ГОСУДАРСТВЕННАЯ АКАДЕМИЯ ХУДОЖЕСТВЕННЫХ НАУК

ГУСТАВ ШПЕТ

ВВЕДЕНИЕ
В ЭТНИЧЕСКУЮ ПСИХОЛОГИЮ

ВЫПУСК I

МОСКВА 1927

75 Пров 30 Пров. 18

671
38

Печатается по постановлению Ученого Совета Государственной Академии Художественных Наук. от 15 октября 1926 года.

Ученый Секретарь *А. Сидоров.*

БИБЛИОТЕКА
КОММУНИСТИЧЕСКОЙ
АКАДЕМИИ

Главлит № 74111 Зак. 142. Тир. 2000.

Интернациональная (39-я) тип. «Мосполиграф». Путинковский, 3

ПРЕДМЕТ И ЗАДАЧИ ЭТНИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ

ПРЕДИСЛОВИЕ

В этом первом выпуске Введения воспроизводится в исправленном и дополненном виде моя статья, напечатанная в „Психологическом Обозрении“ в 1919 г. Уже тогда, по замыслу автора, эта статья была первой в ряду других, из совокупности которых должно было образоваться „Введение в изучение этнической психологии“. Вторая часть работы, в свое время (1920—21 г.), была доложена мною, в своей основной части, в функционировавшем тогда при Московском Университете „Московском Лингвистическом Обществе“, и была посвящена самой методике исследования. Дальнейший собранный мною матерьял был приведен в систему университетского курса, каковой и читался мною в Московском Университете. В организованном мною тогда же Кабинете Этнической Психологии я рассчитывал подвергнуть свои теоретические положения лабораторной проверке. Обстоятельства времени отторгли меня от всей этой работы. Однако, всё растущий интерес к краеведению и к изучению так называемых национальных меньшинств возвращает внимание науки к проблемам этнической психологии, и мне показалось своевременным еще раз выступить с защитою своих взглядов, в убеждении, что они могут иметь реальное значение для разработки новой еще у нас научной дисциплины.

Значительная часть этого выпуска посвящена критике и полемике. Это—необходимо, и как общая расчистка пути, и как способ более отчетливого выявления собственной позиции. Наиболее признанный авторитет в области этнической психологии, В. Вунт, подвергся с моей стороны наиболее резкому нападению. Вунт, по моему мнению, завершение развития психологической науки второй половины XIX в.,—апостол волюнтаристической реакции против интелектуалистического гербартианства, с одной стороны, и психофизического эксперимента против спиритуалистических композиций типа Фихте младшего, Ульрици и под., с другой стороны. Новая психология зародилась в те же семидесятые годы (первое изд. „Очерков физиологической психологии" Вунта 1873 г.,—„Психология с эмпирической точки зрения" Брентано 1874 г.). Более поздние опыты обновления психологии, как науки, в виде разного типа описательной психологии, возникавшие независимо от реформы Брентано (напр., Дилтей и его последователи), сливаются теперь в одно. И если Штумф, Марти, Мейнонг — прямые ученики Брентано, то уже англичанин Стаут примкнул к новой психологии, идя от других учителей. Еще, может быть, показательнее резкий поворот от Вунта, сопровождавшийся острою полемикою, представителей так называемый Вюрцбургской экспериментальной школы („Психологию" Авг. Месера 1914 г. можно считать первым опытом системы новой психологии). Наконец, примеры, подобные Ясперсу (K. Jaspers), как будто объединяют всё генеалогическое разнообразие новой психологии.

Казалось бы, при таких условиях, нет надобности в полемике, нужно на найденном положительном основании только строить. Однако, сделанное в общей психологии еще далеко не нашло своего приложения в ее специальных отделах, в частности в психологии этнической. Указанная необходимость „расчистки пути" здесь оставалась.

Еще больше эта необходимость, кроме того, подчеркивается тем, что психология Вунта, заняв господствующее положение, проникла в другие специальности, где и стала, как некогда психология Гербарта, своего рода opinio communis. Лингвисты, филологи, литературоведы, правоведы, этнологи, и пр., слишком занятые собственною специальною работою, не могут входить в обсуждение вопросов, вызываемых борьбою за права новой психологии, и, нуждаясь в помощи какой бы то ни было психологии, спешат воспользоваться, хотя отсталым, но отстоявшимся и, как будто, более устойчивым. Иначе они стояли бы перед опасностью полного скептицизма и последовательного, хотя не принципиального, отрицания нужной им отрасли психологии (подобно, напр., Г. Паулю). Некоторые голоса со стороны специалистов, предостерегавшие о промахах Вунта в сфере их специальности (напр., ван-Гинекен в лингвистике), не предостерегли: эти промахи видны специалистам и потому для них неопасны, лишь бы была его психология авторитетна, и эти его ошибки вытекают не из его психологии, а из его недостаточного знакомства с их специальностью,— они так же простительны, как простительны специалистам их ошибки в области психологии. Правда, были и более серьезные предостережения, показывавшие, что, напр., лингвистические ошибки Вунта прямо вытекают из ошибок его психологии (А. Марти), но и эти предостережения только теперь начинают серьезно оцениваться. И только теперь начинают наполняться реальным смыслом такие заявления, как то, напр., которое было сделано Фиркантом на последнем Конгресе эстетиков и искусствоведов в Берлине (1924 г.). Фиркант категорически и в общей форме высказал суждение, которое и мне хотелось внушить читателю своею критикою Вунта: более глубокое понимание искусства нуждается в особой

психологии примитивных народов; мы находимся только у начала ее; „этническая психология Вунта не причастна ей (hat keinen Anteil an ihr): она пытается проложить путь к пониманию без основоположного исследования структурных различений и родственных этому вопросов“ (Kongressbericht, S. 348).

Стоит ли особо останавливаться на том, что у нас положение вещей еще элементарнее. Научная психология у нас в запустении, и если бы наш специалист-лингвист, искусствовед, этнограф, захотели воспользоваться ее услугами, где им найти авторитетный источник? Вот — случайно припомнившиеся примеры (не из худших, могу назвать худшие—nomina periculosa): один из области „поэтического стиля“ („принципы Эльстера“ — авторитет!..), другой—целое „руководство“ по „теории словесности“, третий—„синтаксис в психологическом освещении“ (автор—чрезвычайно почтенное имя в своей специальности),—но что же это за психология? и что, если бы, в самом деле, их специальные выводы базировались на этой психологии?.. Но если западные колеги наших специалистов, — для нас всегда, ведь, авторитеты, — всё еще живут „вунтизмом“, то тем более нет, как будто, и для нас лучшей опоры... Автору по опыту известно, что его собственная критика Вунта иногда рассматривалась, как простой задор и выражение некоторого пристрастия к парадоксу. Но это-то всё и доказывает необходимость предпринятой мною критики, тем более, что я не знаю какой-либо другой, аналогичной работы, в нашей или западной литературе, ссылкой на которую я мог бы ограничиться.—Я не останавливаюсь с такою же подробностью на принципах французских социологов (школа Дюркгейма, Леви-Брюля) или американских „социальных психологов“ (от Бринтона до Малиновского), во-первых, потому что критика их должна вестись преимущественно эмпирически,

а не принципиально, а во-вторых, потому что свое определение этнической психологии я всё же веду по магистрали Штейнталя, и след., прочие для меня интересны лишь, как временные противники или союзники.

Основное, что связывает меня с этою магистралью, сохранение ее психологической терминологии. Мое новое—в новом толковании и применении этой терминологии и в вытекающем отсюда методе. Центральным термином здесь всегда был термин „душа" или „дух народа". Но, могут сказать, именно Брентано, как известно, раскрыл положительный смысл лозунга (провозглашенного А. Ланге) „психологии без души", и если общая психология может обойтись без такого предмета, как „душа", то разве не относится это еще в большей мере к „душе народа"? Я думаю, что к настоящему времени термин „душа" настолько уже очищен от метафизических пережитков, что им можно пользоваться, — в уверенности, что теперь и самые нервные особы умеют устоять против соблазнов навьего очарования,—только усвоив термину некоторое положительное содержание вспомогательного для науки, „рабочего" понятия — того, что физики называют „моделью", сознавая нереальный, фиктивный смысл соответствующей „вещи". Стоит только отрешиться от представления души, как субстанции, чтобы тотчас отбросить и все гипотезы об ее роли, как субстанциального фактора в социальной жизни. То же относится к термину „дух". Только при этом условии оба термина в серьезном смысле могут толковаться, как субъект (materia in qua),— чего от „духа" требовал уже Гегель. Термин „дух народа", подобно (но не тожественно) „духу времени", „духу професии, класа, солидарности", итп., удобен теперь тем, что толкуется колективно. А этим, в свою очередь, окончательно преодолевается традиционное представление о субъекте, как индивидуальной особи—туманном биоло-

гическом прикрытии всё той же гипотезы субстанциальности. И далее, легко показать уже действительное положительное содержание термина. Формально это есть лишь указание на некоторого рода тип или характер, а потому нечто изначально колективное, что обязывает нас, обратно, и индивидуальное — в его структуре и составе — трактовать, как колективное. Всё это — уже не простое истолкование и перетолкование термина, а новый смысл, новый принцип, новый метод.

Реально за этим формальным скрывается, в порядке критическом, отрицательное отношение ко всякому представлению „духа" или „души", как спонтанно действующего, определяющего другие формы бытия, фактора. Следовательно, утверждения, что то или иное явление в жизни народа определяется „его духом", психологически уже не имеют иного, кроме метафорического (подобно „солнце восходит"), смысла. Равным образом, лишаются прежнего буквального смысла рассуждения о „духе" и „душе" колектива, как какого-то „взаимодействия" (формальное, т.-е. здесь — пустое, понятие) „единственно реальных" индивидов; сам индивид — колективен, и по составу, и как продукт колективного воздействия. Действительный смысл, и это—уже порядок положительного определения, таких выражений—в ином. Реален именно колектив, который не должен быть непременно только беспорядочным множеством, по определению (как „куча песка"), но также и упорядоченным, организованным (как „библиотека"), и при том, реален в своей совокупности и в силу совокупности. Он, колектив,—субъект совокупного действия, которое по своей психологической природе, есть ничто иное, как общная субъективная реакция колектива на все объективно совершающиеся явления природы и его собственной социальной жизни и истории. Каждый исторически образующийся колектив, — народ,

клас, союз, город, деревня, итд., — по своему воспринимает, воображает, оценивает, любит и ненавидит, объективно текущую обстановку, условия своего бытия, само это бытие, — и именно в этом его отношении ко всему, что объективно есть, выражается его „дух", или „душа", или „характер", в реальном смысле.

Из сказанного следует, что и матерьял психологии в этом смысле—всецело объективен. Мы на „выражается" и на „выражение" смотрим серьезно, как на такие, т.-е. как на объективацию совокупной субъективности. Мы должны научиться „заключать" от объективного к соответствующему субъекту. Ошибка не только Вунта, но и всякого психологизма—в том, что он на такого рода объективацию смотрит, как на осуществление идеи. Это-то и дает психологистам повод говорить, будто всякий продукт культуры есть психологический продукт. Осуществление идеи, в действительности, объективно, как и сама идея — объективна, — и здесь психологии делать нечего, здесь—объективные же законы. Но она осуществляется субъектами, и только через это в объективацию всякого труда и творчества вносится субъективное и психологическое. Любое явление культурной и социальной жизни может рассматриваться, как необходимое осуществление законов этой жизни, но идея проходит через головы людей, субъективируется, и в самоё объективацию вносится субъективизм. Культурное явление, как выражение смысла, объективно, но в нем же, в этом выражении, есть сознательное или бессознательное отношение к этому „смыслу", оно именно—объект психологии. Не смысл, не значение, а со-значение, сопровождающие осуществление исторического, субъективные реакции, переживания, отношение к нему — предмет психологии. Сфера жизни — объективно заключена и замкнута, окружающая ее психологическая атмосфера—

субъективно колебательна. Нужно уметь читать „выражение" культуры и социальной жизни так, чтобы и смысл их понять и овевающие его субъективные настроения симпатически уловить, прочувствовать, со-пережить. Труд и творчество субъектов в продуктах труда и творчества запечатлены и выражены объективно, но в этом же объективном отражено и субъективное. Реально—единый процес, научные объекты—разные. Физическая вещь состоит из матерьяла природы, сколько бы мы ни меняли ее форму. Сделаем мы из дерева статую или виселицу, природно изменилась только форма. Но как общественное явление, как продукт труда и творчества, как товар и предмет потребления, эта просто „чувственная вещь" становится, по выражению Маркса, „чувственно-сверхчувственной",—она, говорит он, „отражает людям общественный характер их собственного труда в виде вещественных свойств самих продуктов труда". Не нужно даже быть, во что бы то ни стало, за совесть или за страх, материалистом, чтобы признать истину и констатируемого факта, и вытекающего из него методологического требования.

Если всю сферу осуществляемого труда и творчества признать, как того требует антипсихологизм, объективною, то, может показаться, что на законную долю психологии остается слишком мало,—разве только чисто формальные, со стороны субъекта, определения реакций, в роде: быстро—медленно, сильно—слабо, богато—бедно, итд. И часто, действительно, социально-психологические характеристики ограничиваются подобного рода указаниями (ср. банальные: „итальянцы реагируют живо, быстро, голандцы—медленно, вяло", итп.). Однако, если не ограничиваться подлинными банальностями, то скоро мы увидим, что элементарнейшие характеристики, вроде „решительный", „стремительный", „страстный", итд., уже требуют психо-

логического знализа не только формального. То, что мы назвали „реакциями" колектива, его отношение к вещам и людям, его „отклики" на жизнь и труд — уже беспредельная область чувств, настроений, характеров, ибо вся социальная и этническая психология в основном своем есть социальная характерология. Но даже так называемые предметные переживания явно подлежат психологическому анализу как со стороны состава, определяемого именно объективными социальными условиями времени и места, так и со стороны преимущественного характера их. И нужно признать, что область социально-психологического исследования, в итоге, не только не уже области индивидуально-психологического изучения, но даже шире ее. Кроме того, что социальная психология с самого начала ставит общий и основной вопрос об определяющей среде, самый матерьял изучения здесь богаче. В конце концов, общая психология лишь о выражении эмоций трактует сколько-нибудь обстоятельно, как об особом (рядом с интроспекцией) источнике изучения. Да и то она ставит перед собою не объективное отпечатление субъекта в продуктах его творчества, а лишь его природный анатомо-физиологический апарат. Выражение прочих душевных переживаний объективно изучается ею лишь по ограниченному матерьялу общей психофизической экспресии. Напротив, социальная и этническая психология располагают в изобильном богатстве индивидуально и типически разнообразным матерьялом бесконечного числа самих продуктов творчества, несущих на себе субъективную печать времен, народов, стран, лиц. И дело тут не в эмпирическом самоограничении исследователя, а в задачах самого исследования. Для общей психологии экспресия культурно-социальных продуктов труда и творчества, в лучшем случае, только пример общего, известного из прямого психофизического наблю-

дения. Для социальной психологии существенны и интересны не только временные и пространственные разнообразия продуктов и их субъектов, но еще, — что̀ самое важное,—систематическое распределение их по социологическим категориям (класа, професи́и, экономических групировок, правовых образований, религиозных объединений, бытовых установок, итд.).

