѣятельности, то, съ другой стороны, напротивъ, *безсмысленны* и моральные законы, если они не относятся къ реализуемому въ мірѣ благу, какъ къ своей цѣли. Отчего дѣйствительно зависитъ абсолютно обязательная сила этихъ законовъ? Отъ того именно, что содержаніе законовъ есть необходимое предварительное условіе для реализаціи *высшихъ благъ* въ мірѣ [1]). Ибо безъ высшаго блага, которому приносилось бы въ жертву меньшее, и выражаясь только въ качествѣ постоянной работы надъ созданіемъ опредѣленнаго внѣшняго положенія или опредѣленнаго внутренняго состоянія человѣка,—чѣмъ отличалось бы наше нравственное стремленіе отъ всякаго слѣпого дѣйствія природной силы, кромѣ сопровождающаго его, но необъяснимаго въ этомъ случаѣ чувства, что слѣдуетъ совершить нѣчто такое, что, разъ оно есть, не служитъ никому на пользу [2])? Христіанство видитъ таковое благо не въ простомъ существованіи устроеннаго по нравственнымъ идеямъ міра бытія и дѣятельности, но только въ блажен-

[1]) r. 55—6. [2]) M. II, 317.

ствѣ, состоящемъ въ наслажденіи этимъ міромъ; упраздняя до такой степени почитаніе всякаго слѣпого фактическаго бытія и открывая въ сладкомъ зернѣ блаженства послѣднюю тайну, ради которой создана вся роскошь творенія и мироточенія,—христіанство чрезъ это самое становится евангеліемъ, радостною вѣстью [1]).

Но, съ другой стороны, какъ мы можемъ мыслить существованіе этого блага? Благо не существуетъ само по себѣ, т. е. независимо отъ духа, способнаго ощущать его цѣнность, и, слѣдовательно, независимо отъ удовольствія, въ которомъ эта цѣнность ощущается. Рѣшительно невозможно сказать, въ чемъ могла бы состоять цѣнность или благость какого-нибудь блага или чего-нибудь благого, если то, что такимъ образомъ обозначается, мыслить внѣ всякаго отношенія къ духу, который могъ бы отъ этого испытывать радость. Предположимъ, что во всемъ мірѣ нѣтъ никого, кто вообще могъ бы испытывать отъ чего-нибудь удовольствіе или неудовольствіе; тогда было бы неизвѣстно, для чего что-либо должно происходить въ этомъ мірѣ, и еще менѣе извѣстно, чѣмъ одинъ поступокъ долженъ быть лучше, чѣмъ другой, такъ какъ каждое новое состояніе *b*, вызванное какимъ-нибудь поступкомъ, было бы также безразлично для всего міра, какъ прежнее, измѣненное этимъ поступкомъ, состояніе *a* [2]). Но, высказывая этотъ взглядъ, Лотце, во первыхъ, не думаетъ отрицать „абсолютно обязательной силы“ нравственныхъ законовъ, а хочетъ дать имъ только надлежащее толкованіе; а во вторыхъ, онъ вовсе не имѣетъ въ виду проповѣдывать гедонизмъ: своего личнаго блаженства, по его ученію, человѣкъ долженъ достигать только посредствомъ дѣятельности въ пользу блаженства всѣхъ другихъ. Добродѣтель отдѣльнаго человѣка состоитъ въ томъ, чтобы не прямо стремиться къ *собственному* благу, но подчинять себя тѣмъ общимъ образамъ дѣятельности, благодаря которымъ для *всѣхъ*, способныхъ къ блаженству, субъектовъ производится наибольшая сумма благъ. Отсюда, въ со-

[1]) M. III, 360. [2]) pr. 11 cp. KS II, 197.

гласіи со своею совѣстью, мы можемъ считать *благожелательство*, какъ стремленіе къ произведенію *чужого* удовольствія, за дѣйствительный корень всѣхъ благъ, и выводить изъ него отдѣльныя формы этическихъ добродѣтелей именно потому, что это благожелательство не прямо направляется на извѣстную, преносящуюся отдѣльному духу въ качествѣ желательной цѣль, но должно проложить пути, по которымъ, соотвѣтственно общей связи вещей, можно бы достигнуть осуществленія *наибольшей суммы благъ*.

Если теперь примѣнить всѣ эти соображенія къ Богу, то отдѣльныя моральныя идеи противостоятъ Ему, *Безконечному* Духу, не какъ чуждыя или выше Его стоящія заповѣди, но содержаніе ихъ есть именно природа его собственной дѣятельности. Или, говоря иначе, Богъ *благъ* не чрезъ согласіе съ *понятіемъ блага*, но Онъ есть *любовь* или стремленіе къ осуществленію счастія способныхъ къ блаженству существъ, изъ каковой любви вытекаютъ всѣ спеціальныя моральныя идеи уже въ видѣ правилъ осуществленія этого святого въ себѣ самомъ и благого стремленія [1]). Мы, конечныя существа, заключенныя въ мірѣ, планъ котораго не лежитъ открыто предъ нашимъ разумѣніемъ, не можемъ непосредственно проявить благожелательной любви—въ надеждѣ, что направленіе, какое даетъ ей наша скудная предусмотрительность, приведетъ къ тому благу, къ которому мы стремимся: наша совѣсть представляетъ намъ во множествѣ нравственныхъ заповѣдей тѣ общіе законы, руководясь которыми, наша дѣятельность обезпечиваетъ себѣ правильный путь при разнообразныхъ побужденіяхъ. Божественному же Существу не противостоитъ подобнымъ же образомъ благо въ себѣ, какъ и для него также имѣющая значеніе заповѣдь: Перводѣйствительному не предшествуетъ никакой мнимой вѣчной необходимости, ни царства истинъ, ни царства цѣнностей, но Оно есть живая любовь, которая представляетъ собою движеніе цѣльнаго живого духа, само себя знающее, чувствующее и желающее и которая въ

[1]) r. 56—7.

фактическомъ обнаруженіи раскрывается конечному познанію съ трехъ сторонъ: какъ *благо*, которое есть цѣль движенія, какъ осуществляющее эту цѣль *творческое стремленіе* и какъ *законность*, съ какою послѣднее направляется къ своей цѣли [1]).

Итакъ, найдено основное свойство Божіе, выражающее Его истинную природу: Богъ есть живая любовь. Но можно ли къ этому свойству, какъ единому корню, свести всѣ остальныя? Разные опыты въ этомъ родѣ, весьма почтенные въ своемъ стремленіи и, въ частностяхъ, заявившіе себя прекрасными результатами въ дѣлѣ проясненія и утвержденія нашихъ чаяній, все же свидѣтельствуютъ объ ограниченности въ данномъ случаѣ нашей способности. Христіанской этикѣ всего лучше удалось представить отдѣльныя нравственныя идеи какъ различныя формы, предначертываемыя дѣятельною любовью при ея практическомъ осуществленіи. Она находитъ возможнымъ показать, что всѣ строжайшія и, повидимому, возвышеннѣйшія формы нравственнаго, которыя выдвигалъ героизмъ язычества, пренебрегающій блаженствомъ, всетаки—ничто предъ кротостью любви,—ничто, если онѣ въ ней не коренятся, что всѣ заповѣди, которыя, благодаря опредѣленности своего содержанія и удобству къ легкому расчлененію ихъ въ рядъ ясно обозначающихся послѣдствій, привлекаютъ къ себѣ съ научной точки зрѣнія бо́льшее вниманіе, образуютъ, тѣмъ не менѣе, только механизмъ, который изобрѣтается для своего собственнаго раскрытія началомъ любви. Гораздо труднѣе свести къ этому основному свойству любви прочія свойства божественныя, о которыхъ трактовалось выше. Вѣдь нужно вывести изъ этого начала „не только различныя нравственныя идеи, но также и вѣчныя истины—сумму всего, что кажется намъ необходимо мыслимымъ и не могущимъ быть иначе“. „Прежде всего, надлежитъ показать, какъ тотъ фактъ, что существуетъ вообще истина, непонятенъ самъ по себѣ, и если постижимъ, то только въ такомъ мірѣ, котораго вся природа зависитъ отъ начала блага, познаваемаго нами въ живой любви“: не

[1]) М. III, 615—6.

лежи въ основѣ міра это драгоцѣннѣйшее и святое начало любви, и будь тогда, однако, все же еще мыслимъ какой-либо міръ, послѣдній могъ бы „обойтись безъ истины и законности и быть такимъ, какимъ ему случайно пришлось бы быть“. Далѣе, надлежитъ выяснить, что содержаніе закона тожества,—этой самой прочной опоры истины,—„есть только формальное отраженіе той полной содержанія вѣрности себѣ самому, непосредственную связь которой съ высшею цѣнностью блага мы опять очень хорошо чувствуемъ, если предполагаемъ вѣчное тожество Бога съ самимъ собою не только какъ логическое совершенство Его понятія, но и какъ нравственное совершенство Его существа“. Подобное же примѣнимо къ закону достаточнаго основанія и причинности. Если, затѣмъ, отъ пересмотра метафизическихъ основъ всего нашего познанія перейти къ математическимъ истинамъ и ихъ значенію въ дѣйствительности, то „и здѣсь намъ пришлось бы показать, что фактъ ихъ мыслимости не есть совершенно безпричинный фактъ, а служитъ существеннымъ предположеніемъ того порядка, который данъ міру благомъ, какъ высшимъ началомъ, и котораго, если сдѣлать ради ясности это излишнее замѣчаніе, и не дало бы ему въ подобномъ видѣ никакое другое начало“. Наконецъ, и всемогущественное осуществленіе этихъ законовъ также нужно поставить въ зависимость отъ начала любви: если мы называемъ механизмомъ связь тѣхъ всеобщихъ нормъ, по которымъ каждая особь въ сотворенномъ мірѣ дѣйствуетъ на другую, то основаніе механизма нужно считать „первымъ этическимъ дѣломъ Абсолютнаго“; и, наоборотъ, тотъ фактъ, что существуетъ царство такихъ законовъ, можетъ быть понятенъ только въ такомъ мірѣ, коего послѣдній принципъ—этическій [1]).

Но, какъ мы имѣли уже случай говорить, вся эта систематизація у Лотце представляется въ качествѣ постулята и его глубочайшаго убѣжденія, но не въ качествѣ научнаго въ строгомъ смыслѣ построенія [2]).

[1]) М. III, 616—20; str. 57. [2]) Выше, стр. VIII—XIII.

§ 12.

Сердце Божіе.

Уже изъ этихъ разсужденій видно, что и въ теологіи Лотце заявляетъ свое доминирующее значеніе та же самая способность чувствованія или сердце, которой отводится главное мѣсто и въ его психологіи. Дѣйствительно, разъ существо Божіе опредѣляется какъ живая любовь, ясно, что въ природѣ божественной, какъ и въ человѣческой, основное положеніе занимаетъ сердце и чувство. Нельзя, говоритъ Лотце, критикуя взглядъ Гегеля, видѣть въ Богѣ только самосознающій духъ, потому что таковой самъ по себѣ ничѣмъ не достойнѣе почитанія, ничѣмъ не цѣннѣе, чѣмъ и всякое другое существо, и происхожденіе изъ него міра остается не менѣе необъяснимымъ, какъ и изъ всякаго другого начала. Но нельзя ограничиваться, опредѣляя Существо Божіе, добавленіемъ къ самосознанію еще одного только предиката воли, потому что и воля сама по себѣ есть нѣчто безразличное по цѣнности. Только чувство, опредѣляющее безусловную цѣнность Его природы, составляетъ коренное свойство послѣдней [1]). Съ разныхъ сторонъ выясняетъ Лотце проявленіе чувствованія въ природѣ божественной. Такъ, прежде всего, въ чувствѣ переживаетъ Божество блаженство отъ наслажденія цѣнностью своихъ нравственныхъ совершенствъ; почему для опредѣленія Существа Божественнаго и является характернымъ соединеніе совокупности нравственныхъ идей или святости съ наслажденіемъ цѣнностью ихъ или съ блаженствомъ [2]). Съ другой стороны, если Богъ не остается въ замозаключенномъ единствѣ, а творитъ, то это объяснить можно только тѣмъ, что, сознавая себя единымъ, Онъ не находитъ никакого удовлетворенія въ этомъ одиночествѣ для своего чувства и стремленія. Богъ не только потому, что Онъ вообще есть не просто самосознающій духъ, но и потому, что сознаваемое Имъ содержаніе своего собственнаго существа состоитъ въ любви и тяготѣніи распространить счастіе и блаженство, хочетъ не имманентныхъ лишь мыслей, но и истиннаго объективнаго міра, который на Его любовь отвѣчаетъ любовью и чувствуетъ себя блаженнымъ отъ любви божественной [1]).