В нижеследующем автор трактует свою тему применительно к языку. Можно было бы выбрать и любой другой продукт общественного творчества. Но как то и мотивировано в своем месте, автор изобрал этот „пример" по соображениям принципиальным. Он видит в языке—не рядовой пример, а наиболее полную „объективацию", наиболее полное „выражение". Именно на анализе языковой структуры выражения можно с наибольшею ясностью раскрыть все ее члены, как объективного, так и субъективного порядка (ср. анализ структуры слова в моих „Эстетических фрагментах", Вып. II). Язык—не просто пример или илюстрация, а методический образец. В дальнейшем, при анализе другого примера, искусства, в его разных видах, автор надеется показать, что в других продуктах культурного творчества мы встречаемся с другим взаимоотношением частей в целом, с другою значимостью и ролью их, но принципиально с тем же составом их. Если бы социология искусств была уже достаточно разработана, и ее категории прочно установлены, вероятно, и социальная психология имела бы прочную объективную основу для своей проблематики. Пока эта работа не выполнена, какой бы продукт социально-культурного творчества мы ни выбрали, он всегда будет оставаться только примером.

Москва, 1926 октябрь.

I

Этническая психология располагает необъятным материалом, но отличается большой неясностью в определении своих задач и в установлении собственного предмета. Наблюдения, составляющие материал этой науки, так же древни, как наблюдения родственной ей этнологии, и Геродот, Ксенофонт, Цезарь, Тацит, Страбон, Плиний, должны быть названы, повидимому, среди первых источников этнической психологии. Уже Гипократ пробует связать особенности народных характеров с различиями климата и географических условий.

Но собственно научное внимание привлекают к себе данные этнографии, как материал также для психологической обработки, впервые в век, который с полным сознанием серьезности науки поставил в центр своего внимания науку о человеке. Уже Лок пользуется этнографическими аргументами, а в XVIII веке мы встречаемся с частыми попытками в психологическом анализе выйти за пределы „индивида“ и сделать предметом психологического исследования также „колектив“, — народ и человечество. Монтескье пользуется понятием „народного духа“, который поставляется им в зависимость от среды и климата. Априорные конструкции Русо вызвали понятную реакцию среди ученых, знакомых с материалом, который доставили великие открытия XV и XVI веков.

Исследования натуралистов, как Линней, Бюфон или Блуменбах, в области физической антропологии, не могли не касаться также психологической стороны вида Homo sapiens. Наконец, собственно этнологические, исторические, политические, лингвистические и подобные исследования должны были, в свою очередь, навести на мысль о самостоятельном предмете этнической психологии, — опыты Изелина, лорда Кемса (Г. Гом), Фергюсона уже явно идут в этом направлении. Тетенс как будто предвидит возможность новой науки: „Какой задачей было бы проследить внутреннее человечество во всех его различных внешних состояниях, и исследовать ощущения, подъем духа, способности сердца, силы воли, которые преимущественно раскрываются в каждом из этих состояний; а потом наблюдать отличительные признаки их в ступенях интенсивности, распространения и длительности способностей пасивных и деятельных, а равным образом и возникающие из них взаимоотношения. Может быть будущее дождется такой увлекательной полной истории человечества и морали, которая основывается на ней; лишь бы не прекращалось теперешнее усердие в исследовании человека“ [1]).

Антропологии и в особенности Психические антропологии конца XVIII и начала XIX века сплошь и рядом содержат в качестве необходимой составной части отдел, посвященный вопросам психологии народов и рас. Для психологии начала и середины XIX века, всё еще тесно связаной с философией, громадное значение имеет идея „духа“ и „народного духа“, введенная в научный обиход

[1]) Tetens, Philosophische Versuche über die menschliche Natur. Lpz. 1777. B. II, S. 600. — Справедливость требует не забывать игнорируемый историками вопроса факт, что Рид в Essays on the intellectual powers of men (1785) настаивает на специфичности „социальных действий ума“ (Ess. I, ch. III, Of social operations of mind).

философией истории Вегелина, с одной стороны, и Гердера, с другой, превращенная романтиками в ходовое понятие, популяризованная так наз. исторической школой в учении о праве, углубленная и осмысленная Гегелем. Эта идея получила своеобразное истолкование в школе новой психологии Гербарта, и его последователями закладывается фундамент современной этнической психологии. Это относится в особенности к Т. Вайцу и Лацарусу со Штейнталем; и именно последние вводят удержавшееся и до сих пор название науки Völkerpsychologie. Быть может, больше, чем психология, к новой науке их привело языкознание. В этом отношении нельзя среди их предшественников позабыть имя В. Гумбольта. Сама этнология, прежде всего, в лице Бастиана, шла на поддержку новой науки. Наконец, этническая психология Вунта тесно связана опять-таки с новым направлением в психологии, основателем которого является сам же Вунт.

С другой стороны, идея динамической социологии Ог. Конта среди многочисленных форм своего осуществления нашла и такие, которые преимущественно основываются на данных этнографии и этнической психологии. Некоторые исследования в этом направлении,—под каким бы наименованием ни выступали они у их авторов,—по своему содержанию составляют исследования в области также этнической психологии. Например, это всецело относится к направлению, во главе которого стоял Дюркгейм со своим L'Année sociologique, и среди представителей которого рядом с Дюркгеймом наиболее видное место занял Леви-Брюль. Наконец, и в Англии идея социологии Конта нашла себе поддержку в социологии Спенсера, богатой также материалом этнической психологии; нельзя себе представить осуществления идеи „политической этологии" Дж. С. Миля без поддержки со стороны этнической психологии; значительный вклад в самое

содержание этой дисциплины внесли в Англии в особенности Эд. Тайлор и Фрезер.

Из этих общих замечаний уже видно, что у этнической психологии есть не только имя, но и богатое историческое содержание, которое не перестает возрастать. Тем не менее с самых разнообразных сторон приходится встречать сомнение относительно права на существование этнической психологии. Один русский ученый, например, категорически утверждал в 1905 году: „Пройдет несколько (?) лет, и „народная психология" уже отойдет в область истории". Не все критики „новой науки" стоят, однако, на точке зрения такого крайнего негативизма. Одни считают, что она решает задачи, которые ставят себе другие науки; иные находят, что она не оправдывает и не оправдает задачи быть основою других специальных „наук о духе", а потому лишается права на существование; наконец, третьи прямо и откровенно возражают только против ее названия. Последние должны быть, конечно, причислены к тем, кто продолжает возлагать надежды на эту науку, хотя, отрицая ее наименование, они этим отрицанием еще не вносят света в определение ее истинного предмета и задач. Я убежден, что такое разногласие в самом факте признания этнической психологии, как особой науки, или дисциплины, или хотя бы отдела науки, — несмотря на то, что работа в области этой науки на наших глазах продолжается, — такое разногласие вызвано, если не исключительно, то, главным образом, крайней неясностью в определении предмета этнической психологии и, следовательно, также ее места среди других наук.

II

В вышедшем в январе 1859 г. предварительном Извещении о новом журнале [1]): Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, его редакторы, Лацарус и Штейнталь, заявляли, что этнической психологии (Völkerpsychologie), как особой науки, еще нет, но почва для нее готова [2]). Из роста психологического познания и желания не только знать фактическую историю человечества и отдельных народов, но также понимать ее в ее внутренних основаниях, „возникает потребность исследовать законы душевной жизни и там, где она проявв-

---

[1]) Выходившем год той же редакцией в течение 30 лет; за это время вышло 20 томов журнала.

[2]) О задачах Völkerpsychologie в связи с наукой о языке Штейнталь говорит уже в своей книге: Grammatik, Logik und Psychologie, Brl. 1855. §§ 138—143 (S. 387 ff.). Год выхода этой книги, повидимому, и есть год крещения нашей науки, а не 1859 г., как принято указывать. Сам Штейнталь в этой книге называет статью Лацаруса 1851 г (в Deutsches Museum), как первое указание идеи новой науки, но предчувствие ее констатирует также у К. Ритера и у В. Гумбольта, которых он и считает, таким образом, до известной степени, своими предшественниками (S. 388—9). У нас принято передавать термин Völkerpsychologie через „народная психология", что, прежде всего, двусмыслено. Моя передача: „этническая психология" (прилагательное — этнопсихологический), мне кажется удобнее и точнее. Итальянцы давно пользуются термином psicologia etnica (но также demopsicologia).

ляется не в отдельных личностях, а в разного рода совокупностях, которые она образует, в нациях, в политических, социальных и религиозных союзах (Gemeinschaften), следовательно, в самом широком смысле — в истории. — Задача такой науки, поэтому, в общем следующая: подготовить познание народного духа, как психология до настоящего времени стремилась к познанию индивидуального духа; или: открыть те законы человеческого духа, которые имеют приложение там, где только совместно живут и действуют многие, как некоторое единство".

В первом же выпуске журнала, во вводной статье [1]), подписанной обоими редакторами, идея новой науки раскрывается с более удовлетворительной полнотой. Здесь этническая психология ставится рядом с „наукой об индивидуальной душе", как „наука о народном духе, т.-е. как учение об элементах и законах духовной жизни народов" (Zschr. I, 7). По разъяснению авторов это определение заключает в себе следующие задачи: *a*, познать психологически сущность народного духа и его действия, *b*, открыть законы, по которым совершается внутренняя, духовная или идеальная деятельность народа, в жизни, искусстве и науке, и *c*, открыть основания, причины и поводы возникновения, развития и уничтожения особенностей какого-либо народа. Из этого указания задач этнической психологии ясно видно, что авторы ее понимают ее прежде всего и главнее всего, как науку

---

[1]) С этою статьею русских читателей познакомил уже в 1859 же году А. Л. Дювернуа во II томе „Летописей русской литературы и древности, издаваемых Н. Тихонравовым" (Отд II, стр. 44 — 60), а в 1865 г. в Воронеже вышло отдельною книжечкою (перепечатано из I и V вып. „Филолог. Запис." 1864 г.): Штейнталь и Лацарус, Мысли о народной психологии, переданные П. А. Гильтебрандтом. Эти указания не послужили поводом к принятию нами и развитию у нас новой науки.

объяснительную. При этом, как можно догадаться уже из приведенного выше сопоставления ее с историей, этническая психология должна быть объяснительной наукою не только в себе самой, но и для истории, а следовательно, и для других „наук о духе".

Действительно, авторы обращаются с определением задач своей науки не только к психологам, но и ко всем, кто исследует исторические явления языка, религии, искусства и литературы, науки, нравов и права, общественного, государственного и домашнего устроения. В основе этого обращения у них лежит, как само собою разумеющаяся предпосылка, убеждение, что все названные явления должны быть объясняемы из внутреннего существа духа, т.-е. должны быть сведены к своим психологическим основаниям (ib. 1). Ближе это объяснение понимается по аналогии с физиологией, как объяснительной наукой по отношению к описательной естественной истории. „Но где же, — спрашивают они, — физиология исторической жизни человечества? Мы отвечаем: в этнической психологии" [1]).

Точнее задачи этнической психологии могут быть определены, с одной стороны, из ее сопоставления с психологией, с другой стороны, из ее сопоставления с этнологией.

Человек, как „душевный индивид", составляет предмет индивидуальной психологии; этническая психология, как психология „общественного человека или человеческого общества", возникает рядом с этой психологией и как ее „продолжение" (ib. 5). „Так как дух народа, однако, живет только в индивидах (in den Einzelnen) и не имеет существования особенного от индиви-

---

[1]) Zschr. I, 19 Ср. Lazarus, Geographie und Psychologie. Ib. S. 217.

дуального духа, то в нем естественно совершаются, как и в последнем, только те же основные процессы, которые ближе разъясняет индивидуальная психология" (ib. 10—11). Для авторов, как гербартианцев, следовательно, и в этнической психологии идет речь об задержках и слияниях, апперцепции и конденсации; в своем творчестве, далее, народ обнаруживает свое воображение, в практической жизни—рассудок и нравственность, и повсюду, но в особенности в религии,—свое чувство. Словом, здесь выступают т е ж е основные процессы, что в индивидуальной психологии, но только—сложнее и экстенсивнее; индивидуальная психология содержит также основание этнической психологии. В другом месте [1]) Лацарус, устанавливая аналогию между обоими видами психологии, предостерегает против неумеренного „аналогизирования", и ограничивая его только „руководящими нитями сравнения", тем не менее устанавливает тезис: „В совокупном духе, следовательно, можно сказать, отдельные духи относятся так, как в индивиде относятся отдельные представления или вообще духовные элементы".

Отношение этнической психологии к э т н о л о г и и нужно понимать следующим образом. Этнология, тесно примыкая к антропологии, рассматривает человека, как животное, как продукт природы, отвлекаясь от его духовного развития,—в этом смысле ее можно рассматривать, как главу зоологии. Но так как человек больше, чем животное, так как к его природе принадлежит также дух, то к „физической этнологии" присоединяется также „п с и х и ч е с к а я э т н о л о г и я", т.-е. именно психология народов (Zschr. I, 13). „Поэтому, этническую психологию можно было бы определить, как исследование духовной

[1]) Einige synthetische Gedanken zur Völkerpsychologie. Zschr. III, 8—9.

природы человеческого рода, народов, поскольку она становится основою истории или собственно духовной жизни народов".

Итак, исходя из психологии, мы от единичного духа приходим к духу народа, а исходя из этнологии, мы от человека, как естественного рода, с его разветвлениями, можем прийти к народам, как модификациям человеческого духа. Соответственно в этнической психологии можно выделить две части: первая говорит о духе народа вообще, об общих условиях его жизни и деятельности,— она устанавливает общие элементы и отношения развития духа народа и является частью синтетической, общей и абстрактной; вторая, напротив, конкретна, в ней речь идет о действительно существующих частных формах народного духа и об их развитии,— она их описывает и характеризует в их особенностях. „Поэтому, первую часть можно было бы назвать этно-историческою (völkergeschichtliche) (этнологической и политической) психологией, а вторую — психической этнологией, тогда как для целого остается имя этнической психологии (Völkerpsychologie)" (ib. 26—27; ср. 63). Впоследствии Штейнталь соглашался эту вторую часть этнической психологии уступить собственно этнологии [1]), чем, конечно, еще резче подчеркивал общий, синтетический, законоустанавливающий характер этнической психологии, на долю которой оставались задачи одной только первой части.

Простое перечисление вопросов или „тем", составляющих содержание этнической психологии, может само по себе уже вызвать много недоумений и сомнений, но, не

[1]) Begriff der Völkerpsychologie. Zschr. XVII, 246. Мы скорее этнологию назвали бы частью более общей, но возможно, что у Штейнталя имеется в виду просто то, что мы называем этнографией.

желая разбиваться на частности, я не буду на них останавливаться,—сущность дела обнаружится ниже из принципиальной критики понятий этнической психологии. Поэтому, я ограничиваюсь здесь только перечислением этих тем, чтобы потом пользоваться ими в качестве примеров. Именно, этническая психология изучает: язык, нравы и обычаи питания и одевания, вплоть до попечения права и государственных учреждений, а также искусства, ремесла и научную культуру, религию [1]).

---

[1]) Zschr. I, 30. Более детальное расчленение вопросов—S. 40—60. Ср. также IV, 134 (специальное разъяснение о науке в статье Штейнталя Zur Geschichte der Wissenschaft).

III

Таким образом, ясно обозначаются те основные понятия, с помощью которых определяется у Лацаруса и Штейнталя предмет этнической психологии. Коренным является понятие духа, которое ближе специфицируется указанием на колективность, и еще ближе — указанием на форму этой колективности, народ. Какое же содержание вкладывается авторами этнической психологии в эти понятия?

В установлении этих понятий мы наталкиваемся на большие затруднения, возникающие вследствие крайней неясности и даже внутренней противоречивости соответствующих определений, а равным образом и некоторой предвзятости предпосылок. Основной предпосылкой, например, у Лацаруса и Штейнталя является убеждение, что „дух" есть предмет психологии (Zschr. I, 3), между тем пока не выяснено значение этого термина, это—вещь далеко не самоочевидная. Такая предвзятость явно вытекает из аналогии „народного духа" и „индивидуальной души", и только из этой аналогии можно понять, каким образом этническая психология является „продолжением" индивидуальной.

Установив этот догмат, авторы в то же время тратят не мало усилий, чтобы показать своеобразие духа, как особого предмета изучения. Прежде всего, понятие

духа должно быть уяснено из факта, что человек по своему существу предопределен к общественной жизни и необходимо составляет член общества. Так как индивидуальная психология отвлекается именно от социальной природы человека, то понятно, что последняя в качестве духовной сущности может быть предметом особой науки. Истинно человеческая жизнь людей, говорят авторы, духовная деятельность, возможна только благодаря совместному и взаимному действию (das Zusammen- und Ineinander-Wirken). „Дух есть общное произведение (das gemeinschaftliche Erzeugniss) человеческого общества" (I, 3). В этом определении существенным является, очевидно, указание на взаимодействие индивидов, результатом которого является дух.

С этим вполне согласуется та характеристика продукта духовного взаимодействия, как объективного духа, которую Лацарус дает в другом месте своего журнала (III, 41). „Где бы ни жило некоторое количество людей,—говорит он там же,—необходимым результатом их совместной жизни будет то, что из их субъективной духовной деятельности развивается объективное духовное содержание, которое потом становится содержанием, нормою и органом их дальнейшей субъективной деятельности". Так из субъктивной деятельности речи возникает объективный язык. Возможно, что всё это—верно, но обращает на себя внимание противоположение духа субъективного и объективного, и если первый есть объект психологии, то почему же психология должна изучать и второй? Например, доказательство теоремы Пифагора есть объективный результат субъективной деятельности, но было бы странно, если бы эту теорему изучали не в геометрии, а в психологии. Может быть, также дело обстоит и с языком и с другими „продуктами" субъективной деятельности?

Хотя бы внешне, но до известной степени, это затруднение устраняется, если мы вернемся к аналогии народного духа с индивидуальной душой, где дух уже нельзя понимать, как „результат", а нужно толковать его, как субъект или источник духовной деятельности. Но зато здесь мы натолкнемся на новыя затруднения: во-первых, является соблазн гипостазировать „дух", а затем остается непонятным, как от объективных выражений духа мы проникаем к нему самому, как особому предмету. Лацарус и Штейнталь признают, что дух народа не есть нечто пребывающее и неизмененное, он меняется в истории, но в то же время они допускают, что конкретный национальный дух „заключает в себе нечто субстанциальное, неизменное ядро, которое само определяет все изменения духа" (I, 63). Эту неосторожную формулу не следует, однако, принимать буквально, но она всегда показательна для затруднений, в которыя попадают ея авторы,—соблазн гипостазирования при неясности определений здесь слишком велик... Наиболее точное выражение их мысль, повидимому, находит в следующем разъяснении Лацаруса (III, 7). „Дух народа, — говорит он, — существует в отдельных духах, принадлежащих к народу. Но именно при той точке зрения, что дух народа имеет свою субсистенцию в отдельных духах, с одной стороны, только и возможно научное исследование его деятельности, а с другой стороны, обнаруживается необходимость особой задачи, отличной от исследования индивидуальной душевной жизни". Об душе народа, аналогичной идее о мировой душе, у нас нет никакого в опыте данного познания. „Итак, путем наблюдения индивидов (der Einzelnen) нужно исследовать, что это значит, что возникают новые принципы. Для этого нужно знать, как они образуются или осуществляются в индивиде и как они действуют".—Но, очевидно, что такое признание

или дает основание только для чисто формальной аналогии между индивидуальной и народной душевною деятельностью (в обоих случаях—асоциации, задержки и пр.) или это и значит, что изучение духа народа сводится к изучению составляющих его индивидов, которые, таким образом, суть реальные носители объективного духа, т.-е. другими словами, выходит, что объективный дух изучается средствами субъективной индивидуальной психологии. Этническая психология, таким образом, распыляется в индивидуальную, и если тем не менее здесь есть еще какие-то свои особые задачи, то они должны составлять попросту какую-то „часть" в индивидуальной психологии.

Такою „частью" могут быть особое единство или единства субъективных процесов. Лацарус и Штейнталь настаивают на том, что в понятии народного духа, если мы не хотим, чтобы оно оставалось пустым именем, нужно видеть не неопределенное, произвольное построение или фантастический образ внутренних свойств народа, а источник, субъект всей внутренней и высшей деятельности. Но тогда нужно иметь в виду не отдельные и случайные направления и факты его проявления, а совокупность их и законы их развития. „Дух в высшем и истинном смысле слова ведь есть именно закономерное движение и развитие внутренней деятельности" (I, 7). Это значит, что дух собственно есть ничто иное, как только своеобразное единство психических процесов, не совпадающее с тем единством, которое проистекает из самой души. Так, по крайней мере, можно понимать следующее разъяснение Лацаруса: „Основное различие между ними [между индивидуальным и народным духом] состоит, очевидно, прежде всего в том, что в индивиде большие и часто весьма раздельные массы представлений связаны единством субъекта; а в народном духе, наоборот, единство субъекта возникает только из

сходства или соединимости содержания в индивидах" (III, 9). Следовательно, „субъект" этнической психологии, как единство известных видов деятельности индивидов, в сущности есть только идея, объединяющая эти виды, и тем новым, что приходится на долю этнической психологии, в качестве ее предмета, может быть само это единство в своих конкретных формах.

Такое заключение, разумеется, вполне допустимо, но оно создает новые трудности: 1, как мы приходим к такой идее, и не является ли ее чистая область, а вовсе не психология, действительною основою „наук о духе"? 2, как понять, что этническая психология есть объяснительная наука, не допуская, что названные идеальные единства обладают силою реального действия?

Отрицая субстанциальность народного духа, Лацарус и Штейнталь тем усиленнее настаивают на необходимости понятия субъекта, как определенного единства,— вопрос теперь в том, как достигается это единство (I,28). Простая сума индивидуальных духов не составляет такого единства, напротив, множество индивидов только тогда составляют народ, когда дух народа их связывает в одно, и он-то и есть эта связь, принцип, идея народа, его единство (I, 29). Как же мы приходим к этой идее? Дух народа, определяют авторы, есть „то, что общно (gemeinsam) во внутренней деятельности всех индивидов народа (allen Einzeln des Volkes), как по содержанию, так и по форме; или: общное во внутренней деятельности всех индивидов".

Такое определение способно причинить большое разочарование. Вся задача этнической психологии им целиком сводится к изучению индивидуальной психологии, ибо только таким путем можно узнать то, что общно отдельным индивидам. Причем, если эту общность понимать еще как сходство, запечатлеваемое в логических

отношениях рода и вида, то последнее объяснение явлений народного духа может быть также только индивидуально-психологическим. Если же эта общность возникает на идее, почерпнутой из самого содержания,—как того требует простая последовательность,—„продуктов" народного духа, то, как я указывал, в основу наук о языке, нравах, верованиях ипр., ипр., должна лечь вовсе не психология. Ясно, что в обоих случаях,—если даже сохранять за этнической психологией проформу ея самостоятельности,—она не может быть наукою о б ъ я с н и т е л ь н о ю, и понятие духа становится производным, вторичным, предметом объяснения, а не источником его.

IV

Все названные недоумения, связанные с понятием „духа", как можно видеть уже из изложенного, проистекают из полной логической неуясненности понятия *колективного единства*. Некоторые стороны в нем необходимо подчеркнуть еще особо. Мы имеем дело с *двумя* понятиями колективности, которые, оставаясь и сами по себе неясными, едва ли могут, как следует, сочитаться друг с другом. С одной стороны, речь идет о *взаимодействии* членов, составляющих колективное целое. При таком понимании Лацарусу и Штейнталю пришлось выдвигать на первый план само взаимодействие, в виде „результатов" деятельности духа, как sui generis предмет изучения, и в строгом смысле это—уже не психологические процесы, но и не сами индивиды, а нечто *третье*. С другой стороны, речь идет о некоторой *общности* в душевной жизни самих индивидов, каковая общность может легко мыслиться, как простое сходство известных психических функций и процесов, обусловленных, в конце концов, даже чисто внешними условиями жизни народа или совокупности индивидов,—как об этом говорят сами авторы: „народный дух, т.-е., следовательно, одинаковое сознание многих с сознанием этого сходства, и следовательно, с представлением взаимной сопринадлежности этих многих в каждом из них,—возникает совер-

шенно первоначально благодаря внешним отношениям одинакового происхождения и близкого местожительства" (I,37). Решительно нельзя усмотреть, как и почему эти сходства могут быть отожествлены с взаимодействием, продуктом которого являются язык, нравы, наука, искусство, итд.

Но, как мало эти два понятия колективного согласуются между собою, так же мало они согласуются с действительным значением того содержания, в котором должен раскрываться предмет этнической психологии. Язык как в своем устном, так и в письменном выражении, есть столь же объективный факт, как и костюм, дом, мостовая, как всякий социальный факт, ибо только в своей объективности он и становится социальным; то же относится к верованию, которое социально только в формах культа, обрядов и пр.; как равным образом, познание и наука социальны также только в своих внешних, объективных формах организации; итд. И всякая такая область фактов составляет содержание особого предмета изучения, имеет свою науку. А если в некотором аспекте всё это связывается с понятием народа и объединяется в один предмет, то и для этого предмета есть своя наука—этнология.

С другой стороны, язык, наука, нравы, верования, никак не представляют собою „сходств" в психологии индивидов, составляющих народ. Самое большее здесь можно было бы говорить о сходстве переживаний по поводу этих объективных социальных фактов, но, 1, тогда на ряду с ними нужно было бы поставить не только все другие социальные и этнические факты, но также природные, а равным образом и идеи, ибо все эти объекты могут вызывать сходные и несходные переживания, как у отдельных индивидов, так и у целых колективов, а 2, именно об этом Лацарус и Штейнталь не говорят.

Если мы сами непредвзято подойдем к отысканию сходств в психологических переживаниях индивидов, составляющих какую-либо естественную групу, то мы должны будем признать, что эти сходства отнюдь не составляют какого-либо особого „духа", а зависят прежде всего от сходств соответственных психофизических и антропологических организаций. Для илюстрации этой мысли достаточно припомнить опыты класификаций человеческой психики по темпераментам, распределение предрасположений или непредрасположений к известного рода заболеваниям по расовым и антропологическим признакам, и под.

Наконец, отмечу еще один вопрос, который возникает при анализе понятий, определяющих предмет этнической психологии. Может быть, в конце концов, верно, что „дух" есть sui generis колективное единство, и тем не менее из этого еще не следует, что он является предметом этнической психологии, так как понятие колективности само по себе не включается в понятие народа и не тожественно ему. Колективные соединения людей могут принимать самые разнообразные формы. Сословия, класы, групы, всякого рода „общества", армии, банды, разноплеменные орды, тайные и преступные организации, всё это — колективные единства. И как такие они, в свою очередь, могут составлять содержание особого научного предмета,—социологии, социальной психологии, истории. Какие основания выделять этническую психологию, приписывать именно ей фундаментальное значение, а не считать ее частным вопросом, например, социологии или социальной психологии?

Лацарус и Штейнталь рассуждают следующим образом: этническая психология есть продолжение индивидуальной психологии, в качестве психологии общественного

человека или человеческого общества, так как для всякого индивида именно тот союз, который образует народ,—как нечто исторически всегда данное и отличающееся от всех свободных культурных обществ,—и является абсолютно необходимым и в сравнении с ними самым существенным. „С одной стороны, человек никогда не принадлежит только к человеческому роду, как общему виду, а с другой стороны, всякий иной общественный союз, в который он еще может входить, дается через посредство народа. Форма совместной жизни человечества есть именно его деление на народы, и развитие человеческого рода связано с различием народов“ (I, 5). Остается, конечно, всё еще не ясным само понятие „народ“, но этническая психология, между прочим, призвана уже в своем содержании раскрыть его смысл и значение.—Несмотря на это только прелиминарное значение приведенной аргументации, она не лишена интереса. Ею отнюдь не решается вопрос, почему этническая психология должна оказаться основной и объяснительной по отношению к другим социальным наукам, так как если „народ“ и является эмпирически (исторически) необходимой и общей формой колективной жизни человека, то отсюда всё же не следует, что это—принципиально необходимая основа всякого общества. Но принимая эту аргументацию, лишь как оправдание термина этническая в определении особого отдела психологии, ее можно признать удовлетворительною.

Новые сомнения являются только, если мы, вспомнив прежние определения, скажем, что народ, будучи предметом этнической психологии, подобно остальному ее содержанию, должен встать рядом с ним, также как „результат“ народного духа, взаимодействия индивидов, его же составляющих. Это сомнение вовсе не есть софистическая каверза, как может показаться; напротив, оно на-

водит на некоторые важные соображения, и на нем можно проверить ценность определений самой этнической психологии. Отделаться от него формальным указанием на то, что, мол, „народ" является родовым понятием этнической психологии, нельзя, так как никто не согласится признать, что „видовые" понятие ее, как верования, нравы, язык и пр., подходят под такой род, а выходя, в изучении этих категорий, сразу же за пределы „народа", не дадим ли мы повода к новым сомнениям?

Я остановлюсь на некоторых в высокой степени интересных у Лацаруса и Штейнталя соображениях, воспользуюсь которыми впоследствии. Задавшись вопросом: что такое народ, Лацарус и Штейнталь не удовлетворяются ответом, который исходит из естественно-научной генеалогии народов, так как, констатируют они, духовное родство и различие не зависит от генеалогии [1]) (I, 34). Точно также не достигает цели и указание таких объективных признаков, как например, единство языка, так как мы помимо эмпирических затруднений, впадаем здесь неизбежно в круг: на вопрос — что такое один язык, приходится отвечать—язык одного народа (I, 32). Действительно, „то, что делает народ именно этим народом лежит существенно не в известных объективных отношениях, как происхождение, язык, итд., как таких, а исключительно в субъективном усмотрении членов народа, которые все вместе смотрят на себя, как на один народ. Понятие „народ" покоится на субъективном мнении самих членов народа о самих себе, о своем сходстве и сопринадлежности. Когда речь идет о растениях и животных, то естествоиспытатель распределяет их

[1]) Однако, Шурц и теперь определяет: „....психология народов, занимающаяся душевной деятельностью более крупных груп, связанных общностью происхождения" (Народовед., 74).