Отсюда, наконецъ, и установленіе нравственной связи между людьми и Богомъ основано всецѣло на взаимномъ сердечномъ участіи той и другой стороны, а не на простомъ формальномъ взаимоотношеніи воль, нисколько незатронутыхъ чувствомъ [2]). Да и существуютъ ли такія воли, которыя могли бы имѣть дѣйствительность и вступать въ отношенія другъ къ другу, отрѣшенно отъ всякаго участія сердца? Даже если бы, наконецъ, и было такъ, т. е. если бы міръ состоялъ только изъ разумныхъ и волящихъ существъ, изъ которыхъ ни одно,—будь то конечныя существа или же Богъ,—не было бы въ состояніи чувствовать удовольствіе и неудовольствіе, какой смыслъ имѣли бы тогда эти идеалы воли, не находя уже никого, отъ кого они могли бы получить одобреніе? Должно ли, на самомъ дѣлѣ, и тогда остаться безусловно нравственнымъ требованіемъ, чтобы на мѣстѣ одного фактическаго состоянія, не причиняющаго никому ни добра, ни худа, наступало другое состояніе, которое также никому въ мірѣ не прибавитъ добра? Неужели мы должны вѣрить, будто міръ до такой степени разрѣшается въ чинность внѣшняго этикета, что въ немъ все дѣло будетъ состоять только въ осуществленіи фактовъ формальнаго рода [3])? Это упускаютъ изъ виду и тѣ системы морали, которыя, также отвращаясь отъ всякаго удовольствія, увѣряютъ насъ, что нравственная заповѣдь одна: конечное существо должно подчиняться абсолютному, периферическая точка центру, человѣческая воля должна идти въ параллель съ развитіемъ безконечной идеи и работать въ ея смыслѣ. „Ну, а если бы абсолютное именно не хотѣло бы этого подражанія“? возражаетъ такого рода системамъ Лотце. „Если бы центръ отъ этой покорности имѣлъ исклю-

[1]) KS. II, 331—2; ср. выше, стр. CVI—VIII. [2]) Str. 57.

[1]) KS. II, 332. [2]) M. III, 615. [3]) M. II, 318.

чительно только одну досаду, непріятность, неужели и тогда можно было бы все таки утверждать что, не смотря на то, такой именно поступокъ слѣдуетъ считать за безусловно полноцѣнный въ себѣ самомъ? Напротивъ, тогда-то и пришлось бы вспомнить, что святость заповѣди покоится не только на волѣ Высшаго Существа, но и на Его способности испытывать удовольствіе или неудовольствіе отъ нашего послушанія и непослушанія, а также и на томъ нашемъ отношеніи къ Нему, по которому мы можемъ находитъ свое блаженство въ Его удовольствіи. Стоитъ только изъ понятія этого Высшаго исключить малѣйшій намекъ на сердце и превратить Его въ косную естественную силу безчувственной, хотя бы и, допустимъ, разумной мощи,—тотчасъ же мы увидимъ, что такое подчиненіе теряетъ всякую самое себя утверждающую цѣнность“ [1]).

Вотъ почему при рѣшеніи вопроса о связи между блаженствомъ и нравственностью Лотце открыто „примыкаетъ къ тому воззрѣнію, которое раскрываетъ религіозное сознаніе“, видящее послѣднюю цѣль всей міровой исторіи въ вѣчномъ блаженствѣ,—„цѣль, для осуществленія которой все существуетъ такъ, какъ оно есть и всѣ законы міра повелѣваютъ то, что ими повелѣвается“ [2]). Мысль о блаженствѣ вовсе не незначительна для выраженія высшей цѣли. Если высшимъ принципомъ нашего поведенія поставить слѣдованіе волѣ Божей, то онъ двоякимъ путемъ приводитъ насъ къ этому понятію о блаженствѣ: или въ томъ ограниченномъ смыслѣ, что наше индивидуальное блаженство фактически зависитъ отъ такого условія, внутреннее полноцѣнное значеніе котораго, при этомъ, мы и имѣли въ виду, или же въ болѣе широкомъ, что Богъ самъ есть то субстанціональное блаженство, высшая безусловная цѣнность, сила которой—давать цѣну нашему существованію и нашимъ поступкамъ не нуждается ни въ какомъ дальнѣйшемъ объясненіи. Всякое святое предписаніе, будь оно не оживлено теплотою блаженства, превратилось бы въ на-

[1]) M. II, 317. [2]) KS. III, 539.

шихъ глазахъ въ непонятную судьбу, которая, поскольку мы смотримъ на нее какъ на тайну, хотя и можетъ намъ казаться ненарушимой ради своей, можетъ быть, намъ неизвѣстной связи съ высшимъ благомъ, но выставляемая въ качествѣ послѣдняго и высшаго принципа была бы лишеннымъ цѣнности источникомъ всякихъ опредѣленій цѣнности въ мірѣ [1]).

[1]) KS. II, 280.

ГЛАВА III.

Отношеніе Бога къ міру.

§ 13.

Общій взглядъ Лотце.

Изъ разсужденій Лотце о существѣ и свойствахъ Божіихъ вытекаетъ его ученіе объ отношеніи Бога къ міру.

Каждый, хотя бы скудный, примѣръ взаимодѣйствія, каждый отдѣльный случай причинности заставляетъ насъ, по Лотце, предполагать безконечную субстанцію, которая связуетъ разнообразныя вещи въ своемъ существѣ и дѣлаетъ возможнымъ ихъ взаимодѣйствіе. Это всеобщее существо не есть только связь, только безучастный мостъ для перехода дѣйствія отъ одного элемента къ другому; она—та опредѣляющая сила, которая предначертываетъ каждому событію видъ и величину его слѣдствія, каждому отдѣльному существу кругъ возможной для него дѣятельности, каждому изъ проявленій послѣдней особенную форму: конечное владѣетъ лишь въ такой мѣрѣ и такою способностью дѣйствія, какъ это ему предоставлено безконечнымъ въ видахъ осуществленія мірового цѣлаго. Но нельзя думать, что въ какой-либо изъ опредѣленныхъ конечныхъ формъ была исчерпана полная сущность безконечнаго, служащая всѣмъ имъ основой, или, чтобы нераздѣльное его содержаніе, распадаясь на безчисленные обломки, присутствовало въ каждой отдѣльной вещи только частью своей полноты. Безконечную субстанцію всѣхъ вещей мы можемъ въ данномъ случаѣ

уподобить недѣлимому существу нашей души, а конечныя вещи—отдѣльнымъ формамъ нашей духовной дѣятельности. Какъ наша душа не исчерпывается всецѣло въ представленіи или въ какой либо другой отдѣльной формѣ своего обнаруженія, но, во всей полнотѣ присущая и причастная всѣмъ, находитъ себѣ въ каждой изъ нихъ только односторонее и частичное выраженіе, и за всякимъ дѣйствіемъ, развиваемымъ ею въ каждый моментъ, остается всюду неразкрытою и тайною гораздо болѣе богатая и многообъемлющая ея способность, такъ же точно проявляется и безконечная субстанція въ отдѣльныхъ вещахъ [1]). Все конечное, такимъ образомъ, въ основѣ своей дѣйствуетъ собственно тѣмъ, что таится въ немъ лучшаго, именно существенною мощью безконечнаго [2]). Итакъ, безконечная субстанція служитъ одновременно и причиною реальности и основою содержанія вещей, какъ своихъ состояній. Въ частности, и душа человѣческая происходитъ не изъ тѣла и не изъ небытія, но изъ той же субстанціи безконечнаго, которая служитъ источникомъ всей дѣйствительности [3]). Такъ безконечное проявляетъ себя и въ отдѣльныхъ существахъ, и въ многообразіи всей міровой жизни. Потокъ внутренняго дѣйствія его протекаетъ отъ одной фазы къ другой, и если прибѣгнуть къ сравненію, то можно это проявленіе безконечнаго въ мірѣ сравнить съ одновременными голосами полифонической музыки, которые безпространственно существуютъ другъ внѣ друга, различаясь только своею высотою и своимъ звукомъ, и изъ которыхъ то одинъ, то другой, то возвышаясь, то понижаясь, вынуждаетъ и всѣ другіе къ гармоническому соотвѣтствію,—къ ряду движеній, изъ каковыхъ возникаетъ единство одной завершенной въ себѣ и послѣдовательной мелодіи [4]).

Таково отношеніе Бога къ міру по метафизикѣ Лотце, но такъ какъ абсолютная субстанція метафизики отожествляется у нашего философа съ личнымъ Богомъ религіи,

---

[1]) M. I, 430—32. [2]) M. I, 433. [3]) M. I, 441. 2 Mt. 489; Ps. 166.
[4]) 2 Mt. 161.

то естественно, что представленіе Лотце объ отношеніи Бога къ міру не можетъ быть уравнено съ обычнымъ пантеистическимъ взглядомъ на этотъ предметъ. По ученію Лотце отношеніе Бога къ міру проявляется въ трехъ формахъ: твореніе, сохраненіе и управленіе.

§ 14.

Твореніе.

Подъ твореніемъ слѣдуетъ разумѣть произведеніе того общаго міропорядка, въ которомъ различныя существа послѣдовательно появляются другъ за другомъ. Творчество не можетъ быть предметомъ изслѣдованія въ томъ смыслѣ, чтобы доискиваться процесса, какъ оно состоялось. Мы должны спрашивать только о томъ, въ какое *постоянное отношеніе* къ міру вступаетъ Богъ тѣмъ, что его творитъ [1]).

Изъ теорій, выясняющихъ происхожденіе міра, ученіе объ *эманаціи* міра изъ Бога не даетъ никакого отвѣта на то, въ какомъ отношеніи былъ и въ какое отношеніе сталъ къ Богу міръ, который долженъ былъ уже существовать въ Богѣ прежде, чѣмъ онъ изъ Него произошелъ путемъ эманаціи. Къ этой теоріи примыкаютъ другія ученія, трактующія о какомъ-то предмірномъ *развитіи божественной природы*, послѣднею ступенью котораго является необходимость объективироваться въ мірѣ, и переносящія на природу божественную собственно то діалектическое развитіе, которое совершается въ сферѣ субъективной мысли, стремящейся постигнуть эту природу [2]).

Другая группа взглядовъ утверждаетъ, что міръ существуетъ по *волѣ Бога* и не могъ бы быть, если бы Богъ не восхотѣлъ. Но такъ какъ эту волю мы не можемъ представлять совершенно безсодержательною, такъ какъ мы должны въ ней всегда предполагать мотивъ, по которому Богъ не только желаетъ, но желаетъ именно того, въ чемъ проявилась Его воля, то естественно возникаютъ теоріи, вродѣ

[1]) г. 57—8; М. III, 592. [2]) г. 58—9.