по видам на основании объективных признаков; о людях мы спрашиваем, к какому народу они себя причисляют. Расу и племя исследователь определяет и для человека объективно; народ определяет себе человек сам субъективно, он причисляет себя к нему“ (I, 35). На основании этих соображений получается следующее определение: „народ есть некоторая совокупность людей, которые смотрят на себя, как на о д и н народ, причисляют себя к о д н о м у народу“ (ib.). Я нахожу эти мысли весьма интересными, и в некотором отношении замечательными, но боюсь, что если мы попытаемся придать всё же понятию народ, как „объективному духу“, существенно для него необходимое о б ъ е к т и в н о е определение, мы извергнем его, как предмет, из этнической психологии, а если мы удовольствуемся указанным с у б ъ е к т и в н ы м определением, мы не выйдем за пределы индивидуальной психологии. В обоих случаях этническая психология находится под серьезной угрозою. Выход, следовательно, должен быть найден.

V

В 1886 г. Вунт напечатал програмную статью под заглавием: О целях и путях этнической психологии [1]). Статья имела в виду, главным образом, устранить возражения, которые делались Германом Паулем против этнической психологии. В то же время Вунт пытается внести некоторые поправки в определения Лацаруса и Штейнталя. Однако, крайний эклектизм, присущий Вунту, и в особенности его исключительная манера полиграфа говорить много, расплывчато и недистинктно, делали на первых порах его разногласия с основателями этнической психологии едва уловимыми. Так, Штейнталь всё отличие нового понимания этнической психологии увидел лишь в сужении содержания этой науки [2]). Он пространно спорит о третьестепенных темах, — удваивает ли этническая психология решение научных вопросов, в каком отношении она стоит к истории, и под., — уступает, как мы уже знаем, вторую часть этнической психологии этнологии, и не видит оснований к ограничению

---

[1]) С незначительными изменениями перепечатана в сборнике статей Вунта: Probleme der Völkerpsychologie, Lpz. 1911, под заглавием Ziele und Wege der Völkerpsychologie, S. 1—35. Цитирую по этому изданию.

[2]) Begriff der Völkerpsychologie. Zschr. XVII, 246.

содержания этнической психологии только вопросами языка, мифов и нравов, как того хочет Вунт. Между тем, как обнаруживается из дальнейших работ Вунта в этой области, его замечания, во-первых, весьма заметно уклоняют этническую психологию от того пути, который ей был намечен „Журналом этнической психологии", а во-вторых, не заметив и не поняв принципиальных затруднений, которые вызывались постановкою вопроса у Лацаруса и Штейнталя, Вунт нередко еще больше обостряет эти затруднения, и тем самым еще больше обнажет слабые стороны теперешней этнической психологии.

Как и Лацарус со Штейнталем, Вунт исходит из аналогии между этнической психологией и индивидуальной, каковая предпосылка не становится ни умнее, ни прекраснее от того, что Вунт на место гербартовской интелектуалистической психологии ставит вунтовскую волюнтаристическую. Гораздо существеннее для дела, что эта предпосылка обязывает Вунта признать, что логическая роль этнической психологии аналогична физиологии (Z. u. W. S. 16), и что задачи этнической психологии суть задачи объяснительные и законоустанавливающие. „Как задача психологии, — говорит он (ib. S. 2—3),—в том, чтобы описать фактический состав индивидуального сознания и по отношению к его элементам и стадиям развития ввести его в объяснительную связь, так, несомненно, нужно рассматривать так же, как объект психологического исследования, аналогичное генетическое и кавзальное исследование тех фактов, которые предполагают для своего развития духовные взаимоотношения человеческого общества". Какого же рода должны быть объяснения этнической психологии?

При неясности понятия „дух", у Лацаруса и Штейнталя этот вопрос оставался без определенного ответа. Вунт избегает термина „дух" и предпочитает говорить о

„народной душе“, и вот оказывается, что законы этнической психологии у него сводятся к общим законам психологии, т-е., в конце концов, к волюнтаристической психологии Вунта. Лацарус и Штейнталь думали, что в этнической психологии придется говорить о „задержках“, „слияниях“, итп., только в более сложном маштабе; Вунт думает, что в законах асоциаций, аперцепци и пр., целиком содержатся законы „народной души“. Но при всей неясности в определении основных понятий у Лацаруса и Штейнталя, всё же у них оставалось несомненным, что собственный предмет этнической психологии, так или иначе, должен быть предметом sui generis. У Вунта даже эта сторона затушевывается.

„Область психологических исследований,—рассуждает он [1]),—которая относится к тем психическим процесам, которые вследствие своих условий возникновения и развития связаны с духовными общежитиями (Gemeinschaften), мы обозначаем как этническую психологию“. Так как индивид и общество взаимно предполагают друг друга, то это не есть область совершенно отдельная от индивидуальной психологии. Индивидуальная психология рассматривает индивидуальное сознание, не входя ближе в рассмотрение духовной среды, а предполагая ее, как нечто само собою разумеющееся; напротив, этническая психология исследует общие явления духовной жизни, которые должны быть объяснены из связи духовного общежития (Gemeinschaft). Поэтому, в сущности речь идет даже не о разных областях, а о различных сторонах духовной жизни, которые только вместе исчерпывают действительность духовной жизни.

Таким образом, Вунт, 1, разделяет и другую предпосылку Лацаруса и Штейнталя—о том, что духовные явле-

[1]) Logik, B. III, S. 226. Ср. Völkerpsychologie. 2. Aufl B. I, S. 1.

ния суть психические явления и должны изучаться в психологии, 2, он, вводя весьма темный термин „духовного комунитета“ [1]), и делая его объектом психологии, только по видимости избегает противоречия, так как и у него не исчезнут затруднения, которые возникают, как только приходится признать, что „дух народа“ есть объективный дух, и что нет таких форм общественного взаимодействия, которые не были бы объективными [2]). Результат — тот, что, исходя из предрассудка, будто психология есть основная наука для „наук о духе“, и не будучи в состоянии, поэтому, найти действительные принципы этих наук, Вунт вынужден всякое объяснение „духовных“ явлений сводить к индивидуальной психологии. В особенности этническая психология,—говорит он (Log., III, 227),—должна сознавать, что произведения (die Erzeugnisse), носителем которых является общежитие. должны иметь свои последние источники в индивидах, из которых они составляются, так как духовная совокупная жизнь так же мало существует вне индивидов (der Einzelnen), как физическая связь индивидов какого-нибудь общежития, племени или народа, которая существовала бы вне индивидуальных физических

---

[1]) Гермин Gemeinschaft весьма трудно поддается переводу, между тем в немецкой литературе противопоставлению Gemeinschaft и Gesellschaft иногда придают большое значение (напр., у Тенниса). Вунт также настаивает на различении этих терминов Logik, III, 623 ff.), но, сколько я мог уловить, источником этого различия являются не столько естественные или психологические признаки, сколько юридические определения. Тем не менее, так как Вунт дорожит этим различием, я передаю Gesellschaft уже принятым термином „общество“ (societas), а Gemeinschaft—через „общежитие“ или „комунитет“ (communitas); встречающийся перевод через „общение“—неудачен, потому что придает термину отвлеченный смысл, которого он не имеет.

[2]) О понятии „die geistige Gemeinschaft“ у Вунта см. его Logik III, S. 291—296. Ср. Grundriss der Psychologie, § 21.

организмов. Поэтому, наперед исключено, чтобы в этнической психологии появились какие-нибудь о б щ и е законы духовных явлений, которые вполне не содержались бы уже в законах индивидуального сознания". И потому, только последовательно со стороны Вунта, когда он заявляет, что „этническая психология желает быть ни чем иным, как расширением и продолжением психологии в области феноменов общной жизни" [1]),—как это и изложено, например, в его Очерке психологии.

Точно также можно видеть последовательность и в его ограничении с о д е р ж а н и я этнической психологии. Если этническая психология есть только „продолжение" индивидуальной психологии, то довольно понятным является стремление перенести в это „продолжение" те основные результаты класификации и разделений психических процесов, которые были получены уже в „начале", т.-е. в психологии индивидуальной. Приняв п р о б л е м а т и ч е с к о е разделение психических процесов на три групы: представление, чувство и воля, Вунт ограничивает содержание этнической психологии тремя проблемами: язык, мифы, нравы (Z. u. W. S. 24). Само по себе это обстоятельство может казаться незначительным, и может, поэтому, показаться странным, что Вунт придает ему несоответствующее значение, но его следует отметить, во-первых, потому что, как увидим ниже, настойчивость, с которой Вунт возвращается к этой аналогии, в некоторых отношениях заслуживает внимания, а во-вторых, это—пункт, который особенно подрывает кредит Вунта, как мыслителя. Вунт почувствовал что-то, что оправдывает такую аналогию, но не только не сумел определить этого, а совершенно запутался в этих трех соснах своей психологии. Ограничение задач этнической психологии этими

---

[1]) Völkerpsychologie. I, 4.

тремя проблемами слишком явно не соответствует ее действительным запросам, но Вунт тем не менее желает отстоять его, давая ему совершенно несогласованные обоснования. Нет надобности входить в рассмотрение аргументации Вунта, тем более, что вопрос решается не ею, а принципиальным анализом понятия, определяющего предмет этнической психологии [1]).

В целом, у Вунта еще яснее выступает противоречие, отмеченное нами у Лацаруса и Штейнталя: с одной стороны, этническая психология изучает „продукты" взаимодействия или взаимоотношения, т.-е. объективно данные „вещи" [2]), а с другой стороны, этническая психология, будучи наукой объяснительной, в то же время никаких общих психологических законов устанавливать не может, а таковыми законами являются только законы индивидуальной психологии. И это противоречие, обнаруживающееся в основных определениях Вунта, еще ярче сказывается в выполнении им своих задач: большая часть, на-

---

[1]) Отмечу только, что провозглашенные в Z. u. W. у Вунта т р и самостоятельных проблемы (S. 24, 29) остаются и в его Völkerpsychologie (I, 30), хотя уже по плану к мифу примыкают начала р е л и г и и и и с к у с с т в а, а к нравам—право и культура; в осуществлении же этого плана искусство п р о с т о з а н я л о особый и с а м о с т о я т е л ь н ы й том. В Logik III, 232, Вунт уже прямо насчитывает ч е т ы р е основных проблемы: язык, искусство, миф и нравы; а в Grundriss der Psychologie язык оказывается условием самого духовного общежития и посредствует переход к нему от единичного существования, а „все общные, духовные содержания или свойственные общежитию духовные процесы" распадаются на д в а класа: мифологические представления и нормы в области нравов (§ 21, 2). (В настоящее время вышло уже десять томов Völkerpsychologie Вунта).

[2]) Дюркгейм, на мой взгляд, совершенно основательно настаивает на том, чтобы социальные факты рассматривались как в е щ и: „La première régle et la plus fondamentale est de c o n s i d é r e r l e s f a i t s s o c i a u x c o m m e d e s c h o s e s". Les Règles de la Méthode sociologique, p. 20.

пример, его большого сочинения Völkerpsychologie состоит из лингвистического, исторического и этнографического материала; обобщения — суть применения и илюстрации общих положений вунтовской психологии; и только незначительная часть — собственно материал этнической психологии [1]). Еще показательнее его книга Elemente der

---

[1]) В пояснение сказанного ограничусь одним примером. Вунт посвящает языку два громадных тома своей Völkerpsychologie, но я решительно сомневаюсь, имел ли право Вунт называть это сочинение „этнической психологией". В нем очень много психофизических гипотез, много критики лингвистических теорий, есть собственные лингвистические теории, и наконец, некоторое количество этнографического и исторического материала, но этнической психологии нет. В первом томе собственно только 4-ая и 5-ая главы прямо заняты вопросами языка. Остановимся на 4-ой, в ней речь идет об изменении звуков (Lautwandel). Наперед ясно, что этнической психологии здесь нечего делать. Как же поступает Вунт? Он ищет объяснений, и так как мало вероятности, чтобы такое сложное явление могло объясняться одной причиной, он рассчитывает объяснить его из „компликации причин" (I, 372; цитирую по второму изд.). Среди форм изменения звуков Вунт выделяет асоциативные контактные действия звуков, асоциативные действия „на расстояние" и асоциации звуков и понятий своего языка, изменяющие звуки слов, взятых из чужого языка. Слово „асоциативный" указывает, что „несмотря на содействие физиологических моментов главный действенный мотив состоит в звуковой асоциации" (ib. 405). Результаты, полученные Вунтом в этих его исследованиях, весьма поучительны: оказывается, что во всех явлениях первой групы взаимодействуют причины психические и физические; и для явлений второй групы сохраняет силу положение, что „всякое звуково изменение есть психофизический процес"; последний случай несколько сложнее, так как здесь чисто звуковая асоциация связывается иногда с изменением слов под влиянием асоциации понятий, которая, впрочем, не отсутствовала, конечно, и в первых двух случаях, но которая, по Вунту, ведь и составляет психологический факт (SS. 431, 458, 460). Трудно угадать, при чем же здесь этническая психология? В более содержательную область, чем область „психофизических процесов", мы входим, повидимому, вместе с „регулярным постоянным изменением зву-

Völkerpsychologie (Lpz. 1912),—за исключением отдельных замечаний, разбросанных по всей книге, всего только два параграфа здесь посвящены собственно этнической психологии (Гл. I, 6 и 9); затем можно отыскать только некоторые „следы“ общей психологии,—но, разумеется, никаких „законов“,—и всё остальное содержание книги—чистая этнология. С таким же правом можно любой компендий этнологии или истории культуры озаглавить:

ков“ (473 ff.). Почему народ в течение столетий до неузнаваемости изменяет звуковой состав слова, на это признается Вунт, нельзя дать общегодного ответа, но самый факт изме ения, по его убеждению, сомнению не подлежит. Он выражает сожаление, что „фонавтограф есть только современное изобретение“,—(этническая психология Вунта, очевидно, выиграла бы, если бы фонавтограф был изобретен Адамом),—и считает себя вынужденным указать только вероятные пр чины этого факта: влияние внешней естественной обстановки, смешение народов и рас, влияние культуры. С последним фактором, кажется, мы дошли, наконец, до этнической психологии, ибо, как определяет сам Вунт здесь культуру, она есть „в своей сущности культурное развитие и, как такая,—главнейшее проявление наличного в определенном культурном обществе духовного развития“ (484). Правда, Вунт тут же еще признает, что культура вообще тол ко косвенно влияет на звуки языка, тем не менее он различает в ней два фактора: 1, обычай, 2, темп речи и ударение. Пример первого: у ирокезов нет губных *p, ph, b, bh, m, w,* и они заменяются преимущественно зубными и язычными,—оказывается, потому, что у них обычай — говорить с открытым ртом. Я не сомневаюсь, что если бы у немцев был тот же „обычай“, то Вунт не мог бы произнести собственной фамилии, и произносит он ее, потому что он перед этим смыкает губы, но только причина возможности произнести губной звук W—именно в закрывании и раскрывании рта, а не в чем ином. Что касается „обычая“, то это—факт, который сам требует объяснения, и было бы не очень странно, если бы оказалось, что ирокезы завели обычай говорить с открытым ртом, потому что у них нет губных звуков... Но как бы ни обстояло дело, у нас всё е здесь нет этнической психологии, и разумеется, не в „темпе“ речи можно найти ее содержание.

этническая психология. И, напр., Лампрехт, действительно,—быть может, не без влияния Вунта,—называл историю „прикладною психологией". Но даже Крюгер, приверженец Вунта, отказывается от понимания этнической психологии, как простого „применения" общей психологии к интерпретации этнологических фактов [1]).

---

[1]) F. Krüger, Ueber Entwicklungspsychologie. Lpz. 1915, S. 157.

VI

Чтобы яснее представить себе, в чем собственно Вунт „оригинален" по сравнению с Лацарусом-Штейнталем, необходимо остановиться на некоторых понятиях, введенных им отчасти в замену, отчасти в разъяснение понятий, легших в основу определения предмета этнической психологии у ее основоположников. Такими понятиями у Вунта являются, главным образом, понятия „народной души" и „духовного комунитета".

Для Лацаруса и Штейнталя, как мы знаем, дух есть общное произведение человеческого общества, а так как предполагается, что взаимодействие должно быть психологическим, то и продукты его считаются объектом психологии. Основная ошибка здесь именно в таком предположении. Во-первых, взаимодействие, о котором идет речь, имеет предмет приложения взаимного действия; как бы, поэтому, на нем ни отражалась психология „действующих", не понятно, как он сам превращается в объект психологии. Во-вторых, вся „материальная" культура есть предмет такого взаимодействия, и не понятно, где здесь кончается этнология, и где начинается этническая психология, где „история" и где „психология"? Именно этих-то затруднений Вунт и не видит. Поэтому, он почти полностью воспроизводит формулы Лацаруса и Штейнталя, и ему кажется, что недостатки, найденные

у них критикой, проистекают из их обще-психологической позиции. В этом смысле он их и исправляет: на место гербартовской психологии вводит вунтовскую, чем, во-первых, нисколько не укрепляется положение этнической психологии, а во-вторых, в нее вводятся все недостатки вунтовской психологии.

„Задача этнической психологии,—говорит Вунт [1]),—дана нам во всех духовных порождениях (die geistige Erzeugnisse), возникающих из комунитета человеческой жизни, и не объяснимых только из свойств единичного сознания, так как они предполагают взаимодействие многих". Эту формулу признали бы и основатели этнической психологии, и Вунту, поэтому, можно возразить то же, что им: язык, миф, как и свайные постройки и Эйфелева башня, как автомобиль и кремневый топор, как то, что отношение окружности к диаметру=π, и то, что земля и солнце движутся друг по отношению к другу, и многое другое,—„необъяснимы только из свойств единичного сознания", потому что из последних вообще можно объяснять только явления этого сознания. Что изменится в объективных вещах и отношениях от „взаимодействия многих", если у них будет только сознание, но не будет рук, глаз, носоглотки, гортани, голосовых связок итд., итд., — предполагая при этом полное изобилие каменных пород, леса, металов, органических веществ и пр., и предполагая во всем этом

---

[1]) Elemente der Völkerpsychologie, S. 3; Ср. Völkerpsychologie, I, 1; Ziele und Wege, S. 25, 13. — В решительном противоречии с мыслью о том, что объекты, относимые Вунтом к этнической психологии, суть „продукты" или „порождения" духовного взаимодействия, находится его собственное утверждение, что язык является условием его: „То условие, благодаря которому только становится возможным везде духовное общежитие, и которое всегда участвует в развитии его, есть функция языка" (Grundriss der Psychologie, § 21, 2).

постоянные системы своих взаимоотношений и порядков? Придется, пожалуй, ждать, пока из самого сознания не выростут руки, глотки и пр.... Не вернее ли допустить, что из „взаимодействия многих" объяснимы также только явления этого взаимодействия? Без сомнения, эти явления есть предмет sui generis, и он требует своей науки, но не видно, почему бы это была этническая психология. Чтобы ответить на это „почему", нужно показать, что названное взаимодействие есть психическое, но так как непосредственное психическое взаимодействие в науке отрицается, то volens-nolens приходится обратиться к законам индивидуальной психологии. Такой путь для определения предмета этнической психологии есть путь в корне ложный, ложно само направление этого пути исследования. Вунту же кажется, что направление взято правильно, а нужно только подправить, отремонтировать дорогу. Но на деле даже в этой работе Вунт приступает с негодными средствами и плохим материалом.

Лацарус и Штейнталь под многими во „взаимодействии многих" понимали все-таки живых человеков, из коих у каждого была душа, т.-е. это были до известной степени замкнутые в себе единицы действия, совокупное обнаружение которого в обществе называлось духом. Вунт производит следующий „ремонт": душа у него—не источник, приводящий в жизнь „механику представлений", а совокупность волевых и волеподобных актов, каковую совокупность только условно уже можно называть душою; но то же условие, очевидно, позволяет называть душою и другие совокупности таких актов, в том числе совокупности, продуктом взаимодействия которых являются язык, мифы, нравы, следовательно, это условие позволяет говорить только о душе народа, а не о его „духе"; зато само „общество" перестает быть обществом живых, одушевленных тварей и стано-

вится духовным комунитетом. О том же, что у живых членов живого общества могут быть свои личные переживания,—в разные эпохи и в разном месте разные,—по поводу, как своего живого взаимодействия, так и по поводу своего воздействия на окружающую их природную обстановку, да и по поводу самой природы и ее явлений, и о том, что эти переживания, как такие, не изучаются индивидуальной или „общей" психологией,—об этом обо всем Вунт позабыл. Так мне представляется „исправление", предпринятое Вунтом, в определении предмета этнической психологии, и поэтому-то я и считаю, что не шаг вперед он делает по сравнению с Лацарусом и Штейнталем, а скорее—шаг назад.

Вунт снисходительно относит, „конечно, простительный недостаток" „первого опыта" в области этнической психологии, на „основные воззрения психологии Гербарта с ее односторонним индивидуализмом и интелектуализмом, которые были связаны с метафизическим понятием простой души и с гипотезой механики представлений" [1]). Как бы ни уклонялись в частностях от Гербарта его последователи, в принципе всегда, по мнению Вунта, отношение между индивидуальной и этнической психологией оставалось отношением обосновывающей науки к ее применениям. Этнические психологи, далее, могли сколько угодно подчеркивать своеобразную природу „народного духа", и указывать на то, что он не есть простая сума индивидуальных свойств, они не могли устранить принципиальных возражений. Индивидуалистическое направление психологии Гербарта сказывается в том, что „дух" мыслится по аналогии с отдельной душою: представлениям психологической „механики" в нем соответствуют индиви-

[1]) Völkerpsychologie, I, 23—24.

дуальные сознания,—вся разница только в том, что последние суть более сложные единства [1]).

Как же восстанавливается уничтоженная таким образом этническая психология? В чем здесь может помочь актуалистическая „динамика" души и обозначение „народного духа" через „народную душу"? В статье „О целях и путях этнической психологии" введение понятия „народной души" у Вунта носит совершенно невинный характер, и он, определяя ее вполне в духе Лацаруса и Штейнталя, защищает только это понятие против сомнений Пауля [2]). В дальнейшем, однако, оказывается, в этой замене скрыто большое коварство. Понятие души, утверждает Вунт, может иметь только эмпирическое значение связи непосредственных фактов сознания, „психических процесов". „Естественно, и этническая психология может пользоваться понятием души только в этом эмпирическом смысле; и ясно, что в нем „народная душа" с таким же правом обладает реальным значением, с каким индивидуальная душа претендует на это значение для себя. Духовные продукты, возникающие благодаря совместной жизни членов народного комунитета, столь же фактические составные части действительности, как и психические процесы внутри единичного сознания.... Таким образом, народная душа есть произведение единичных душ, из которых она

[1]) Ib. S. 25. Ср. статью Вунта Der Einzelne und Volksgemeinschaft (Probleme der Völkerpsychologie. S. 57—58).

[2]) Z. u. W. S. 12—13. Ср. S. 20 — Характерно для абструзного способа выражения у Вунта, что Штейнталь в своей заметке Begriff der Völkerpsychologie (Zschr. XVII, 245), цитируя указанное место из Вунта пишет: „In dem Punkte aber, auf welchem alles ankommt von dem der Bestand der Völkerpsychologie abhängt, freuen wir uns Wundt als Bundesgenossen zu haben (разрядка моя, в новом издании Z. u. W. соответствующее место перепечатано без изменений; только вместо psychologischer Erfahrungen стоит seelischer, и вместо unter psychologischen Gesetzen—psychischen).

состоит; последние же в не меньшей степени суть произведения народной луши, в которой они участвуют“ [1]).

Понять это можно так: мы имеем дело в индивидуальной психологии с единствами психических процесов, которые и называем *душами*; в этих единствах мы можем различать преимущественные направления или комбинации психических процесов, позволяющие нам их класифицировать,—например, процесы воли, чувств, представлений; затем всю „масу“ психических процесов, стоящих перед нами в индивидуализованных единствах, мы можем также представить, как единство, которое называем *душою народа*, различая теперь в нем направления и комбинации, класифицирующие эти процесы в групы,—язык, мифы, нравы. Отсюда нетрудно понять, что каждый психический процес, относящийся к этнической психологии, совершается в индивидуальной душе, а кроме того есть индивидуальные „остатки“,—которые всецело принадлежат только индивидуальным душам,—объединяемые по принципу последних, как единств; они составляют предмет *только* индивидуальной психологии. С другой стороны, есть такие единства, которые определяются лишь при рассмотрении совместного и взаимного действия индивидуальных единств, и которых развитие может рассматриваться само по себе, как некоторая непрерывность, несмотря на то, что индивидуальные единства одно за другим вовсе исчезают (Vps. I, 11),—это область этнической психологии. В результате, на место „механики представлений“ выступает *алгебра актов*: народная душа—общий знаменатель „комунитета“, язык, миф, нравы — общие делители, индивидуальные „остатки“—прочие делители...

Если этим сколько-нибудь преодолевается „инте-

[1]) Völkerpsychologie, I, 9—10.

лектуализм и индивидуализм" гербартовской психологии, то зато совершенно затемняется различие единичного и множественного, т.-е. затемняется основное для Лацаруса и Штейнталя понятие колективного. Отсюда понятно и то утверждение Вунта, которое, на первый взгляд, может показаться парадоксальным: между индивидом и совокупностью—нет резкой грани! „Вследствие постоянных взаимодействий между индивидами и совокупностью — неизбежно, что границы между тем, что относится к целому, и тем, что составляет собственность индивида, отнюдь не могут быть резко проведены. Можно даже сказать: взаимное слияние обеих областей до такой степени лежит в природе предмета, что было бы ошибочно, если бы его хотели устранить искусственными различениями понятий в этой переходной области" (ib.). Предмет этнической психологии этим, однако, не спасен, так как все-таки остается неясным, как может психология изучать лук и стрелы таитянина, ожерелья таитянки, шаманский бубен якута или halala! зулуса, когда всё это—не психические процесы... Вунт достиг только того, что неясное значение „колективного" у Лацаруса и Штейнталя сделал еще более темным. Мы видели, что общное колективного народного духа у Лацаруса и Штейнталя означало также общее членам народа, и что, поэтому именно, этническая психология имеет право на свое наименование. Этот оттенок понятия колективного остается и у Вунта, но он станет нам яснее, если мы воспроизведем еще его понятие „духовного комунитета".

VII

Вунт различает два направления, по которым переживания единичного сознания выходят за пределы собственной причинности: естественную среду и духовную [1]). Отношение индивида к последней есть его отношение к „духовному комунитету". Материалистическая и интелектуалистическая психология, по убеждению Вунта, разрешить проблемы этого отношения не могут. В другом положении находится психология волюнтаристическая. Точно также и гипотеза субстанции тут бессильна, а только гипотеза актуальности разрешает проблему (Log. III, 292—293). На почве этих предпосылок легко определить, что представления, чувства, афекты, волевые побуждения возникают без необходимого существования духовного комунитета однородных индивидов, а потому относятся к единичному сознанию (ib. 294). Напротив, язык, мифологические представления, волевые развития, осуществляющиеся в форме нравов, предполагают в качестве субстрата духовный комунитет, потому что при их возникновении индивид действует только, как частичная сила, которая вызывает явление в связи и во взаимодействии с другими подобными частичными силами. Но так как произведения народной души сводятся к душевным

[1]) Logik, III, 291, ср ib. 23.

энергиям множества стоящих во взаимодействии единичных душ, то общие принципы для объяснения этих произведений и этих элементов — те же, что и в единичном сознании. Разница только в том, что они не могут быть объяснены из одного сознания, „а покоятся на духовном взаимодействии многих, которые относятся к названным процесам подобно тому, как элементы представления и воли относятся к сложным представлениям и волевым действиям индивида“ (ib. 295). Носитель такого „духовного комунитета“ с „тем же правом, что и психический индивид может быть назван духовным организмом“. Всякое фундаментальное жизнепроявление такого совокупного организма, в свою очередь, есть органическая связь составных частей его. „Таким образом, жизненная область языка, искусства, мифа, нравов образует духовные организации, которые содержатся в более обширном органическом единстве народного комунитета“ (ib. 296). Последний носит в себе способность развить самостоятельное волевое единство, сообщающее ему характер совокупной личности, подчиняющей себе отдельных лиц, его составляющих.

Я не могу, разумеется, входить в рассмотрение вунтовской волюнтаристической мифологии, а если ее оставить в стороне, то—что же он внес нового на место осужденной им у гербартианцев аналогии между механизмом представлений в индивиде и взаимодействием индивидов?—Опять-таки общность воли на место общности представлений в колективном духе. Но как же себе представлять эту общность, и при том так, чтобы здесь не было гипостазирования воли, а только эмпирические данные?..