Лейбницевой, по которой изъ безчисленныхъ міровъ, предносящихся мысли божественной, божественный разумъ признаетъ возможными только нѣкоторые, а божественная воля призываетъ изъ этихъ послѣднихъ къ бытію только тотъ, который наиболѣе совершененъ. Въ этой теоріи, по Лотце, вызываютъ недоумѣніе два пункта. Во-первыхъ, достаточна ли сама по себѣ одна воля Божія, чтобы возникъ міръ, или же долженъ быть еще особый актъ творенія?

Если о дѣйствительномъ твореніи,—отвѣчаетъ Лотце на этотъ вопросъ,—можно говорить только тамъ, гдѣ имѣетъ мѣсто усиліе и трудъ, то подобное представленіе къ божественной волѣ не примѣнимо: она самодостаточна для творенія, причемъ послѣднее представляетъ собою не чуждый результатъ, только присоединяющійся къ волѣ Божіей, вродѣ, напр., послѣдствій, возникшихъ внѣ насъ отъ камня, брошеннаго нашей рукой, но именно произведеніе этой дѣятельной воли: иначе говоря, божественная воля не вырабатываетъ результатъ, но прямо *есть* этотъ результатъ [1]).

Второй вопросъ, вызывающій недоумѣніе, таковъ: въ чемъ состоитъ то „допущеніе къ существованію“, которое опредѣляетъ воля Божія? Отвѣтъ на него, по Лотце, долженъ быть: ни въ чемъ иномъ, какъ въ самой же волѣ Божіей. Мы не можемъ предполагать въ Богѣ такой постепенности при твореніи, что сначала явилось только проблематическое представленіе о нѣкоторомъ мірѣ, потомъ одобреніе его волею и наконецъ актъ осуществленія, о которомъ нельзя даже сказать, въ чемъ онъ могъ бы состоять. Представленіе міра и его одобреніе должны совпасть для насъ въ одинъ недѣлимый актъ; а такъ какъ для Бога не существуетъ особыхъ дополнительныхъ условій, при которыхъ *Его* воля (подобно человѣческой) дѣлается *дѣйствительностью*, то эта внутренняя дѣятельность тотчасъ же становится самымъ *твореніемъ* міра, а не *подготовкою* къ таковому [2]). Мысль Лейбница о выборѣ между возможными мірами и осуществленіи изъ нихъ совершеннѣйшаго Лотце

[1]) г. 60—62; М. III, 593—6. [2]) г. 62.

находитъ недопустимою. Если бы предъ мыслью Божіею предносилось множество равно возможныхъ міровъ, то всѣмъ имъ должна бы принадлежать и дѣйствительность; но разъ не всѣ изъ нихъ получили осуществленіе, а только одинъ, то ясно, что оставшееся неосуществленнымъ,—если вообще можно говорить объ этомъ человѣческимъ языкомъ,—съ самаго начала стояло предъ вѣдѣніемъ Божіимъ явнымъ въ своей недостаточности для того, чтобы служить основою прочнаго міропорядка, и въ своей несоединимости съ тѣмъ, чему воля Божія опредѣлила быть содержаніемъ творенія [1]). Равнымъ образомъ, нельзя думать, будто бы предъ вѣдѣніемъ Божіимъ образы различныхъ міровъ стояли какъ *сами по себѣ* возможные или невозможные. Это—также человѣческій образъ представленія. Для Бога не было вѣдь ни дѣйствительности, *среди* которой Ему приходилось бы осуществлять свое твореніе, сначала только возможное, ни законовъ, которые опредѣляли бы предъ нимъ возможное и невозможное въ *себѣ самомъ* [2]). Наконецъ, „однообразную и неизмѣнную волю Божію нужно мыслить связанною во едино съ божественною мыслью о мірѣ и на ней вѣчно покоющеюся, такъ что въ Богѣ не имѣетъ мѣста ни безвольный разумъ, ни безразумная воля“ [3]).

Что касается того, мыслить ли міръ существующимъ *внѣ* Бога или *въ* Богѣ, то, по Лотце, здѣсь нужно выяснить какое преимущество или какой ущербъ для міра или для понятія о Богѣ можетъ быть отъ того или другого. Самъ онъ, какъ мы видѣли [4]) стоитъ за существованіе міра *въ* Богѣ, но вмѣстѣ съ тѣмъ признаетъ, что міръ не просто „*состояніе* Бога“ вродѣ того, какъ мы различаемъ *состоянія отдѣльныхъ существъ* отъ самыхъ этихъ *существъ*; напротивъ, Онъ или существа въ Немъ должны представлять собою вмѣстѣ съ тѣмъ и „нѣчто для себя“. Практическій же смыслъ цѣнности этого „бытія-для-себя“ можетъ быть только въ томъ, что каждое существо, образующее центръ своихъ

[1]) М. III, 596—8. [2]) М. III, 598—9. [3]) М. III, 599—600.
[4]) Выше, стр. 440, 445—8.

собственныхъ „состояній“, сознающее себя само, услаждающееся своимъ существованіемъ, какъ *собственно ему принадлежащимъ*, и проявляющее волю, признаваемую имъ за *свою собственную*, именно *чрезъ это*, т. е. благодаря этому роду своего существованія, представляетъ собою нѣчто самостоятельное, существующее для себя, а не „простое состояніе другого“, пусть и божественнаго существа. Но разъ это существо существуетъ такъ именно, то оно будетъ имѣть одинаково таковую „самостоятельность“, считать ли его находящимся *въ* Богѣ или же *внѣ* Бога. Равнымъ образомъ, и личное существо Бога всегда въ одинаковой мѣрѣ будетъ различаться отъ „самостоятельнаго“ въ такомъ смыслѣ міра, какъ въ томъ случаѣ, если этотъ міръ мыслить *внѣ* Его, такъ и въ томъ, если считать его за „*имманентный* продуктъ“ божественной дѣятельности [1]).

§ 15.

Сохраненіе міра.

По вопросу о сохраненіи міра вызываетъ недоумѣніе, главнымъ образомъ, слѣдующій пунктъ: оставилъ ли Богъ себѣ право *измѣнять* разъ установленный порядокъ міротеченія *новымъ вмѣшательствомъ* въ него, или же Онъ отказался отъ этого и предоставилъ развитіе всѣхъ событій только постоянной закономѣрности природы [2])?

Если бы міръ состоялъ изъ элементовъ только несвободныхъ, всецѣло подчиненныхъ теченію природы, говоритъ Лотце, то никто и не сталъ бы думать объ особомъ божественномъ вмѣшательствѣ, съ цѣлью дать надлежащее направленіе этому теченію. Но исторія жизни духовныхъ существъ, поскольку она включаетъ въ себя возможность *свободныхъ начинаній*, такъ какъ эти существа обладаютъ свободою, можетъ стать въ противорѣчіе съ цѣлями міра, каковое не можетъ быть устранено простою закономѣрностью природы, а требуетъ особенныхъ воздѣйствій Божества [3]).

[1]) г. 62—3; М. III, 534—5, 584. [2]) г. 63—4. [3]) г. 64—5.

Всѣ эти божественныя вмѣшательства обнимаются однимъ понятіемъ—*чуда*. Понятіе это часто опредѣляется неправильно. Такъ, считаютъ чудо только за полное нарушеніе общихъ естественныхъ законовъ. Между тѣмъ, во первыхъ, понятіе чуда никогда не означаетъ простого прекращенія естественнаго законопорядка, но всегда содержитъ, вмѣстѣ въ тѣмъ, мысль о *божественной* или отъ Бога исходящей дѣятельности, какъ положительномъ условіи, которое именно приводитъ къ тому отрицанію естественнаго порядка. А во вторыхъ, чудодѣйственная сила не направляется непосредственно противъ закона, чтобы уничтожить его дѣйствіе: она можетъ измѣнять собственно только *природу реальныхъ элементовъ*, внутреннія состоянія вещей; но это измѣненіе ихъ природы можетъ вести только или къ тому, что они будутъ повиноваться *другимъ* эмпирическимъ законамъ, или же къ тому, что они, хотя и остаются подчиненными *тѣмъ же самымъ законамъ*, однако, слѣдуя имъ, производятъ *другія дѣйствія*, чѣмъ раньше: все это опредѣляется смысломъ міра. Наконецъ, никогда въ чудѣ не бываетъ *общаго* уничтоженія естественныхъ законовъ. Напротивъ, эти законы перестаютъ быть регулирующимъ началомъ только для *небольшого комплекса* вещей и дѣйствій, притомъ только на *извѣстный моментъ*, и продолжаютъ дѣйствовать во всемъ остальномъ мірѣ, окружающемъ этотъ комплексъ. Полное и общее упраздненіе естественнаго закона привело бы въ разстройство всю совокупность остального міра [1]).

Это доказательство возможности чудесъ ничего не рѣшаетъ касательно того, бывали ли они въ дѣйствительности и возможны-ли теперь. Послѣдователенъ только совершенно безрелигіозный взглядъ, который вообще ничего не хочетъ знать о Богѣ и о его постоянномъ отношеніи къ міру. Но кто все это признаетъ и притомъ, хотя вѣритъ въ чудеса, связанныя съ установленіемъ религіи, но отрицаетъ чудо въ настоящемъ, опираясь на доводы нашего теперешняго міропознанія, тотъ не можетъ привести научнаго основанія для

[1]) г. 65—6; М. II, 53—4.

такого своего отрицанія. Чтобы знать, въ какихъ случаяхъ мы должны допустить чудо и въ какихъ нѣтъ, мы должны бы знать весь планъ, который осуществляетъ Богъ въ мірѣ, равно какъ силу тѣхъ препятствій, которыя возникаютъ для его выполненія со стороны свободныхъ поступковъ людей и ихъ послѣдствій,—что, конечно, для науки недостижимо.

Внѣшнее теченіе природы опытъ показываетъ намъ столь непрерывно связаннымъ общими законами, что предположеніе чуда, которое прямо измѣняло бы эту связь, дѣйствительно имѣетъ для себя въ данныхъ этого опыта очень мало опоры. Для религіознаго же міропониманія, напротивъ, весьма существенно разсматривать міротеченіе не какъ простое слѣдствіе совершенно детерминированныхъ событій, но по крайней мѣрѣ въ *духовной* жизни утвердить дѣйствительность *свободы*, которая теченію событій можетъ дать непредвидѣнное направленіе и позволяетъ духовному міру вмѣстѣ съ Богомъ пережить нѣчто такое, что не принадлежало изначала къ неизбѣжному будущему состоянію міра [1]). Вопросъ о чудѣ, такимъ образомъ, связывается съ вопросомъ о свободѣ.

Свобода конечныхъ существъ вводитъ новыя начала явленій въ ходъ міровой жизни, которыя, разъ возникнувъ, продолжаютъ дѣйствовать по общимъ законамъ міра, хотя сами и не имѣютъ въ предшествующемъ вынудительной причины своего появленія. Но здѣсь возникаетъ вопросъ: какъ согласить это предположеніе съ безусловностью и совершенствомъ, а равно и со всевѣдѣніемъ Божіимъ? Узнавать путемъ умозаключеній будущее, которое имѣетъ свою основу въ настоящемъ, это, доступное въ ограниченной мѣрѣ и намъ, предвѣдѣніе Богу свойственно въ безпредѣльной степени. Но что такое значитъ, что Богъ также предвидитъ и свободное въ будущемъ,—не какъ то, что должно произойти, но какъ то, что произойдетъ? Какъ это свободное будущее, т. е. теперь не существующее, можетъ составлять предметъ познанія, разъ оно, какъ

[1]) г. 66—8.