Есть два признака, которые позволяют различить в совокупной жизни индивидуальных и общных духовных движений определенные факты, как факты родовой

(genereller) и как факты индивидуальной природы: 1, вмешательство отдельных лиц, индивидов (Einzelner) 2, область произвольных действий с сознательными мотивами. И то и другое лежит вне процесов этнопсихологических. „Для последних, напротив, сохраняет превалирующее значение область импульсивных волевых действий (die triebartigen Willenshandlungen)“ (Vps. I, 12) Замечательно, что исходя из этого разделения, Вунт проводит различие между „первобытным“ (Naturvolk) и „культурным народом“, тогда как для непредвзятого человека ясно, что последнее разделение может быть получено только путем обобщения чисто эмпирического материала, а предпосылки волюнтаристической метафизики так же мало могут решить вопрос, как и предпосылки любой иной метафизики. Но даже не на это сейчас я хотел бы обратить внимание, равно и не на то, что определение области этнической психологии, как области импульсивных волевых действий, нисколько не соответствует содержанию этой науки [1]),—хотя бы даже мы приняли исключение из ее содержания „науки“ и „высших форм“ колективной жизни, и ограничились только языком, мифом и нравами. Не в этом сейчас дело, тем более, что здесь Вунд уже получил ответ,—(в особенности со стороны Дельбрюка, что касается языка). Нас интересует только

---

[1]) Из этого разделения волевых актов тем не менее исходит Фиркант в своей, в других отношениях, очень интересной книге: A. Vierkundt, Naturvölker und Kulturvölker. Lpz. 1896. Шпан, напротив, совершенно справедливо указывает, что это разделение, как критерий социально психологического, неприемлемо, так как Вунт должен был бы согласно своим определениям, отнести к области этнической психологии, между прочим, также хозяйство и семью. См. O Spann, Wirtschaft und Gesellschaft, Dresden S. 114. Впрочем, сам Шпан уделяет этнической психологии весьма скромное место (ср. его книгу Kurzgefasstes System der Gesellschaftslehre. Brl. 1914).

вопрос о характере „общности", на которую направляется, как на свой предмет, этническая психология. Неужели только в импульсивных актах и есть „общное" у единиц, составляющих „народную душу" или „духовный комунитет"? Почему же этническая психология была названа у Вунта „продолжением и расширением" индивидуальной психологии? Не правильнее ли тогда было бы называть соответствующую науку не этнической психологией, а зоологической психологией?.. Но допустим, что дело так и обстоит, как учит нас волюнтарист Вунт, снисходительно простивший интелектуалистический недостаток Лацаруса-Штейнталя. Как мы приходим к этому общему? Как и у основателей этнической психологии, ответ на этот вопрос в сущности предрешен признанием, что этническая психология есть объяснительная наука. Только теперь Вунт указывает и то „начало", из которого должно исходит в ее объяснениях. Едва ли при таких условиях нужно было так много рассуждений со стороны Вунта, чтобы убедить читателя, что все эти объяснения сводятся к самым элементарным индивидульно-психологическим обобщениям. Предмет этнической психологии растаял в разъяснениях Вунта.

Какое же основание имеет Вунт называть эту объяснительную науку, сводящуюся к законам импульсивных волевых действий, этнической психологией?

В статье о целях и путях этнической психологии Вунт мотивировал право на это название тем, что народ является „важнейшей" формой духовного общежития (S. 25; ср Logik, III, 228). В Völkerpsychologie он повторяет тот же аргумент, но признает само название „несовершенным", так как осмысленнее было бы, по его мнению, противополагать индивидуальной психологии социальную (I,2). Наконец, этот же мотив в Elemente der Völkerpsychologie заста-

вляет его предпочесть старый термин не только „социальной психологии", но и „комунитетной психологии" (Gemeinschaftspsychologie (S. 4). Дело, может быть, не в названии, но неумение обосновать термин указывает на неясное представление его содержания... „Важнейший" есть определение всегда акцидентальное; как я уже указывал по поводу определения Лацаруса Штейнталя, принципиальной необходимости выделить „народ" в особый предмет изучения в таком определении не видно. В Elemente Вунт, вспомнив, повидимому, их рассуждения о народе (S. 6), воспроизводить аргумент, по которому этнологическая генеалогия не совпадает с квалификацией народа в этнической психологии. Но Лацарус-Штейнталь и тут пошли дальше, признав субъективность в определении этой категории. Вунт не остановился на этом странном и интересном затруднении в определении своей науки, и готов охотно уступить ее наименование. Больше того, приводя такие ничтожные аргументы в пользу термина „этническая психология", как то, что он уже „в приблизительно соответствующем смысле однажды был введен" (Vps. I, 2), и что народы—„важнейшая" форма общежития, он приводит весьма веский довод против термина: „Этническая психология,—говорит он,—направляет свое внимание на психологическую закономерность самой совместной жизни. Местные и национальные различения его формы для нее безразличны, поскольку они не проливают каким-нибудь образом свет на эту закономерность" (ib. 3; разрядка моя). Получается нечто весьма интересное: сперва мы отвлекались от всех индивидуальных различий, затем в этом абстрактном остатке нужно отвлечься от „местных и национальных" различий,—в итоге, какая же этническая психология? Это—именно Gemeinpsychologie, как предложил ее называть один лингвист (О. Дитрих),

не имея, впрочем, здесь в виду получающегося таким образом каламбура...

В целом, я считаю, что вунтовские определения этнической психологии сами не возвышаются над уровнем „импульсивных“ актов, и, имея в виду приведенное выше предсказание русского ученого (проф. Д. Кудрявского), согласен, что т а к а я этническая психология не долговечна.

VIII

Как я уже мимоходом отмечал, язык, мифы, нравы, наука, учреждения и пр., как вообще всякое „взаимодействие", поскольку оно есть не только акт, но и „результат",—действие, как последствие деятельности,—поскольку оно, значит, есть социальный факт, есть ничто иное, как „вещь". „Вещь" по существу не есть психологический процес, и, как такая, она изучается и в некоторых „общих" науках, — социологии, истории, этнологии,—и в специальных,—об групах, областях или сферах известных „видов" этой вещи. Таким образом у нас получаются специальные науки: языкознание, наука о религиях, история наук, история учреждений и различные „учения" о праве, итп.; соответственно образуются и групы философских проблем: философия языка, религии, права и пр. Среди названных специальных наук наибольшего раззития в настоящее время достигла лингвистика, выступающая под разными названиями: наука о языке, языковедение, сравнительное языковедение, психология языка, история языка; иногда психология языка ставится рядом с историей языка, как две части одной науки, иногда у одной из этих частей вовсе отрицается право на существование. Как бы ни решались эти вопросы в интересах языковедения, вызываемые ими споры существенно интересны для психологии, поскольку в них уяс-

няется ее роль в решении лингвистических проблем. К высказывающимся здесь суждениям психология должна прислушиваться с особенной чуткостью, так как вопрос о ее роли здесь решается обыкновенно на основании специальной работы над конкретным материалом науки. Как бы для психологии, в ее собственных интересах, ни казался ценен этот материал, из этого нельзя сделать вывода, что и сама психология нужна для этих работ. В подобного рода решениях психолог может встретить не мало дилетанства и „психологической" наивности, но, при серьезном отношении к науке и из уважения к научной работе другой специальности, он обязан за приблизительными и, с его точки зрения, неточными выражениями услышать голос живых потребностей конкретной науки. Вполне понятно, что суждения специалистов-лингвистов о значении для них психологии и этнической психологии должны быть приняты во внимание со всем возможным беспристрастием, так как за их, иногда случайными, иногда, может быть, и неудачными формулировками, скрываются, действительно, принципиальные недоумения. Критиковать психологические теории и аргументы лингвистов, указывать на их научную „отсталость"—дело для психолога не трудное, но это—не тот путь, каким можно достигнуть научного взаимодействия и взаимной помощи в решении научных вопросов. Разумеется, психолог — в праве ожидать такого же отношения к себе и со стороны лингвиста. К сожалению, в действительности редко осуществляются эти хорошие пожелания; и те затруднения, которые были замечены некоторыми лингвистами, когда им была предложена помощь этнической психологии, не встретили должного внимания.

Поэтому, возражения, которые были сделаны Лацарусу-Штейнталю со стороны Пауля, до сих пор остались неопровергнутыми и не потеряли своего значения. Вунт,

как легко понять из вышеизложенного, и по существу не был в состоянии их устранить, и свою полемику против Пауля повел в направлении, которое самому делу мало служило. Его нападки на гербартианство Пауля только показывают, что он не понял или не хотел понять смысла его возражений[1]). Вунтовские „исправления" в определении этнической психологии, как мы видели, ничего не исправляли, а положительные результаты исследований Вунта дали повод к новой полемике [2]), и если бы работы Вунта можно было признать действительным образцом этнопсихологического исследования, то после критики Дельбрюка, и в особенности после принципиальной критики Антона Марти, этническая психология была бы совершенно скомпрометирована. Правда, среди лингвистов нашлись защитники Вунта, как например, О. Дитрих, но именно от него, как я еще покажу, вышел,—или, во всяком случае, им был поддержан и развит,—самый убийственный аргумент против этнической психологии в понимании Вунта. Не следует преуменьшать значение аргументов, исходящих от лингвистов на том основании, будто они являются только частными, касаются только одной частной проблемы этнической психологии, так как,

---

[1]) Штейнталь и Мистели в своих репликах Паулю также, на мой взгляд, не уловили принципиального смысла возражений Пауля (Steinthal, Zschr. XVII, 248 ff; Fr. Misteli, ib. XIII, 376 ff).

[2]) Любопытно, напр., след. заявление автора психологической лингвистики: „J'ai appris bien des choses dans l'ouvrage de Wundt, mais je n'hésite cependant pas à souscrire le jugement de Hales (Mind, tome XII, 1903. p. 239): There is far too much theory and too little fact to please us. The facts are quoted merely as illustrations of theories, not as proofs of them. C'est pourquoi j'estime qu'il est de toute nécessité de faire de nouveau une revue universelle des faits et de rechercher non pas ce que ces faits illustrent, mais ce qu'ils prouvent" (van Ginneken, Principes de Linguistique psychologique, 1907).

по свойству проблем языковедения, его постановки вопроса приобретают для этнической психологии совершенно всеобщий характер. Чтобы не входить в частности и не слишком отступать от основной темы настоящей статьи, выскажу только следующие общие соображения.

Как бы мы ни определяли собственный предмет этнической психологии, ясно, что сфера этого предмета не есть ни область непосредственного наблюдения при помощи органов чувств, ни область самонаблюдения, ни, наконец, область идеальных конструкций. Сфера этнической психологии априорно намечается, как сфера доступного нам через понимание некоторой системы знаков, следовательно, ее предмет постигается только путем расшифровки и интерпретации этих знаков. Что эти знаки являются не только приметами вещей, но и сообщениями о них, видно из того, что бытие соответственных вещей не ограничивается чистым явлением знаков. Другими словами, мы имеем дело со знаками, которые служат не только указаниями на вещи, но выражают также некоторое значение. Показать, в чем состоит это значение, и есть ничто иное, как раскрыть соответствующий предмет с его содержанием, т. е. в нашем случае это есть путь уже к точному фиксированию предмета этнической психологии. Спор возникает не только из-за точности этого определения, но еще прежде требует разрешения принципиальный вопрос о том, что вообще выступает как значение, поскольку мы выделяем знаки и выражения в специфическую область источников познания. Таким образом, это предварительное и априорное указание сферы предмета этнической психологии не только ничего не говорит о его характере, но даже не предрешает вопрос о его существовании, именно как психологического предмета. Значение может оказаться не только психологическим, но, напри-

мер, также, или только, историческим; или тем и другим, но при разных отправных пунктах интерпретации.

Под эти общие определения, как легко видеть, подходят все области содержания, какие намечались для этнической психологии, как Вунтом, так и Лацарусом Штейнталем, т.-е. не только язык, миф, нравы, но и науки, искусство, религия, професии и мн. др.[1]). Сопоставляя эти различные области содержания или „отделы" этнической психологии в свете только что высказанных соображений, и сравнивая их с языком, как предметом языкознания, не трудно видеть, что язык до известной,—и притом глубокой,—степени является естественным и наиболее близким для нас прототипом и репрезентантом всякаго выражения, прикрывающаго собою значение. В этом своем семантическом качестве язык и является таким объектом, принципиальное обсуждение котораго a potiori имеет силу для других форм и видов выражения. За это говорит не только тенденция многих современных лингвистов видеть в семасиологии центральную и, может быть, основную задачу языкознания, но и простое указание на ее содержание, где за исключением собственно только фонетики, действительно и прямо связанной с явлениями психофизического характера, доступными нам путем прямого наблюдения и самонаблюдения, а не путем интерпретации, всё остальное содержание или прямо входит в состав семасиологии или тесно связано с последней[2]). Настоя-

[1]) Ср. напр., такое определение мифа у Потебни: „Миф есть словесное выражение такого объяснения (апперцепции), при котором объясняющему образу, имеющему только субъективное значение, приписывается объективность, действителное бытие в объясняемом". (Из черновых заметок А. А. Потебни о мифе. Вопросы теории и психологии творчества. Хар. 1914. Стр. 503).

[2]) Сколько к языкознанию в полном смысле относится также грамматика приведенные рассуждения не теряют своей силы. Так по отношению к морфологии возможно только разногласие по

щие разногласия начинаются только с того момента, когда мы пытаемся дать общий ответ на вопрос, что такое значение, но дать ответ на такой общий вопрос призваны одинаково мало и лингвист и психолог, так как это уже—вопрос принципиально-философский.

Итак, в указанных пределах и принимая во внимание намеченное исключительное значение языка и науки о нем, замечания Пауля, на равленные против этнической психологии, приобретают для нас особый интерес.

вопросу о том, все ли формы слов и их части являются категорематическими или синкатегорематическими выражениями (или лучше: семантиками или синсемантиками, по терминологии Марти), но, мне кажется, нельзя спорить, что все они являются знаками, а только это для нас здесь существенно. Что касается синтаксиса, то он прямо имеет дело со значениями, либо с их формами, которые, в свою очередь, суть знаки отношений (по поводу такого определения синтаксиса см. интересную работу R. Blümel, Einführung in die Syntax. Heidelberg 1914; „Синтаксис,—говорит он,—изучает, 1, известные значения, 2, формы, которые связаны с этими значениями. При этом он должен косвенно или непосредственно иметь дело с предложениями"). Ср. также общее положение Марти, к которому я здесь примыкаю: „Не подлежит спору, что познания теоретической философии языка в своей преимущественной и важнейшей части суть познания семасиологической природы и вполне могут носить имя „всеобщей семасиологии" Ведь семасиологическими являются в основе все рассмотрения о свойстве и генезисе средств языка, как таких" (A. Marty, Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie, Halle a. S. 1908. B. I, S. 51; ср. O. Funke, Innere Sprachform. Eine Einführung in A. Martys Sprachphilosophie, 1924, S. 19—26).

IX

Пауль совершенно основательно уклоняется от спора о преимуществах гербартианской или вунтовской психологии, так как его аргументы против этнической психологии, действительно, не зависят от метафизических или готовых психологических предпосылок. Он исходит из эмпирического констатирования взаимодействия всюду, где мы встречаемся с фактами или явлениями культурной и общественной жизни. Некоторая основная наука, которую он называет учением о принципах (Prinzipienlehre), имеет задачей всестороннее выяснение вопроса о взаимодействии индивидов, о факторах культуры и об отношении индивида в совокупности (S. 7) [1]).

Главный упрек, который Пауль делает Вунту состоит в том, что этот центральный вопрос: как совершается взаимодействие индивидов, для Вунта вовсе не составляет проблемы (S. V). С этим связано ложное мнение Вунта, будто психология изучает „результаты" или „продукты", тогда как она может изучать только единичные процесы. Для себя психология может изучать язык, но для этого она не нуждается в истории языка, а опирается на непосредственное наблюдение. Для уразумения разви-

[1]) H. Paul, Prinzipien de Sprachgeschichte. 4. Aufl. Lpz. 1909.

тия языка психология—неизбежное вспомогательное средство, но история языка не может вознаградить ее за эту службу. Тем более не может психология извлечь пользу из рассмотрения таких состояний языка, об доисторической стадии которых мы не имеем источников, хотя именно они с особенною любовью привлекаются Вунтом. В целом Пауль констатирует у себя впечатление, что Вунт с готовыми психологическими воззрениями приступил к рассмотрению языка. Нельзя не признать существенной правоты этих замечаний, и они, как увидим, in nuce содержат все возражения Пауля против этнической психологии, хотя, разумеется, нельзя допустить, чтобы судьба этнической психологии определялась неудачами Вунта в выполнении задач этой науки.

Упрек в отсутствии проблемы взаимодействия индивидов и отношения индивида к обществу нельзя уже направлять по адресу Лацаруса и Штейнталя. В своем ответе Паулю Штейнталь (Zschr. XII, 252) особенно подчеркивает, что именно взаимодействие, о котором говорит „учение о принципах" Пауля, составляет главный предмет этнической психологии, что, впрочем, ясно у основателей этнической психологии с самого начала. Тут спор может итти только о том, как понимать это взаимодействие? Пауль утверждает: „Это—факт фундаментального значения, который мы никогда не должны упускать из виду, что всякое чисто психическое взаимодействие совершается только внутри единичной души. Всякое обращение душ между собою—только косвенное, опосредствованное физическим путем. Следовательно, может существовать только индивидуальная психология, которой нельзя противопоставлять никакой этнической психологии или как бы ее там ни называли" (S. 12—13). Факт этот, конечно, известен был и Штейн-

талю, но он не увидел того, что скрывается за этим фактом, и что, повидимому, побуждает Пауля настаивать на нем, хотя и самому Паулю не удалось с достаточной ясностью выразить то, что здесь является существенным, так как вывод, который он делает, названным фактом не оправдывается. Штейнталь, разумеется, не думал, что возможно чисто психическое взаимодействие, как бы действие психической энергии на расстояние, но, повторяя это в своем ответе Паулю, он этим не заставил Пауля отказаться от своего упрека. Однако, если Пауль, действительно имел в виду не ту банальную истину, что психическая энергия одного индивида не может действовать непосредственно на психическую энергию другого индивида, тогда он должен признать, что само взаимодействие здесь носит какие-то специфические черты, мимо которых проходит этническая психология, но которых не мог не почувствовать Пауль в своей работе по исследованию языка, и к которым он здесь апелирует. Пауль сам разъясняет свою мысль: как бы мы ни представляли себе причинную связь между различными актами сознания отдельного индивида, она—не та, что между актами сознания различных индивидов, „напротив, способ, каким здесь возникает причинная связь, совершенно иной; его нельзя игнорировать, а нужно всегда иметь в виду, если хотят правильно судить об отношениях, которые исторически возникли благодаря взаимодействию индивидов“ (S. 14, Anm. Разрядка моя). Должно быть, след., ясно, что если это взаимодействие не может быть чисто психическим, то оно точно также не может быть физическим, и тот вид причинной связи, иметь в виду который призывает Пауль есть нечто новое, sui generis, что и должно быть определено в новых, ему присущих, признаках. Если это—не чисто психические процесы, изучаемые нами путем самонаблюдения и не

вещи физического опыта, то, опять-таки, и метод их изучения должен быть самостоятельным новым методом. Поэтому-то вывод Пауля и не верен: если здесь нет места для этнической психологии, то точно также его нет и для индивидуальной психологии.

Положительное учение Пауля об взаимодействии, вследствие этого, также в корне неверно. Его обращение здесь к помощи теории асоциации идей, с точки зрения современной психологии, должно быть оставлено без внимания, именно как дилетантская попытка разрешения вопроса. Между тем под ее влиянием, к сожалению, Пауль впадает в психологизм там, где повидимому, хочет от него освободиться. „Само содержание представления,—говорит он,—следовательно, не переносимо. Всё, что мы знаем, по нашему мнению, о содержании представления другого индивида, покоится только на выводах из нашего собственного содержания“ (S. 15). Откуда же Паулю известно, что „только на выводах“? Едва ли этому могла его научить „история языка“, а для психологии это—далеко не бесспорная истина. Между тем его утверждение, что содержание представлений не переносимо из одного индивида в другой, имеет большой принципиальный смысл. Не для одного Пауля оно затемняется „собственническими“ теориями сознания [1]): содержание представления, как предмет восприятия, действительно, „не переносимо“ из одного индивида в другой, но, прежде всего, потому, что оно ни в каком индивиде и не находится, оно—ни „мое“, ни „его“, оно—ничье, оно—трансцендентно. Индивиды—не сосуды, сообщающиеся между собою, но и дей-

[1]) См. мою статью „Сознание и его собственник“ в Юбилейном Сборнике, посвященном проф. Г. И. Челпанову.

ствительность, —природы ли или культуры,—не жидкость разлитая по сосудам...

Из этого уже достаточно виден и истинный смысл возражений Пауля, не устраненных до сих пор, и собственные промахи Пауля. Интереснее первое, и на некоторых сторонах его стоит еще остановиться. Пауль счастливо избегает влияния гипноза, под которым пребывает еще не мало философов и людей науки, будто все науки удобно делятся на две групы: наук о природе и наук о духе. Для него, поэтому, ясно, что психология, а следовательно, и этническая психология, не может быть основной наукой для наук о духе: последней приходится иметь слишком много дела с непсихологическим. Пауль различает в общем четыре категории влияний, которые испытывает индивид со стороны общества, и оказывается, что на долю психологических влияний здесь остается меньше всего. Индивид, 1, получает от общества некоторые комплексы представлений, к которым один он пришел бы значительно медленнее, или к которым он вовсе не пришел бы, 2, он научается у него известным целесообразным движениям,—здесь физиологическим факторам еще содействуют психологические, 3, он получает от него, обработанные с помощью рук человеческих, предметы природы (орудия, капиталы), которые передаются от индивида к индивиду и от поколения к поколению, так что они являются предметом общего участия различных индивидов, 4, он оказывает физическое принуждение на другого индивида и, в свою очередь, испытывает таковое (S. 8). Обращаю внимание на две последних категории: они прямо указывают на то, что здесь приходится иметь дело, действительно, с „непсихологическим", но и с „нефизическим", что здесь на лицо—предмет нового порядка. Назовем его вместе с Паулем историческим,—как предмет научного внимания,

историческое прямо встает, как нечто третье, рядом с предметами наук о физическом мире и психологии. Но, как такое, историческое не может быть предметом этнической психологии точно т к же, как оно не может быть предметом индивидуальной психологии.

Но значит ли это, что психологии вообще с ним делать нечего? Пауль, конечно, не отрицает права психологии по своему заниматься языком, и брать для этого материал из „истории языка", но это само по себе уже указывает на то, что психология языка не может быть основной наукой для истории языка или языкознания. Задачи обосно ания и объяснения в психологии и в языковедении (или в истории языка) так же гетерогенны, как и предметы этих наук. Лишь для психологии языка психология могла бы быть объяснительным основанием, но—(или потому что, или поэтому)—психология языка есть проблема психологии, а не науки о языке! Следовательно, и этническая психология, будучи, в конце концов, лишь психологией языка, мифов и нравов. не может брать на себя роли основной науки по отношению к общему языкознанию. Другими словами, это значит, что Пауль отрицает за этнической психологией значение объяснительной науки. А так как защитники этнической психологии всегда приписывали ей эту роль, то становится понятным, что с отрицанием ее объяснительных зад.ч, отрицается и она сама.

Нельзя не согласиться с тем, что Пауль, тут прав. Если этническая психология есть только объяснительная наука, то, после сомнений в правомерности ее задач, приходится отрицать самое ее существование С другой стороны, Пауль не отрицает вовсе значения психологии для языкознания, напротив, он ей приписывает даже слишком много, считая психический фактор „важнейшим" в культуре (S. 6). Он только против особой „психоло-

гии языка", которой так же быть не может, как не может быть особой психологии права, хозяйства и под., а также особой психологии игры в карты, шахматной психологии и пр. Но почему же собственно их не может быть? „Существует,—говорит он,—только одна наука о языке, но также только одна психология" (S. 21 Anm.). Если бы у Пауля был только этот аргумент, то разумеется, его возражение имело бы мало цены, так как здесь явное petitio principii: раз он уверен, что существует только одна психология, то, ясно, этнической психологии—нет. Однако, откуда ему известно, что существует только одна психология?

Пауль утверждает, между прочим, что „характеристике различных народов всетаки может соответствовать только характеристика различных индивидов. Но это не называют психологией. Психология никогда не имела дела с конкретной формой отдельной человеческой души, а только с общею сущностью душевных процесов" (S. 10). Однако эта декларация прав и обязанностей психологии совершенно произвольна и деспотична. Провозглашая ее, Пауль утверждает то самое, из-за чего он отверг этническую психологию, так как из смысла его утверждения вытекает, что он допускает,—пусть „только" одну общую, отвлеченную, законоустанавливающую психологию,—но всё же психологию именно объяснительную. Однако, еще раз повторяю, для нас важны не промахи Пауля, а его опыт языковеда. Последний же для нас поучителен в том смысле, что показывает, как Пауль пришел к отрицанию принципиальной роли психологии, и к утверждению „истории языка", как единственной науке о языке, поскольку язык специфичен со стороны своей предметной характеристики.

По мнению Пауля, существует только один научный способ изучения—исторический. Там, где есть, утвер-

ждает он, не историческое и тем не менее научное рассмотрение языка, там есть только несовершенное историческое рассмотрение (S. 20). Оставим в стороне методологическую ценность такого убеждения, и обратимся только к аргументам, основанным на характеристике предмета языкознания. Язык, во всяком случае, оказывается, не есть предмет ни психологии, ни этнической психологии, а только истории. Когда сравнивают различные значения одного слова, аргументирует он, то ищут, какое из них является основным значением, или на какое исчезнувшее основное значение указывают другие значения. Определить первоначальное и основное значение, значит, констатировать *исторический факт*; когда сравнивают родственные формы и выводят их из одной общной основной формы, констатируют *исторический факт*; когда констатируют между родственными формами и словами звуковой обмен, и хотят объяснить его из влияния звукового изменения, обращаются к *историческому процесу*; когда пытаются характеризовать внутреннюю форму языка в смысле Гумбольта и Штейнталя, делают это, восходя к первоначалу форм выражения и их основного значения. „Итак, я вообще, заключает Пауль, не знаю, как можно было бы с успехом рефлексировать по поводу языка, не прибегая к посредству его исторического возникновения“ (S. 21) [1].

---

[1]) Имея целью проследить только методологические суждения и заключения Пауля, я не могу входить в разбор его взглядов по существу. Иначе можно было бы много сказать по поводу *двухэтажного* смешения у Пауля того, что он называет „историческим“. У него, несомненно, перепутываются „история“ (последовательность) значений (смыслов) слов и форм с „историей“ („реалии“) называемых словами „вещей“, а затем обе эти „истории“ с „историей“ (естественной) звуков.

Краткий и убедительный смысл этой аргументации следующий: наука о языке, как о выражении, поскольку последнее имеет отношение к значению, имеет дело не с психологическими процесами, а с историческими фактами. В силу общего значения, которое имеет язык в ряду других форм выражения, это положение имеет также всеобщее и принципиальное значение, очень важное для всего течения нашего рассуждения. Чтобы нагляднее показать это значение, приведу пример из другой области,—изучения мифов. В 1906 году Вунт утверждал: „Фетиш везде является сам объектом культа“ (Völkerpsychologie, II, 2, S. 202); в 1912 г. Вунт утверждает: „Фетиш вообще не является самостоятельным объектом культа, который характеризует какую-нибудь примитивную или более позднюю стадию, но при всех обстоятельствах он является побочным продуктом, который в своем всеобщем значении, как воплощение демонических волшебных сил, может встретиться везде“ (Elem. S. 225); раньше такими „побочными продуктами“ у Вунта являлись только амулеты и талисманы. Что речь идет о значении, выражением которого служит фетиш, об этом Вунт говорит прямо,—что же, в таком случае, должны мы исследовать, чтобы решить, когда Вунт говорит правду, в 1906 или в 1912 году? Должны ли мы изучать какую-нибудь или чью-нибудь психологию, или мы должны, установив точный смысл того, что называется культом и фетишом, решить этот вопрос, путем исторического исследования происхождения фетишизма, как формы культа? Кстати, поставлю еще один вопрос: и не явится ли новой проблемой изучение того, как названное значение, равно и названный исторический факт, переживались тем или иным индивидом или совокупностью индивидов, какое они вызывали к себе отношение со стороны

последних, какой отклик в них находили? Ясно также, что, если эта новая проблема есть, то как бы важна и интересна она ни была, она должна быть поставлена рядом с первой, а не вместо ее, как это между прочим, происходит и у Вунта, и чего совершенно основательно не хочет допустить Пауль.

X

Как бы ни было, приведенное рассуждение Пауля достигает сразу двух целей: 1, оно убедительно доказывает, что язык не есть предмет психологии, по крайней мере, поскольку последняя есть объяснительная наука, и что, следовательно, нет психологических *законов языка*, а 2, что не только психология, но и *история*... не может быть „учением о принципах", на котором строится эта „частная" история языка.

Этот второй, может быть, неожиданный результат аргументации Пауля дает опять повод сторонникам обоснования на психологии „*наук о духе*" защищать ее в качестве такого *основания* и оказывать этим мнимую поддержку этнической психологии. Среди лингвистов соответственную позицию занял О. Дитрих, весьма сочувствующий Вунту и его этнической психологии, невзирая на то, что он считает нужным изменить самое имя ее[1]). Хотя

---

[1]) Имя ему не нравится, как он сам объясняет, потому что психология должна состоять из двух частей: психологии человека и животных, а каждая из этих частей может быть индивидуальной или общной. Так как общную психологию животных неловко называть Völkerpsychologie, то он и предлагает в качестве общего имени. Gemeinpsychologie. O. *Dittrich*, Grundzüge der Sprachpsychologie. Halle a. S. 1903—1904, B. I. Einleitung u. Allgemeinpsychologische Grundlegung. Ср. также его более позднюю книгу: Die Probleme der Sprachpsychologie. Lpz. 1913. S. 18 ff.

Дитрих и настаивает на том, что психология языка есть, по его терминологии, часть общной психологии, или, по терминологии Вунта, этнической, тем на ме ее основоположною наукой остается индивидуальная психология, которою собственно и заняты его Grundzüge, весьма настойчиво воспроизводящие схемы Вунта. Но я напомнил о нем здесь не затем, чтобы следить за его защитой психологизма, а с другою целью. Защищая этническую психологию в понимании Вунта, Дитрих высказывает самый убийственный аргумент против Вунта, и здесь поразительным образом соприкасается с Паулем,— хотя вообще он является его решительным антагонистом,— и что̀, может быть, еще интереснее, из-под собственных ног также вырывает почву этнической психологии.