свободное, не можетъ имѣть своей основы въ настоящемъ? Примирить свободную инициативу конечныхъ существъ съ Божіимъ предвѣдѣніемъ Лотце считаетъ возможнымъ лишь при кантовскомъ допущеніи, что время—только форма созерцанія, въ которой міръ намъ *является*, но въ которой онъ не *существуетъ въ дѣйствительности* [1]), о чемъ уже была рѣчь при разсужденіи о вѣчности Божества. Для Бога нѣтъ того условія, которое приковываетъ насъ въ міровомъ цѣломъ къ одному опредѣленному пункту и все, что есть и происходитъ внѣ насъ, заставляетъ относить, какъ прошедшее и будущее, къ области нами непосредственно переживаемаго, какъ къ настоящему: будучи не членомъ этого цѣлаго, но его всеобъемлющею сущностью, Онъ равно близокъ къ каждой части этой дѣйствительности, и хотя Его всепроникающему вѣдѣнію открыты тѣ внутреннія отношенія, чрезъ которыя цѣлое расчленяется на моменты временной послѣдовательности, однако для Него ни одинъ изъ ея пунктовъ не имѣетъ исключительно специфической цѣнности настоящаго: таковую для Бога имѣетъ все безконечное цѣлое. Въ этой вотъ внѣвременной дѣйствительности и находятъ свое мѣсто свободныя дѣянія, именно не какъ не существующія или будущія, но какъ сущія. Итакъ, всевѣдѣніе не предвидитъ свободнаго, какъ чего-то такого, что будетъ, но замѣчаетъ его какъ дѣйствительное, которое лишь во временномъ *явленіи* имѣетъ свое мѣсто въ опредѣленномъ пунктѣ будущности [2]).

При допущеніи чуда и свободы, не представляется невозможнымъ предположить то чудесное воздѣйствіе Божіе на внутреннее существо духовъ, которое, какъ, напр., вдохновеніе, усиленіе уже существующей воли и т. п., служитъ духу средствомъ къ такому выполненію его дѣлъ и къ такому противодѣйствію внѣшнему міру, каковыя безъ этой поддержки были бы не возможны. На этихъ мысляхъ покоится представленіе о дѣйствительности и *молитвы*, которую отнюдь не требуется сводить на простую сосредоточенность, самоутѣшеніе и самоподкрѣпленіе сердца. „Единство“ и „послѣдовательность“ природы Бога состоитъ не въ „неизмѣнности“, приличествующей только *совершенно мертвой матеріи*, и потому не нарушается, если ей со стороны *конечнаго* духа дается поводъ къ такому проявленію всегда себѣ равныхъ божественныхъ свойствъ, какого безъ этого повода не могло бы воспослѣдовать [1]).

[1]) М. III, 601—2. [2]) М. III, 606.

§ 16.

О міроуправленіи.

Подъ этимъ словомъ Лотце разумѣетъ всю ту устрояющую дѣятельность, которою премудрость Божія устанавливаетъ *содержаніе* міра, его внутренній распорядокъ, его цѣль и его движеніе къ цѣли.

Для *религіознаго* пониманія не можетъ быть никакого сомнѣнія въ томъ, что Богъ, творя міръ, *имѣлъ извѣстную цѣль*, и, слѣдовательно, понятіе высшей міровой цѣли здѣсь не нуждается въ особомъ оправданіи [2]). Цѣль эта состоитъ въ блаженствѣ созданныхъ духовъ [3]).

Понятіе *высшаго блаженства*, какъ и понятіе всякаго вообще удовольствія, ничего не обозначаетъ собою, если не мыслить вмѣстѣ съ нимъ опредѣленныхъ отношеній, образующихъ объектъ, въ наслажденіи которымъ состоитъ удовольствіе. Отсюда мы выводимъ, что Богъ естественно могъ сотворить не отъ начала готовое блаженство, а только міръ разнообразныхъ отношеній, которыя уже дѣйствуя на міръ духовъ, могутъ дать послѣднему разнообразнѣйшіе случаи наслажденія. Исходя изъ такихъ религіозныхъ побужденій, мы должны, далѣе, заключить, что ничто въ мірѣ не представляетъ собою простого безразличнаго факта и не лишено отношенія къ этой высшей цѣли блаженства. Но этихъ мыслей, которыя твердо могутъ стоять для вѣрующаго сердца, мы совершенно не въ состояніи научно доказать или развить далѣе [4]). Отстраняя отъ себя, въ виду сказан-

[1]) г. 68. [2]) г. 69. [3]) KS III, 539. [4]) г. 69—70.

наго, религіозное изъясненіе природы, мы, по Лотце, могли бы только заняться исторіей духовной жизни.

Общіе взгляды на смыслъ божественнаго міроуправленія можно раздѣлить на два класса. Первый смотритъ на міровую исторію, какъ на нѣкоторый происходящій въ Богѣ *естественный процессъ*, который является необходимымъ для самаго Бога, но не имѣетъ въ виду произвести какое-либо благо для сотворенныхъ элементовъ, предоставляя, напротивъ, этимъ конечнымъ элементамъ въ непрерывной послѣдовательности то возникать, то исчезать. Сюда должно отнести прежде всего разнообразныя пантеистическія ученія, раскрываемое которыми понятіе о существѣ высшаго начала менѣе всего достойно этого начала и менѣе всего пригодно для религіи.—Болѣе интереса возбуждаютъ тѣ относящіеся къ этой же категоріи взгляды, по которымъ признается опредѣленный, для природы Бога *необходимый ходъ развитія*, сводящійся къ тому, чтобы осуществить въ мірѣ опредѣленное число идей, притомъ въ правильной послѣдовательности. Но всякой идеѣ можно приписать двоякій родъ дѣйствительности: во первыхъ, она существуетъ какъ *мысль мыслящихъ субъектовъ*, какъ предметъ ихъ сознанія и объектъ наслажденія, т. е. людей или самого Бога. Но чтобы *такъ именно* существовали въ человѣчествѣ историческія идеи, этого никто не будетъ утверждать. Только небольшая часть людей вообще доходитъ до историческаго знанія о прошедшемъ, и, слѣдовательно, въ ихъ только головахъ послѣдовательность историческихъ идей и, значитъ, цѣль самой исторіи будетъ выполнена; но, къ сожалѣнію, и они не единомысленны между собою. Если же исторія представляетъ собою развитіе идеи, доступное вѣдѣнію только Бога, то какой же смыслъ ея для людей, для ихъ мыслей, чувствъ и стремленій? Развитіе въ такомъ случаѣ представляло бы цѣль, а вся жизнь людей—средство, чтобы доставить абсолютному зрѣлище этого развитія. Подобное предположеніе слишкомъ безотрадно для человѣчества. Во вторыхъ, идея, не будучи мыслима никѣмъ, однако можетъ быть осуществлена какъ *законъ*, который господствуетъ надъ общимъ распорядкомъ

человѣческихъ событій въ опредѣленный періодъ и послѣдствія котораго, вмѣстѣ съ тѣмъ, переживаются людьми, даже если бы они и не въ состояніи были выразить содержаніе этого самаго закона въ извѣстномъ понятіи. Но въ этомъ случаѣ опять пришлось бы выяснять, какую *цѣнность* имѣетъ такой законъ для самихъ людей. Не можетъ же онъ быть опять самъ по себѣ цѣлью, какъ хочетъ разбираемый взглядъ. Не можетъ же онъ имѣть въ виду только одно внѣшнее развитіе фактовъ, безъ отношенія къ тому, что одно только и имѣетъ цѣну въ мірѣ, т. е. къ блаженству, любви, ненависти и т. д. или къ тому, въ чемъ состоитъ истинная жизнь [1]). Есть еще взглядъ на исторію какъ на поэму, созданную творческой фантазіей Божества, но онъ полонъ неясностей [2]).

Другая группа взглядовъ стремится показать, что исторія направляется въ ходѣ своемъ къ *лучшему для человѣчества*. Здѣсь исходятъ изъ положенія: „человѣчество“ предназначено путемъ *развитія сдѣлаться* тѣмъ, чѣмъ оно *должно быть* по своей идеѣ. Понятно, что для отдѣльнаго духа изъ такой исторіи развитія и изъ оставшихся отъ нея воспоминаній, дѣйствительно возникаетъ цѣнное эстетическое благо наслажденія жизнью, которое могло бы отсутствовать, если бы онъ съ самаго начала находился въ совершенномъ состояніи [3]). Но если благо развитія можетъ имѣть мѣсто въ сферѣ жизни отдѣльнаго человѣка, то нельзя того же сказать о всемъ человѣчествѣ. Вѣдь та внутренняя работа развитія, которой связное воспоминаніе и составляетъ нравственное услажденіе жизнью, развѣ можетъ однимъ выполняться для другого, т. е. однимъ поколѣніемъ за другое? Или развѣ намъ исторія показываетъ такую непрерывность связи, чтобы всѣ души позднѣйшихъ временъ повторяли, по крайней мѣрѣ, хотя бы общіе очерки той борьбы развитія, какую выдержали ихъ предки [4]). Въ этомъ смыслѣ человѣчества, какъ единаго, нѣтъ, т. е. какъ субъекта, который существо-

[1]) M. III, 38—45; r. 70—72. [2]) M. III, 45—7. [3]) r. 72—3.
[4]) M. III, 26—7; ср. 28—31.

валъ бы самъ для себя, способенъ былъ бы испытывать нѣчто и развиваться: есть только различныя поколѣнія, которыя находятся на различныхъ ступеняхъ развитія, не говоря уже о множествѣ людей, которые вообще не принимаютъ участія въ историческомъ развитіи [1]). И какъ бы ни былъ великъ прогрессъ человѣчества, всегда ничтожно въ послѣднемъ сознаніе своего собственнаго движенія во всѣ времена, мѣста, занимаемаго имъ на пути этого движенія, а также начала, направленія и цѣли такового [2]).

Тѣ же самыя сомнѣнія возбуждаетъ теорія, которая находитъ въ исторіи „божественное воспитаніе человѣчества". Воспитаніе понятно для насъ, когда рѣчь идетъ объ особи, когда одинъ и тотъ же человѣкъ становится лучше, терпитъ вредъ отъ своихъ прегрѣшеній, наслаждается плодами своего раскаянія, и если онъ пожертвовалъ какимъ-нибудь изъ своихъ прежнихъ благъ прогрессу образованія, то все же сохраняетъ его по крайней мѣрѣ, какъ пережитое имъ самимъ счастье, въ своемъ воспоминаніи. Совсѣмъ уже не такъ ясна мысль о воспитаніи въ примѣненіи къ человѣчеству, когда это воспитаніе мыслится подѣленнымъ на цѣлый рядъ человѣческихъ поколѣній, причемъ позднѣйшія наслаждаются плодами, выросшими изъ невознагражденныхъ трудовъ, а часто и изъ бѣдствій, предшественниковъ. Да и что означало бы воспитаніе, которое не дѣлаетъ того, чего мы ожидаемъ отъ всякаго воспитанія, т. е. не старается въ одномъ и томъ же питомцѣ замѣстить несовершенное совершеннымъ, но просто бросаетъ невоспитаннаго, съ тѣмъ чтобы возростающіе плоды образованія производить въ другомъ, но и послѣдняго также не довести до конца [3])? И почему, наконецъ, нужно такое воспитаніе и для какой цѣли? Почему намъ дано такое предназначеніе, которое достигается только на долгомъ пути историческаго развитія? Если скажутъ, что медленный ходъ постепеннаго усовершенствованія является единственно возможнымъ для человѣка и по его природѣ и по особенностямъ внѣшнихъ

[1]) г. 73. [2]) М. III, 29—31. [3]) М. III, 22-3; г. 74.

условій его жизни, то вѣдь и міръ, и люди и жизненныя условія созданы тою же божественною Силою, которая ведетъ воспитаніе, и въ ея рукѣ, слѣдовательно, сотворить ихъ такъ, какъ она хотѣла [1]).

При всемъ томъ, если научныя соображенія не могутъ обосновать для насъ прогресса въ человѣческой исторіи, то за признаніе такового сильно говоритъ наше нравственное чувство, которое предостерегаетъ насъ не отступаться отъ того, что для насъ въ данномъ случаѣ непонятно, и призываетъ въ земномъ прогрессѣ исторіи цѣнить дѣйствительное благо [2]). Вся наша жажда въ пестрой путаницѣ исторіи найти руководящую нить происходитъ изъ безкорыстнаго желанія имѣть право признать въ дѣйствительности, въ строеніи и теченіи міра полноцѣнный и святой порядокъ. Вотъ почему, если мы требуемъ счастья для себя въ этомъ прогрессѣ, то требуемъ не ради себя, но потому, что смыслъ міра превратился бы въ безсмыслицу, при мысли, что безконечная работа преходящихъ поколѣній идетъ во благо только тѣмъ, которыя за ними слѣдуютъ, для нихъ же самихъ теряется безвозвратно [3]). Съ другой стороны, чаяніе, что мы не погибнемъ для будущаго, что жившіе раньше насъ, хотя и разстались съ этою земною, однако не со всякою еще дѣйствительностью, и что прогрессъ исторіи, какимъ бы таинственнымъ образомъ это ни происходило, совершается и для нихъ, эта вѣра только и позволяетъ намъ говорить о человѣчествѣ и его исторіи, какъ это мы дѣлаемъ. Вѣдь человѣчество состоитъ въ томъ реальномъ и живомъ общеніи, которымъ временно разрозненное множество духовъ объединяется въ цѣлое существъ, живущихъ другъ для друга, гдѣ каждому, какъ будто бы всѣ они были изочтены заранѣе, предуказано и обезпечено свое мѣсто. И исторія не можетъ быть узкою свѣтовою полосою дѣйствительности, движущеюся между двумя безднами полнаго небытія—будущимъ и прошедшимъ и безпрерывно погружающею послѣ себя въ ничто все, что изъ ничего же предъ собою извлекаетъ: должно же быть въ

[1]) М. III, 25-6. [2]) М. III, 49. [3]) М. III, 50.

концѣ концовъ нѣчто устойчивое, что уплотняетъ потокъ возникновенія и изчезновенія въ вѣчно настоящее. Мы твердо держимся этой вѣры и не находимъ, чтобы ее можно было замѣнить другими теоріями, вышеуказанными: напротивъ, только благодаря ей, эти теоріи можно освободить отъ внутреннихъ противорѣчій, въ какія онѣ запутались. Никакое воспитаніе человѣчества немыслимо безъ того, чтобы окончательный результатъ его не сдѣлался общимъ достояніемъ тѣхъ, кто остановился на разныхъ ступеняхъ этого земного поприща, и никакое развитіе идеи не имѣетъ смысла, если, наконецъ, не станетъ для всѣхъ носителей этого развитія явнымъ то, что они вытерпѣли прежде безсознательно какъ таковые носители. Словомъ, кто въ исторіи ищетъ разумнаго плана, тотъ неизбѣжно будетъ подвигнутъ къ такой вѣрѣ [1]).

Но вѣра эта носитъ собственно религіозный характеръ: она представляетъ собою такое дополненіе къ ранѣе разсмотрѣннымъ взглядамъ, которое диктуется религіознымъ сердцемъ. Эта вѣра выражаетъ вѣдь ту мысль, что этою *временною исторіею* дѣло не заканчивается, но долженъ быть такой порядокъ вещей, по которому прошедшія поколѣнія не просто исчезаютъ, но продолжаютъ свое существованіе и принимаютъ участіе въ плодахъ послѣдующаго развитія. Но въ такомъ случаѣ на земную исторію нужно смотрѣть какъ на время упражненія, въ теченіе котораго свободно дѣйствующіе духи подготовляются къ полному разумѣнію тѣхъ благъ и наслажденію ими, которыя они постепенно накопляли здѣсь своею научною, эстетическою и нравственною дѣятельностью [2]).

§ 17.

Проблема зла.

Лотце рѣшительно заявляетъ, что ни одно изъ существующихъ въ наукѣ рѣшеній этого вопроса нельзя признать удовлетворительнымъ: „спасительной мысли здѣсь никто не нашелъ, да и я ея также не знаю“ [3]).

[1]) М. III, 51-3. [2]) г. 74; М. III, 48. [3]) М. III, 610.

Указаніе на гармонію, красоту и счастіе міра въ цѣломъ, хотя и можетъ утѣшить насъ касательно его недостатковъ и зла въ частностяхъ, однако не даетъ никакого рѣшенія проблемы. Вопросъ все же остается: почему это благо въ *цѣломъ* не можетъ быть реализовано *безъ* добавленія зла въ *отдѣльныхъ* случаяхъ зла физическаго или моральнаго?

Первый опытъ отвѣтить на этотъ вопросъ представляетъ собою взглядъ, по которому *физическое зло* разсматривается какъ средство Божескаго *воспитанія*. Но этотъ взглядъ забываетъ міръ животныхъ, гдѣ не только есть безчисленныя и не служащія цѣли воспитанія страданія, гдѣ наблюдается не только безчисленные примѣры случайнаго зла, но гдѣ оно представляетъ собою прямо систему жестокихъ инстинктовъ, въ силу которыхъ одни животныя причиняютъ страданія другимъ и которыхъ польза и необходимость намъ по крайней мѣрѣ неизвѣстны. Даже ограничиваясь и человѣкомъ, эта теорія уже должна предположить наличность злой и грѣховной склонности, т. е. *моральнаго зла*, чтобы сдѣлать понятною необходимость зла „воспитывающаго“: безъ этого предположенія воспитаніе вѣдь могло бы идти путемъ простого воздѣйствія новыхъ воспріятій и опытовъ на продукты предшествующихъ, не нуждаясь въ вспомогательномъ средствѣ зла [1]). Наконецъ, при этомъ, остается непонятною и гибель столь многаго въ духовной жизни, да и всемогущество Божіе ограничивается: вѣдь всякое воспитаніе употребляетъ зло только тамъ, гдѣ безъ него нельзя обойтись [2]).

Другой взглядъ разсматриваетъ физическое зло какъ *метафизическую необходимость*, т. е., за одно съ Лейбницемъ, объясняетъ зло тѣми границами, которыя налагаются необходимостью вѣчныхъ истинъ на свободную творческую дѣятельность Бога. Взглядъ совершенно неосновательный. Никто вообще не попытался выяснить, какъ изъ этихъ истинъ долженъ произойти столь плачевный результатъ. Но,

[1]) г. 75—6. [2]) М. III, 610.

насколько мы можемъ анализировать относящіеся сюда факты, мы, напротивъ, приходимъ къ убѣжденію, что только опредѣленные пункты примѣненія этихъ законовъ, т. е. конкретная природа и свойства существъ, имъ подчиненныхъ, способствуютъ возникновенію для этихъ существъ зла. Но эта природа и свойства принадлежатъ не къ тому, что для Бога считается мысленно необходимымъ, но къ тому, что можетъ быть и такъ и иначе и что существуетъ такимъ, каково оно есть, только по волѣ Бога.

Такимъ образомъ, и этотъ взглядъ не дѣлаетъ происхожденіе зла независимымъ отъ воли Божіей [1]).

Третій взглядъ дѣлаетъ *самъ міръ* отвѣтственнымъ за существующее въ немъ зло, возникло ли послѣднее чрезъ *отпаденіе* его отъ Бога или же чрезъ *грѣхъ*. Но, прежде всего, нѣтъ никакихъ фактовъ опыта, которые могли бы подтвердить этотъ взглядъ. Затѣмъ, остается совершенно темнымъ, въ чемъ состояло такъ называемое „отпаденіе“ и какъ міръ могъ, какъ цѣлое, образовать собою субъектъ, совершившій это отпаденіе. Понятнѣе, конечно, другое выраженіе этого взгляда, по которому, не міръ вообще, но спеціально міръ духовъ признается тѣмъ субъектомъ, вслѣдствіе уклоненія воли котораго отъ воли Божіей или вслѣдствіе „грѣха“ совершилось то отпаденіе. Но при этомъ, по Лотце, нѣтъ основаній, во первыхъ, измѣненіе въ строѣ природы ставить въ такую зависимость отъ неморальныхъ состояній духовъ, чтобы безчисленные факты случайнаго зла, встрѣчающіеся безъ спеціальной нашей вины, съ тѣхъ именно поръ и стали возможны въ ходѣ природы, во вторыхъ, считать виновнымъ въ отпаденіи все человѣчество и, въ третьихъ, допускать распространеніе зла отъ первыхъ виновныхъ на всѣ послѣдующія поколѣнія: это не согласуется съ справедливостью и благостью Бога, къ защитѣ которыхъ, однако, направлены всѣ эти попытки рѣшенія проблемы [2]).

Въ результатѣ мы не знаемъ никакого научнаго средства, чтобы безъ противорѣчія соединить существованіе физическаго зла въ мірѣ съ міроуправленіемъ, имѣющимъ цѣлью осуществленіе благъ [1]).

[1]) г. 76. M. III, 610—11. [2]) г. 77—8.

Не имѣемъ мы никакого яснаго познанія объ основѣ и *моральнаго зла*. Говорятъ: міропорядокъ, имѣющій реализовать „высшее благо“, долженъ бы находить таковое не въ простомъ нашемъ наслажденіи, но только въ сознаніи того, что возникновеніе благъ можетъ быть вмѣнено намъ въ заслугу, какъ дѣятельнымъ виновникамъ, которые могли бы сдѣлать также и противоположное. На этомъ основаніи духамъ необходимо приписать свободу воли, и разъ она есть, то возможность зла уже этимъ не отвращается. На это нужно сказать, что мы не всегда бываемъ по данному пункту согласны сами съ собою: съ одной стороны, мы цѣнимъ добродѣтель, достигаемую путемъ борьбы съ влеченіями къ злу, а съ другой, еще болѣе чтимъ святость Бога и Его чистоту, совершенно чуждую зла и не знающую, поэтому, свободы выбора между противоположными рѣшеніями, но производящую благо и прекрасное какъ бы съ естественною необходимостью. Отсюда мысль, что высшее благо существуетъ не безъ возможности зла или свѣтъ не безъ своей противоположности—тьмы, не представляетъ доказаннаго положенія. Затѣмъ, и свобода воли не есть непосредственно данный фактъ, пусть даже опытъ не можетъ опровергнуть ея существованія: если и всѣ теоретическія трудности противъ возможности допущенія ея будутъ устранены, то все же она остается только возможностью, а для дѣйствительности ея нужно искать другихъ основаній [2]).

Итакъ, научнаго рѣшенія проблемы зла мы не знаемъ. И потому мы должны находить совершенно послѣдовательнымъ стремленіе религіозной вѣры искать рѣшеніе это въ потусторонней жизни, которая предназначена быть не только продолженіемъ, но и дальнѣйшимъ развитіемъ и прояснѣніемъ настоящей. Эта вѣра въ безсмертіе имѣетъ свой прочный фундаментъ въ религіозной потребности. Съ философской точки зрѣнія, какъ уже выяснялось [3]), каждое су-

[1]) г. 78. [2]) г. 78—80. [3]) Выше, стр. 98—101.

щество, разсматриваемое только какъ твореніе Божіе, не имѣетъ само по себѣ отъ начала права на вѣчное индивидуальное продолженіе: оно можетъ лишь постольку сохраняться Богомъ, поскольку его существованіе имѣетъ полноцѣнное значеніе для всего мірового плана, и должно уничтожиться, разъ оно не имѣетъ такого значенія. Но религіозный взглядъ судитъ объ этомъ большею частью иначе. Онъ столь высоко ставитъ личность, которая надѣлена разумомъ и свободою, что, хотя и не считаетъ ее по природѣ не преходящею, однако признаетъ невозможнымъ и то, чтобы Богъ разъ созданное могъ снова уничтожить. Съ этою мыслью, которую мы не можемъ ни доказать, ни опровергнуть, связывается потомъ другая, что Божіе міроуправленіе, давая благамъ проявиться все въ большемъ великолѣпіи и исправляя зло, тѣмъ не менѣе и то, что осталось не исправленнымъ, не уничтожаетъ, но судитъ и наказываетъ въ вѣчности [1]).

Таково въ своихъ существенныхъ пунктахъ ученіе Лотце о Духѣ Абсолютномъ или о Богѣ и объ отношеніи Его къ міру вообще. Что же касается отношенія Бога къ міру человѣческому и отношенія, съ другой стороны, человѣка къ Богу, то все это входитъ у нашего философа въ спеціальную область религіи и морали [2]) и требуетъ особаго разсмотрѣнія.

---

[1]) г. 82—3. [2]) ср. г. 84.

Заключеніе.

Ученіе Лотце о Духѣ Абсолютномъ или о Богѣ, какъ можно видѣть изъ вышеизложеннаго, стоитъ въ существенной связи съ его ученіемъ о духѣ человѣческомъ, и объ части нашего сочиненія находятся, такимъ образомъ, во внутреннемъ взаимоотношеніи. Ученіе о Духѣ Абсолютномъ, прежде всего, проливаетъ надлежащій свѣтъ на тѣ пункты ученія о духѣ человѣческомъ, главнымъ образомъ, метафизическаго характера, которые въ психологіи Лотце не выступаютъ еще въ полномъ и широкомъ освѣщеніи. Съ другой стороны, аналогія между духомъ человѣческимъ и Духомъ Абсолютнымъ столь очевидна въ ученіи нашего философа, что даетъ право выяснять генезисъ его метафизическихъ опредѣленій Абсолютнаго въ значительной мѣрѣ изъ его психологіи.

Но ученіе Лотце о Духѣ Абсолютномъ не исчерпывается въ своемъ генезисѣ только метафизическимъ и эмпирическимъ разсмотрѣніемъ міра внутренняго и внѣшняго: философъ привноситъ сюда еще и то, что дается въ готовомъ уже видѣ ученіемъ религіи, и именно религіи христіанской, каковое ученіе, — что онъ оттѣняетъ, — кромѣ потребностей теоретическаго познанія, стремится удовлетворить запросамъ сердца и совѣсти. Вѣрный своей основной тенденціи объединить вѣру и знаніе, Лотце стремится, какъ мы могли видѣть, свести къ единству то, что вошло въ его богатое содержаніемъ понятіе объ Абсолютномъ изъ этихъ обоихъ различныхъ источниковъ. Характернымъ въ данномъ случаѣ является для нашего философа слѣдующее: неоднократно заявляя, что задача объединенія знанія и вѣры въ высшемъ синтезѣ—недостижимый, хотя и обязательный какъ

цѣль, для выполненія идеалъ, что самъ онъ далекъ отъ осуществленія этого идеала и не можетъ предложить своего ученія въ качествѣ окончательнаго разрѣшенія указанной задачи,—онъ въ опытѣ своего синтеза научно-философскихъ и христіански-религіозныхъ воззрѣній о Богѣ, видитъ, какъ можно думать, удачный шагъ на пути къ тому высшему научно-философскому идеалу. На самомъ дѣлѣ, религіозное ученіе о Богѣ и философское ученіе объ Абсолютномъ въ его разсужденіяхъ не ставятся только въ параллель и чисто внѣшнее сопоставленіе, съ указаніемъ только возможнаго и желательнаго проекта ихъ синтеза: нѣтъ, Лотце дѣлаетъ прямую попытку представить такой синтезъ,—именно въ формѣ пантеистическаго міровоззрѣнія, и, обстоятельно аргументируя эту попытку съ положительной и съ отрицательной стороны, даетъ своимъ читателямъ право думать, что здѣсь онъ считаетъ себя занимающимъ правильную позицію и близкимъ къ своему научно-философскому идеалу. Но, какъ мы уже замѣчали въ началѣ II части этой книги, раздѣлять въ этомъ случаѣ оптимизмъ нашего философа не имѣется основаній: понятіе Абсолютнаго философіи и понятіе Бога христіанской религіи не такъ объединены въ его метафизическо-религіозномъ синтезѣ, чтобы, съ одной стороны, гармонически сочетались предикаты, входящіе въ то и другое понятіе, а, съ другой, гармонически удовлетворялись запросы и ума, и сердца и воли этимъ синтезомъ. Главнымъ камнемъ преткновенія служитъ метафизическое ученіе Лотце объ Абсолютной Субстанціи въ ея отношеніи къ міру,—ученіе, въ которомъ онъ примыкаетъ къ спиритуалистическому пантеизму. Вѣрная мысль, что конечное существо, въ силу условности и ограниченности своей, не можетъ ни получить, ни сохранять свое бытіе безъ Существа Безконечнаго, представлена у Лотце въ пантеистической формѣ субстанціальнаго единства конечнаго съ Безконечнымъ. Хотя философъ отстаиваетъ при этомъ индивидуальную самостоятельность и свободу конечныхъ духовъ и тѣмъ думаетъ устранить опасные для религіозно-нравственной жизни выводы изъ пантеистическихъ посылокъ, однако его аргументація, во-первыхъ,

оставляетъ много невыясненныхъ пунктовъ, а, во-вторыхъ, ослабляется въ своихъ выводахъ столь же энергичнымъ отстаиваніемъ субстанціальнаго единства конечнаго съ Безконечнымъ.

Нужно, впрочемъ, признать, что разсматриваемый недоумѣнный пунктъ у Лотце обязанъ своимъ происхожденіемъ не симпатіи его къ пантеизму и не расположенію его къ религіозному ученію о Личномъ Богѣ—какъ мы могли неоднократно убѣдиться, философъ какъ разъ подчеркиваетъ противоположное,—но его непослѣдовательности, его отступленію отъ своихъ же принциповъ, а это отступленіе и непослѣдовательность въ свою очередь объясняются тѣмъ, что и надъ нимъ оказала свою власть „тѣнь древности, зловредная переоцѣнка ею логоса“ [1]). Философъ, который, въ противовѣсъ такой переоцѣнкѣ, выдвигаетъ для науки задачу—„безпристрастнаго разъясненія нашего мыслящаго чувства о себѣ самомъ и о тѣхъ мысляхъ, которыя выростаютъ именно изъ него, а не изъ какой-нибудь другой основы“, „превращенія чувствованій въ познаніе“, дабы они были уже не „ограниченнымъ достояніемъ отдѣльнаго сердца, но возвышающимися надъ всякой смѣной настроенія истинами“, и освѣщенія нѣжныхъ и таинственныхъ нитей, связующихъ сердце съ небомъ [2]), теперь идетъ уже не отъ сердца къ разсудку, а наоборотъ. Философъ, который самъ основу достовѣрности, при выполненіи указанной научной задачи, полагалъ, съ отрицательной стороны, въ отсутствіи абсурдности, а съ положительной, въ соотвѣтствіи со всѣми запросами всецѣлаго человѣческаго духа, мыслящаго, нравственно-судящаго и эстетически-чувствующаго, и въ концѣ концовъ—въ очевидности религіозной вѣры [3]), теперь подпадаетъ искушенію мнимой логической очевидности, не ставя уже въ надлежащей опредѣленности и широтѣ вопроса, насколько эта очевидность чисто разсудочнаго характера является не абсурдною и стоитъ въ соотвѣтствіи съ запросами всего человѣческаго духа. Философъ, который

[1]) Ср. выше, стр. XC. [2]) Выше, стр. LXXXIX.
[3]) Выше, стр. LXXIX–LXXXII; XCI.

на указанныхъ именно принципахъ проектируетъ осуществить грандіозный планъ объединенія въ высшемъ синтезѣ науки и вѣры, противъ ожиданій уклоняется отъ предначертаннаго къ тому имъ же самимъ пути въ томъ отдѣлѣ своего міровоззрѣнія, который, по его же опять убѣжденію, долженъ завершить таковое, т. е. въ философіи религіи. Конечно, мы не имѣемъ права ставить въ этомъ случаѣ окончательный приговоръ о религіозной философіи Лотце, потому что и не имѣемъ ея въ окончательной формѣ,—въ той формѣ, какую она должна была получить въ проектировавшемся III томѣ его „Системы философіи“, но то, что относится къ этой философіи и, въ частности, къ ученію о Богѣ въ существующихъ сочиненіяхъ Лотце, обнаруживаетъ предъ нами несомнѣнное колебаніе его мыслей.

Это мы можемъ видѣть уже изъ краткаго обзора содержанія II части нашего изслѣдованія. Глава I трактуетъ о доказательствахъ бытія Божія. Что же: остается-ли здѣсь Лотце вѣренъ своимъ, только что указаннымъ нами, принципамъ? Къ сожалѣнію, этого нельзя сказать. Можно было бы ожидать, что, *слѣдуя именно этимъ принципамъ,* онъ, съ одной стороны, раскроетъ слабыя стороны другихъ доказательствъ бытія Божія, а съ другой представитъ опытъ и своего собственнаго. Однако мы видимъ, что онъ отступаетъ отъ этого естественнаго и, казалось бы, обязательнаго для него плана въ двоякомъ отношеніи. Во первыхъ, при критикѣ обычныхъ доказательствъ бытія Божія онъ, раскрывая ихъ логическіе дефекты, хотя и указываетъ, что глубочайшая основа ихъ утвержденій и ихъ въ извѣстной степени убѣдительности для человѣческаго духа коренится въ сердцѣ или, что то же, въ оцѣнивающемъ разумѣ, но не ставитъ постулатовъ этого оцѣнивающаго разума въ качествѣ и масштаба и источника, изъ котораго должны исходить и критика недостаточныхъ положеній и установка общеобязательныхъ истинъ о бытіи Божіемъ: онъ упоминаетъ объ этихъ постулятахъ только параллельно съ логическими доводами и въ добавленіе къ нимъ, и, вмѣсто внутренняго взаимоотношенія между доводами разсудка и запросами сердца, мы видимъ только

ихъ подлѣположеніе. Но мы видимъ, во вторыхъ, и нѣчто большее: философъ, который всюду въ своихъ сочиненіяхъ ратуетъ противъ голой разсудочности, отрѣшенной отъ запросовъ всецѣлаго духа, какъ разъ и вручаетъ судьбу доказательства высшей и цѣннѣйшей истины логикѣ разсудка. Онъ убѣжденъ, что его доказательство бытія Божія изъ факта взаимодѣйствія между существами имѣетъ очевидность аналитическаго сужденія: взаимодѣйствіе между существами будто бы для нашей мысли неопредолимо связывается съ субстанціальнымъ единствомъ ихъ въ общей основѣ, и разъ есть это взаимодѣйствіе, необходимо есть и эта единая и объединяющая ихъ въ себѣ субстанція. Но прежде всего, эта очевидность является сомнительною потому уже, что и взаимодѣйствіе между состояніями одной вещи столь же не объяснимо, какъ и между отдѣльными вещами: какъ мы видѣли, самъ Лотце признаетъ это, только вопросъ, какъ возможно взаимодѣйствіе, онъ считаетъ резоннымъ ставить по отношенію лишь къ вещамъ, а не къ состояніямъ вещи, рекомендуя въ послѣднемъ случаѣ удовлетвориться только констатированіемъ факта [1]). А за тѣмъ, эта мнимая логическая очевидность доказательства покупается цѣною забвенія важнѣйшихъ запросовъ человѣческаго духа и даже прямого противорѣчія съ ними. Все, порицаемое самимъ Лотце въ пантеизмѣ, не устраняется и изъ его философіи, разъ онъ признаетъ безконечное за субстанцію, а прочія существа за ея состоянія или модификаціи. Конечно, Лотце столь же энергично, какъ и субстанціальное единство существъ въ лонѣ Абсолютнаго, отстаиваетъ и ихъ самостоятельность, свободу, нравственныя обязанности и личное блаженство; однако, съ одной стороны, для этого нѣтъ у нашего философа твердой почвы, такъ какъ, „самость“ существъ являющихся состояніями всеединаго, довольно сомнительный по ясности и философской обоснованности пунктъ въ его системѣ, а, съ другой, утверждая таковую самость и съ нею связанныя перспективы для всего, что наиболѣе цѣнно человѣку, Лотце дѣ-

[1]) Выше, стр. 431.

лаетъ такъ не потому, что строго слѣдуетъ здѣсь своимъ метафизическимъ предпосылкамъ, а потому, конечно, что отдаетъ дань тому же своему завѣтному принципу соотвѣтствія съ запросами всего человѣческаго духа, благодаря которому все его философствованіе носитъ столь привлекательный колоритъ. И если бы философъ остался до конца вѣренъ этому принципу, онъ несомнѣнно долженъ былъ бы измѣнить установленное имъ понятіе о Богѣ въ духѣ столь цѣнимыхъ имъ христіанскихъ воззрѣній и, нужно думать, освободилъ бы себя отъ невыполнимой задачи защитить самостоятельность конечныхъ существъ, признавая ихъ, однако, за состоянія Абсолютнаго.

Все сказанное примѣнимо и къ тому отдѣлу религіозной философіи Лотце, который изложенъ во II главѣ послѣдней части нашей книги. Разсуждая о Богѣ и Его свойствахъ, Лотце несомнѣнно высказываетъ не одну мысль, вполнѣ пріемлемую съ точки зрѣнія христіанскаго вѣросознанія. Удобопріемлемы для христанскаго вѣросознанія и тѣ глубокомысленныя разъясненія и то обоснованіе, какъ даетъ нашъ философъ этимъ мыслямъ; особенно хорошо обоснованъ тезисъ, что Богъ есть существо личное, т. е. самочувствующее и самосознающее. Однако со всѣмъ этимъ далеко не гармонируетъ пантеистическое положеніе, что и вещи и конечные духи суть состоянія, мысли, модификаціи Безконечнаго, пусть Лотце и желаетъ и старается придать ему панэнтеистическій смыслъ. Панэнтеизмъ вовсе не требуетъ субстанціональнаго единства Безконечнаго съ конечнымъ.

Но всего болѣе, конечно, это соприкосновеніе съ пантеизмомъ отражается на содержаніи III-й главы, трактующей объ отношеніи Бога къ міру: естественно, если творенія въ христіанскомъ смыслѣ философъ не признаетъ, а отъ разрѣшенія проблемы зла прямо отказывается. Характерно только то, что, разсуждая объ этой проблемѣ, а равно о сохраненіи и управленіи міра, Лотце, съ одной стороны, признаетъ безплодность научной мысли въ разрѣшеніи относящихся сюда вопросовъ, а съ другой, правомѣрность, послѣдовательность и превосходство религіознаго міропониманія,

къ которому и самъ явно склоняется. Но опять то и другое—наука и вѣра здѣсь поставлены у Лотце только рядомъ другъ съ другомъ, но не связаны внутреннимъ единствомъ на основѣ принциповъ его философіи.

Неудивительно, если такая особенность религіознаго философствованія Лотце возбуждала разногласіе относительно того, насколько онъ былъ близокъ къ христіанству.

Гартманъ, вообще не расположенный къ Лотце, хотя и относитъ его къ группѣ протестантскихъ спекулятивныхъ теистовъ, однако утверждаетъ, будто бы въ теизмѣ Лотце глубокое мистическое содержаніе христіанства настолько испарилось на чисто раціоналистическомъ пути, что его теизмъ „можетъ быть названъ столько же іудейскимъ и магометанскимъ, сколько христіанскимъ“. Гартманъ недоумѣваетъ отсюда, какъ это христіанскіе теологи могли увидѣть въ философіи Лотце „философскій якорь спасенія во времена безвѣрія“ [1]). Мнѣніе Гартмана несомнѣнно частью невѣрно, частью односторонне. Что теизмъ (или, точнѣе, панэнтеизмъ) Лотце несомнѣнно христіанскій, а не іудейскій или магометанскій, это явствуетъ уже изъ того, что нами изложено изъ его религіознаго ученія и что особенно ярко подтверждается тѣми страницами „Микрокосма“, гдѣ нашъ философъ говоритъ о христіанствѣ [2]). Страницы эти полны доходящаго до восторженности благоговѣйнаго отношенія къ христіанству, которое Лотце ставитъ выше всѣхъ религій и которое отличаетъ отъ іудейства, между прочимъ, и тѣмъ, что Гартманъ называетъ „пессимистической и мистической окраской“ и отсутствіе чего будто бы сближаетъ Лотце съ іудействомъ [3]). Съ разныхъ сторонъ раскрываетъ Лотце превосходство христіанства. Мы отмѣтимъ здѣсь то, что изъ ученія христіанскаго непосредственно легло въ основу философскаго міровоззрѣнія Лотце. Христіанство, указываетъ Лотце, говоритъ о Богѣ, какъ личномъ Духѣ, говоритъ о святой и всемогущей Любви, восхотѣвшей міръ ради блаженства и сдержи-

[1]) Hartmann, 45. [2]) M. III, 149—53; 219—21; 312—16; 353—79.
[3]) M. III, 312; ср Hartmann, 45.

вающей свою справедливость милостью прощенія. Это вѣчно цѣнное, по суду непосредственнаго чувства, начало христіанства учитъ насъ принимать за единственно истинное и вмѣстѣ за источникъ всей дѣйствительности съ ея законами, отъ которой разумъ человѣческій можетъ восходить обратно къ божественному. Мысль эта, какъ мы уже видѣли, составляетъ главную основу этико-телеологическаго идеализма Лотце. Даже и то, въ чемъ мы отмѣчали слабую сторону его религіозной философіи, именно мысль о субстанціональномъ единствѣ Безконечнаго и конечныхъ существъ, слѣдуетъ объяснять не только увлеченіемъ метафизической спекуляціей и не только вліяніемъ предшествующаго идеалистическаго пантеизма, но и тѣмъ чувствомъ преданности и смиренія, которое, вмѣстѣ съ надеждою на Бога, внушалось христіанствомъ и по которому человѣкъ долженъ былъ, въ сознаніи собственной ограниченности, искать опоры въ единеніи съ Безконечнымъ. Научая, что силы человѣка недостаточны для выполненія его идеаловъ, христіанство, вмѣстѣ съ тѣмъ, возвѣстило утѣшительную мысль, что человѣчество отнынѣ уже не одиноко стоящій родъ конечныхъ существъ, только при посредствѣ природныхъ силъ предназначенный осуществлять свои цѣли: нѣтъ, человѣкъ теперь освобожденъ отъ этого одиночества и, предавая себя благодати Божіей, связующей конечное съ Безконечнымъ, онъ можетъ находить общеніе съ тѣмъ вѣчнымъ міромъ, внѣ котораго онъ стоялъ, пока хотѣлъ или считалъ себя обязаннымъ существовать въ одиночествѣ [1]). Да и частные пункты міровоззрѣнія Лотце несомнѣнно стоятъ въ зависимости отъ христіанскаго ученія, напр., его воззрѣніе на личность. Христіанство собственно, по Лотце, призывая къ нравственному подвигу, дало толчокъ развитію сознанія личности, каковое съ тѣхъ поръ, со всѣми своими загадками о свободѣ волѣ и призваніи, о винѣ и отвѣтственности, о воскресеніи и безсмертіи, придало новый оттѣнокъ всему душевному міру человѣка [2]).

[1]) М. III, 151; 355. [2]) М. III, 151.

Полагаемъ, достаточно и этого, чтобы показать несправедливость обвиненія Гартмана, будто бы Лотце столь безцвѣтный теистъ, что его можно зачислить даже въ число поклонниковъ Магомета. Правда, тѣ догматы (Троичности, искупленія и др.), на которыя указываетъ въ своемъ обвиненіи Гартманъ, не нашли себѣ въ системѣ Лотце мѣста, точно соотвѣтствующаго ихъ дѣйствительному смыслу въ христіанской религіи, однако, слѣдуетъ все же сказать, что нашъ философъ, вообще осторожный въ своихъ приговорахъ, и здѣсь обнаруживаетъ не столько отрицательное, сколько осторожное отношеніе къ предмету, ставя, прежде всего, вопросъ о значеніи догмата для религіозно-нравственной жизни [1]). Но, главное, Лотце признаетъ важное значеніе за догматами—вообще. Общезначущіе догматы и символы, говоритъ онъ, необходимы въ различныхъ отношеніяхъ: во-первыхъ, они придаютъ единство и ясность религіозному міровоззрѣнію, во-вторыхъ, укрѣпляютъ положенія вѣры предъ невѣріемъ и сомнѣніемъ, въ-третьихъ, указываютъ извѣстныя грани, за которыя не должна выходить субъективная фантазія, не впадая въ заблужденіе и, наконецъ, всѣмъ этимъ объединяютъ вѣрующихъ въ одну церковь [2]). Отсюда Лотце отрицательно относится къ протестантскому субъективизму въ толкованіи Писанія, потому что послѣдній даетъ всей новѣйшей догматикѣ характеръ анархіи [3]).— Что касается, наконецъ, упрека Гартмана современнымъ ему теологамъ за то, что они въ ученіи Лотце увидали „философскій якорь спасенія во времена невѣрія“, то и на это нужно сказать, что теологи имѣли основаніе такъ смотрѣть на философію Лотце. Если бы они искали у Лотце богословскій „якорь спасенія“, они были бы не правы, потому что Лотце былъ философъ, а не богословъ: онъ не конфессіональное какое-либо ученіе излагаетъ, а свободно философствуетъ въ области религіозныхъ проблемъ. И по отношенію къ нему, какъ и ко всякому свободному философу, нужно ставить

[1]) г. 95—6; М. III, 363—6. [2]) М. III, 367; г. 93.
[3]) М. III, 369—71.

вопросъ не о томъ, вѣренъ ли онъ во всѣхъ деталяхъ христіанскому ученію, а о томъ, благопріятны ли вообще принципы, основные тезисы и направленіе его философіи христіанству или нѣтъ: если они неблагопріятны, философія его должна быть отвергнута; если же благопріятны,—несомнѣнно она должна служить защитѣ, обоснованію и уясненію ученія христіанскаго и, сверхъ того, въ своихъ принципахъ содержать коррективы къ ея отступленіямъ отъ послѣдняго.

Какъ и самъ Гартманъ констатируетъ, отвѣтъ на этотъ вопросъ теологи должны были дать утвердительный. Дѣйствительно, они держатся на христіанственность Лотце взгляда, совершенно противоположнаго Гартманову. Конечно, и здѣсь также не обходится безъ односторонностей. Пасторъ Bartels въ свой книжкѣ „Религіозно-философскія мысли Лотце въ свѣтѣ божественнаго откровенія“ ставитъ себѣ задачею раскрыть глубокое согласіе религіозной философіи Лотце съ ученіемъ Свящ. Писанія и тѣмъ, съ одной стороны доказать, что между работой человѣческой мысли и словомъ Божіимъ нѣтъ непроходимой бездны, а съ другой, защитить Лотце отъ упрека въ пантеизмѣ [1]). Эту задачу почтенный пасторъ выполняетъ такъ: излагаетъ религіозное ученіе Лотце и параллельно приводитъ подходящія мѣста изъ Св. Писанія. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ это является вполнѣ умѣстнымъ, но въ другихъ прямою натяжкою, напр. примѣнительно къ ученію о твореніи, гдѣ авторъ, притомъ, обходитъ мысль о субстанціональномъ единствѣ Абсолютнаго съ конечнымъ. Если другіе защитники Лотце, напр., Fauth [2]) и Kalweit [3]) понимаютъ это единство въ смыслѣ словъ ап. Павла: „о Немъ бо живемъ и движемся и есмы“, (Дѣян. XVII, 28) то, конечно, согласиться съ ними нельзя, Но въ чемъ должно съ ними согласиться, это въ мысли, что для правильнаго пониманія религіознаго ученія Лотце нужно имѣть въ виду всю его систему въ цѣломъ [4]). А

[1]) Bartels, L-s religionsphilosophische.., 3.
[2]) Fauth. Ueb. die Verwendbarkeit.., 533. [3]) Kalweit, 80.
[4]) Fauth. ibid.

съ этой точки зрѣнія мы должны признать, что внутренняя правда на сторонѣ тѣхъ изслѣдователей философіи Лотце, которые утверждаютъ соотвѣтствіе ея христіанству. Пусть въ отдѣльныхъ пунктахъ она отступаетъ отъ христіанскаго ученія, но она близка и родственна ему по своему существу и принципамъ. И если эти изслѣдователи не правы, утверждая, что Лотце *училъ* во всемъ согласно съ христіанствомъ, то они правы во внутреннихъ мотивахъ этого утвержденія, т. е. въ убѣжденіи, что, въ силу принциповъ своихъ, онъ *долженъ* былъ учить согласно съ христіанствомъ, что отступленіе его отъ христіанскаго ученія есть вмѣстѣ съ тѣмъ отступленіе отъ своихъ же принциповъ: раціоналистическое отношеніе къ основнымъ догматамъ христіанской вѣры является странною непослѣдовательностью у философа, полагающаго принципами всякаго изслѣдованія сужденія цѣнности, покоющіяся на соотвѣтствіи всѣмъ запросамъ человѣческаго духа, а не на одномъ только разсудкѣ, признающаго, притомъ, и возможность чуда и мистическій элементъ въ религіи [1]).

Но можетъ быть, и самые принципы философіи Лотце должны были вести его къ разногласію съ христіанствомъ: не даромъ же ставилъ свое богословіе въ связь съ философіею Лотце Ричль?

Мы уже имѣли случай отмѣчать [2]) и здѣсь должны опять поставить на видъ, что по существу такой связи въ дѣйствительности нѣтъ. Съ внѣшней стороны, пожалуй, какъ это и отмѣчается въ литературѣ, между воззрѣніями Лотце и Ричля есть „не одна черта сходства“ [3]), но за этимъ сходствомъ стоитъ принципіальное разногласіе. И Лотце во всякомъ случаѣ не согласился бы съ тѣми выводами, къ которымъ по отношенію къ христіанству долженъ былъ придти Ричль. Послѣдній считаетъ вообще необходимымъ для теологіи предвареніе извѣстной гносеологической теоріей и признаетъ наиболѣе пригодною для своихъ богословскихъ разсужденій теорію именно Лотце. Но, не говоря уже о томъ, что

[1]) Выше, стр. 492—3 и М. III, 550. [2]) Выше, стр. XXI.
[3]) Введенскій Ал-ѣй И. „Вѣра въ Бога“, 358.

здѣсь Ричль отступаетъ отъ Лотце во взглядѣ на предваряющее значеніе гносеологическихъ изысканій [1]), изъ громаднаго количества изслѣдователей ричліанскаго богословія, замѣчаетъ проф. Керенскій, только одинъ признаетъ тождественность или, по крайней мѣрѣ, близость гносеологическихъ воззрѣній А. Ричля къ гносеологическимъ же взглядамъ Лотце; большинство же изъ нихъ приходятъ къ тому заключенію, что теорія познанія Ричля скорѣе примыкаетъ къ Канту, чѣмъ къ Лотце [2]). Дѣйствительно, какъ это со всею обстоятельностью и точностью разъясняется у Stählin'a, между гносеологіею Лотце и Ричля не сходство, а скорѣе противоположность [3]). Мы отмѣтимъ слѣдующіе только пункты несогласія между ними: во первыхъ, у Лотце нѣтъ различенія между дѣйствительными вещами, которыя лежатъ въ основѣ явленій и сообщаютъ имъ реальность, и вещами въ себѣ,—что различается у Ричля; а во вторыхъ, если послѣдній отрицаетъ познаваемость вещей въ себѣ, то первый, напротивъ, утверждаетъ таковую: хотя явленія, по Лотце, не служатъ объективно-точнымъ отобразомъ дѣйствительныхъ вещей, однако все же мы можемъ путемъ умозаключенія достигнуть вещи въ себѣ, именно полагать ее въ духовномъ существѣ. Примыкающая къ Канту, гносеологія Ричля приводитъ въ примѣненіи и къ познанію вообще и, въ частности, къ познанію религіозному къ отрицательнымъ результатамъ: объекты нашего познанія вообще разрѣшаются въ пустые призраки, а если послѣдовательно провести эту теорію въ богословіи, то послѣднее, опираясь на ней, будетъ имѣть содержаніемъ своимъ „не что другое, какъ только феноменологію и патологію христіанскаго сознанія, т. е. религіозныя ученія, которымъ нельзя отказать въ психологическомъ интересѣ, но которыя, какъ само собою понятно, отнюдь не могутъ претендовать на объективную истинность“ [4]). Конечно, самъ Ричль не сознаетъ нигилистическихъ результатовъ своей гносеологіи и хочетъ дать въ своемъ богословіи нѣчто положительное, однако послѣдствія ложныхъ принциповъ несомнѣнно сказались и у него и у его школы въ отрицаніи религіозной метафизики, въ сведеніи объектовъ богословскаго вѣдѣнія только къ „вещамъ *для насъ*“, въ полномъ субъективизмѣ въ религіи. Принципы же Лотце, при послѣдовательномъ проведеніи, должны, какъ мы могли уже видѣть изъ его ученія о Богѣ, привести къ противоположнымъ результатамъ: духу его философіи, стремящейся постигнуть истину объективную, общезначущую и необходимую, противны какъ односторонній субъективизмъ, такъ и прагматическій релятивизмъ.

Конечно, могутъ возразить, что и Лотце, какъ и Ричль, сводитъ все знаніе наше къ сужденіямъ цѣнности. Однако характерною особенностью Лотцева ученія о цѣнностяхъ и о сужденіяхъ цѣнности, въ отличіе отъ Ричля [1]) является подчеркиваніе объективнаго въ нихъ элемента: хотя цѣнности имѣютъ свою дѣйствительность въ чувствованіяхъ субъекта, но вынуждаемся мы къ нимъ собственною цѣнностью вещей, почему не въ нашей власти произвольно ихъ устанавливать или распредѣлять; въ частности, и религіозное наше познаніе также состоитъ въ сужденіяхъ цѣнности, но возникновеніе этихъ сужденій предполагаетъ также нѣчто объективное, именно непосредственное воздѣйствіе Божеское на глубину нашей души (въ естественномъ откровеніи) [2]); наконецъ, хотя внутреннимъ очагомъ цѣнностей служитъ чувство, однако это чувство, по Лотце, должно быть прояснено въ познаніе, и система цѣнностей должна представлять собою систему общеобязательныхъ истинъ [3]). Словомъ своимъ ученіемъ о важности сужденій цѣнности Лотце не хочетъ свести все наше знаніе къ чисто субъективнымъ переживаніямъ въ чувствѣ, а хочетъ только того, чтобы, оно, имѣя, какъ и слѣдуетъ быть, объективный характеръ и тео-

---

1) Ср. выше, стр. LI—III.
2) Керенскій Вл. проф., Школа ричліанск. богословія.., 164—5.
3) Stahlin, 136—41; ср. 128—30.
4) Stählin, 147; ср. Керенскій, ibib, 186—92.

1) Ср. Керенскій Вл. проф. ibid 226—8. 2) М. III, 552.
3) Ср. выше, стр. LXXXVI—XC.

ретическую ясность, точность и доказательность, исходило отъ чувства и оживлялось его теплотою,—и не только въ интересахъ своей дѣйственности, но и въ интересахъ истинности, такъ какъ послѣднюю можетъ гарантировать не одна лишь разсудочная мысль, какъ и не одно лишь чувство, а всецѣлый нашъ духъ, и теоретически-мыслящій, и нравственно-судящій и эстетически-чувствующій.

Итакъ, изъ I части нашего изслѣдованія мы можемъ видѣть, что философія Лотце обосновываетъ и защищаетъ противъ матеріалистовъ самостоятельное бытіе души, опредѣляетъ специфическую природу ея, какъ этическую, указываетъ основную ея способность въ способности познавать и цѣнить Безконечное или разумѣ и направлять, соотвѣтственно этому, душевную жизнь къ ея идеальному предназначенію и, наконецъ, признаетъ человѣческій духъ свободнымъ и личнымъ. II-я часть сочиненія показываетъ намъ, что Богъ, по философіи Лотце, понимается какъ Абсолютный Духъ, единый, личный, вѣчный, вездѣсущій, всемогущій, всевѣдущій и премудрый, всеблагій и всеблаженный, какъ Живая Любовь, все устрояющая ко благу существъ, и что человѣческая мысль, по Лотце, не можетъ сама по себѣ дать рѣшенія вопроса объ отношеніи Бога къ міру, но нуждается обращаться къ религіозной вѣрѣ, хотя пути доказательства бытія Божія для нея не невозможны.

Если имѣть въ виду, съ одной стороны, эти тезисы философіи Лотце и ихъ обоснованіе, а, съ другой, ея направленіе, ея цѣли и, наконецъ, ея принципы, дающіе коррективъ и тому, что въ указанныхъ тезисахъ является неудобопріемлемымъ для христіанскаго вѣросознанія,—нельзя не признать, что эта философія, достойная изученія сама по себѣ, заслуживаетъ сочувственнаго вниманія и православной богословской науки и можетъ быть ею использована для своихъ задачъ.

Замѣченныя опечатки и необходимыя поправки.

Страница:	*Строка:*	*Напечатано:*	*Должно быть:*
II	4 снизу	то,	то
VIII	16 „	высшаго,	высшаго это—то,
XLII	14 „	и послѣдняго	послѣдняго
CXLIII	6 „	Sones	Jones
5 и 7	1 „	Ps.	ps.
25	7 „	захотѣли бы	захотѣли
36	18 сверху	**Единство**	**в) Единство**
40	1 снизу	Herbart, V, 21, 359	Herbart, V, 21, 359; I, 267
75	11 сверху	сходное	скрытое
79	17 „	Selle	Seele
101	1 „	его	Его
102	3 „	И такъ	Итакъ
—	16 „	стороны,	стороны
124	11 снизу	щимъ	щихъ
130	17 сверху	щества,	щества
158	9 „	впечятлѣнія	впечатлѣнія
160	13 „	одинакова	одинаково
164	14 „	явленія,	явленія;
167	1 „	безконочно	безконечно
172	6 „	скрѣпленія	сцѣпленія
181	11 „	шеніи	шеніи и одинаково интенсивномъ взаимодѣйствіи
203	17 снизу	единаго	*единаго*
221	4 сверху	которые	которыя
241	13 снизу	большой	большей
242	11 „	не возможно	не невозможно
266	4 „	(2 Mt. 187	(2 Mt. 187)
368	2 „	результатъ	результатѣ
404	9 „	неудобопріемлемы	не во всемъ удобопріемлемы