На этот раз дело идет уже не о простой перемене названия, а о вещах более серьезных. В своих „Проблемах языковой психологии“ Дитрих заметно отклоняется и от Вунта и от прежних своих воззрений, при чем причину этого он сам видит в характере своих специальных занятий языковеда. Для психологии языка, как такой, говорит он, приобретается значительная самостоятельность по отношению к остальной психологии благодаря тому, что исследователь в этой области не только психолог (Probleme, S. 10). В подтверждение своей мысли Дитрих приводит пример, значение которого выходит далеко за пределы илюстрирующего примера, и приобретает, можно сказать, прямо-таки катастрофическое значение для психологизма в языковедении. Психологи, говорит он, весьма согласно определяли язык, как „выразительное движение“. Но приводит он, впрочем, только определение Вунта. Это определение — примечательно, потому что в нем ярко отражаются все качества Вунта: оно обнаруживает зараз его логическую беспомощность, его наивный психологизм, искусственность и ненужность для

него этнической психологии, и неумение найти и выразить сущность вещи. Вунт говорит: „Всякий язык состоит в звуковых проявлениях или в других чувственных знаках, которые, будучи вызваны мускульными движениями, открывают во-вне состояния, представления, чувства, афекты". Внешний и поверхностный подход к делу в этом определении бросается в глаза. Последуем, однако, пока за Дитрихом.

Как раз с точки зрения языкознания, признает Дитрих, такое понимание языка не может быть оправдано. „Для последнего, именно для языкознания, напротив, всегда останется основоположным признание, что язык совершает работу не только выражения (ein Ausdruck), но вместе с тем и впечатления (ein Eindruck), что сообщаемость относится к его сущности, и что, поэтому, ее нельзя игнорировать в определении языка" (S. 11). Дитриху, таким образом, удалось найти удачную форму для выражения мысли, имеющей колосальную важность, так как она принуждает теперь Дитриха выступить против своего учителя в психологии, в том самом пункте, который Пауль считает наиболее слабым местом Вунта [1]). Очевидно, что если для наличности языкового явления нужно констатировать факт „сообщения", которое встает как некоторый новый предмет нашего внимания, индивидуально-психологические объяснения тут явно обнаруживают свое бессилие. Но и положение этнической психологии также начинает колебаться. Дело в том, что, как разъясняет теперь Дитрих, „минимальным условием" языкового явления нужно признать наличность двух (eine Zweiheit) инди-

---

[1]) Факт, что для языка существенным является „сообщение" не есть, конечно, открытие Дитриха. Он сам указывает здесь на Гумбольта и в особенности на Штейнталя. Я думаю, что сам Дитрих пришел к такой характеристе языка, еще мало заметной в его Grundzüge,

видов, говорящего и слушающего (S. 25, 20). Эти „только двое“ при разном сочетании с другими парами и еди ицами создают более сложные отношения, но основной факт „сообщаемости“ везде присутствует, как sui generis объект. Если мы среди разных сложных сочетаний на почве „сообщения“ найдем, между прочим, форму „народа“, она не может уже быть до такой степени определяющей для явлений языка, чтобы ее можно было сделать предметом основной для языкознания науки. Раз этническая психология имеет дело с этою именно формою, она eo ipso не может уже быть основною наукою для языкознания. Постановка всего вопроса переворачивается прямо-таки вверх колесами, и не оси вставляются в колеса, а колеса надеваются на оси! Если сообщение есть условие общения, то язык—условие всего социального, и наука о языке — „основа“ всех наук о социальном, в том числе

под влиянием Дельбрюка (ср. Grundzüge, I, 86, 87, A, B). Пауль также ставит на вид Вунту, что последний рассматривает язык с точки зрения говорящего и игнорирует слушающего, из чего и проистекает его непонимание проблемы взаимодействия (Prinzipien, S. 122). Основное значение „сообщению“, т.-е. непременному участию в языке не только говорящего, но и слушающего, для уяснения сущности языка придает также Марти (Untersuchungen, S. 88 ff.). Самый же термин Eindruck, по моему мнению, выбран Дитрихом для обозначения сообщающей функции языка неудачно, хотя само по себе противопоставление: Ausdruck — Eindruck, — очень эфектно и наглядно. В основе этого противопоставления лежит всё-таки старое разделение изложения — субъективного, афектного, и объективного, рассудочного (Syntaxis figurata et regularis, — cf. Gröber, Grundriss der Romanischen Philologie, B. I, S. 212 ff.). Здесь я опять-таки не вхожу в существо дела, рассмотрение которого требовало бы тщательного и углубленного различения в „выражении“, с одной стороны, выражения (смысла) сообщения, а с другой стороны, чувственной экспресии, и далее — во „впечатлении“, во-первых, впечатления от сообщаемого и впечатления от (эмоционного) „тона“ выражения (его „желаемое впечатление“).

этнологии, в том числе этнической психологии. А если и само языкознание нуждается в более твердом основании, то последнее надо искать еще глубже, в чем-нибудь вроде „науки о сообщении" вообще. Но это—не всё, есть здесь нечто и более близкое: на каком собственно основании можно утверждать, что сами по себе „двое", как предмет, есть предмет психологии? Все затруднения, с которыми мы уже встречались, опять повторятся и здесь. Единственно правомерным, повидимому, логическим выводом является утверждение за „двумя" некоторой специфичности, которая дает повод к новой науке, но только не к этнической психологии.

Обратим теперь внимание на другую сторону в вышеприведенном определении Вунта: язык, говорит он, состоит в чувственных знаках, дающих нам знать о внутренних состояниях, чувствах, афектах и под. Но, вот, перед нами многочисленные произведения Вунта, они написаны на немецком языке, т.-е. представляют собою систему знаков, но разве то, что выражено в них, и то, чего мы ищем в них, есть „чувствования" и „внутренние состояния" Вунта? В них мы ищем знания вещей и предметов. Вунт излагает, аргументирует, убеждает, но мы ищем за его словами-знаками не его желания убедить, не его убеждения в своей правоте, а рассматриваем самый предмет его доказательства, изложения и пр. Мы бы смеялись, если бы аргументы Вунта исходили не от свойств и особенностей предмета, а от его собственных чувствований. Аргументы его, говоря коротко, мы принимаем не на его „честное слово", а на счет предмета, о котором идет речь. Вся наука дана нам в „слове" вещей и предметов, единственное как-будто исключение — психология, но это мнимое исключение, ибо и здесь научное изучение прежде всего объективирует значение психологических терминов. В повседневной жизни мы говорим

о множестве вещей и событий,— газетный лист есть чувственный знак, дающий нам сведения о масе вещей, и за этим знаком мы находим—войну, политическую борьбу, успехи техники, развал культуры и многое другое, но не „внутренное состояние говорящего". И нужно совершенно особое устремление внимания, чтобы за словесными знаками уловить второстепенное для них, побочное еще значение, πάρεργον, в виде „внутренних состояний говорящего". С какой же стати Вунт утверждает, что язык выражает только последние? И теперь мы имеем право обобщить и сказать: та дисциплина, которая изучает язык, мифы, нравы, науку, искусство, как „выражения" определенных предметных значений, не может быть психологией ни индивидуальной, ни этнической, если только психология именно изучает „внутренние состояния" одушевленных тварей, как в их изолированности, так и в их общении. Обоснование себя на психологии, психологизм, именно было бы πρῶτον ψεῦδος такой научной дисциплины.

Поэтому-то прав Пауль, утверждая, что предмет языкознания есть предмет исторический, а не психологический. Но он не прав, когда он думает, что „учение о принципах" здесь также есть какой-то „конгломерат" сведений об исторических факторах и условиях культурной жизни. Как бы ни были существенны общие исторические сведения при изучении частных исторических объектов, они не могут составить принципиального основания ни одной науки. Принципиальные основания по существу своему должны быть и могут быть только основаниями идеальными, а не историческими или вообще эмпирическими. „Учение о принципах", другими словами, всегда есть философское учение. Вполне ясно то направление, в котором следует искать принци-

пиальных оснований для наук, предметом которых являются выраженные значения, или, говоря иначе, для наук, основывающихся на „сообщении", почерпающих из сообщения свой материал и приходящих через него к своему предмету, как формообразующему началу этого материала. „Всеобщая семасиология" Марти уже подсказывает название для такого принципиального философского учения [1]), которое, в свою очередь, разумеется, тесно связано с коренными принципами философского рассмотрения предмета и его явления.

Таким образом, в целом, я отрицаю за психологией, и, следовательно, за этнической психологией, значение основания, которое может давать законы или объяснения, для изучения вопросов языка, мифов, науки итд., — ибо роль основания подобает только идеальным философским наукам, а не наукам эмпирическим. С другой стороны, я отрицаю и то, что названные проблемы суть проблемы самой психологии, будто их предмет можно характеризовать в признаках, которые мы устанавливаем вообще для душевной деятельности или для душевных переживаний,— ибо, в действительности, предметы названных проблем суть предметы определения объективного: исторического, социологического, этнологического и под. Но я не отрицаю права самой психологии рассматривать соответствующие явления, как свой объект, напротив, психология языка, напр.,

---

[1]) Было бы несправедливо забыть здесь об „идее чистой грамматики" Гуссерля, которая, как чисто априорное философское учение, разумеется, ничего общего не имеет с фантастической „универсальной" для всех языков граматикой, как это иногда неправильно себе представляют. Мнения Б. Кроче и К. Фослера об эстетике, как основной науке для языковедения, содержат, на мой взгляд, в себе частичную правду, хотя основное у Кроче отожествление эстетики и лингвистики слишком явно покоятся на смешении двух смыслов слова „выражение": выражение, как сообщение, и выражение, как экспресия.

есть один из важных и существенных отделов психологии. Язык и другие „выражения" суть психологические, или точнее, психофизические явления, так как они—душевные и телесные переживания человека. Но именно, поэтому, нужно быть осторожным в их определении, как предмета психологии. Дело в том, что психология,—и в этом она подобна „естественным наукам", — рассматривает свой предмет не семасиологически, а в его собственной наличности, как τὰ ὑπάρχοντα. Этот факт и служит прежде всего критерием того, как изучает психология „выражение", в частности язык, т.-е. для нея интересен именно самый звук, зрительный знак и под., как такой,—не по значению, а как совокупность чувственных, интелектуальных, эстетических и пр. переживаний, или точнее, сопереживаний. В этом направлении она работает своими испытанными, привычными для нее методами: самонаблюдением, косвенным наблюдением и экспериментом. „Слово" здесь есть не выражение и не знак, которые должны быть расшифрованы, чтобы мы могли через это пробраться к нужному содержанию, а сами суть комплексы ощущений, восприятий, представлений, чувственного тона, инстинктивного или импульсивного движения, волевого напряжения и пр., и пр.

Совершенно очевидно из всего сказанного, что такие задачи разрешает та психология, которую до сих пор мы противопоставляли, как „индивидуальную", этнической, что носителем изучаемых ею душевных процесов является психофизический организм человека, ребенка, животного, что здесь она может „объяснять", устанавливать свои причинные связи и законы [1]), но что здесь этнической

[1]) Образцом такого изучения языка может слу ить названная выше книга Дитриха (Grundzüge). Еще интереснее и содержательнее уже цитированный мною van Ginneken, Principes de Linguistique psychologique. 1907, или, напр., H. Delacroix, Le Langage et la Pensée 1924.

психологии делать нечего. И тот, кто думает, подобно Паулю, что задачи психологии вообще ограничиваются изучением „законов“ душевной жизни, что „психология никогда не имела дела с конкретной формой отдельной человеческой души, а только с общей сущностью душевных процесов“, тот будет последователен, если скажет, что и вообще здесь психологии больше делать нечего. Но если вдуматься глубже в содержание того πάρεργον, на которое мы натолкнулись выше, если принять во внимание необыкновенное богатство и разнообразие именно конкретной душевной жизни, то нельзя не заметить, что для пытливого ума здесь развертывается своя своеобразная проблематика, требующая также соответствующей методологии, хотя бы здесь нельзя было установить никаких „законов“ и не нужно было искать „объяснений“. Простое обращение в эту сторону открывает тот факт, который и является исходным пунктом новых научных интересов описательной и аналитической психологии, а простое констатирование того, что конкретная форма индивидуальной душевной жизни не мыслима иначе, как в виде формы социальной, наводит на мысль и еще об новом виде психологического исследования. Этническая психология при всей неясности в определении своего предмета и при всех отклонениях от своего пути, однако, не игнорировала названных фактов, и хотя не умела найти им надлежащего места, тем не менее чувствовала их значение. Очевидно, нам нужно ближе исследовать эту область, чтобы ответить на вопрос: в чем же собственный предмет и собственные задачи этнической психологии? Чтобы облегчить себе ответ на этот вопрос, обратимся еще раз, к понятиям, которыми с самого начала определялся этот предмет, и исследуем их ближе и по существу.

XI

Такими понятиями являются, как мы видели, понятия „духа“ и „колективности“. Все вопросы, породившие столько затруднений и вызвавшие столько недоразумений, как вопросы о психологической природе нашей науки, о взаимодействии индивидов, об отношении индивида и общества, совокупности и пр., так или иначе связаны с этими понятиями. Было бы большим отступлением от плана моей работы, если бы я предпринял,—во всех отношениях, впрочем, насущно необходимый,—принципиальный и логический анализ этих понятий; я ограничусь минимально необходимым, беря эти понятия не в их всеобщности, а в сравнительно ограниченной сфере их приложения к „социальному“, „историческому“ и „этническому”, и имея в виду отыскать такие значения их, которые согласовались бы с определениями предмета психологии. Начнем с понятия „дух“.

1) Если не первоначальное, то во всяком случае, самое распространенное значение слова „дух“ состоит в том, что этим именем обозначается некоторое конкретное, живое и свободное существо sui generis, своими качествами, могуществом и силою превосходящее человека, и существующее в условиях, менее связывающих, менее трудных и более высоких, чем те условия, в которых существует человек. Дух в этом смысле является

тем источником деятельности, который имеет вполне реальное значение не только в сфере действия самого духа, но и во всей реальной действительности. Поэтому, дух может принимать объективные формы „видимости", может менять их, оставаясь в себе бессмертным, так что уничтожение его может мыслиться только при исключительных, „чудесных" обстоятельствах. Продукты деятельности духа необходимо имеют объективно-реальное значение и входят в состав окружающей нас действительности или даже целиком ее составляют. Тем не менее „дух" мыслится нарушающим некоторые естественные или привычные законы, – так, по силе влияния „часть" духа может быть равна „целому", он может действовать одновременно в нескольких местах, может действовать вопреки законам природы, итп. Это понятие „духа" допускает, как множественность индивидуальных духов, так и распределенность одного духа во множестве носителей его. В первом случае допускается одинаково, как простое внешнее „сожительство" разнообразных духов, так и их общение, взаимодействие и даже более или менее сложная иерархия духов. При некоторых исключительных обстоятельствах человек не лишен способности входить в сношения и во взаимодействие с отдельными духами или со всем „миром" их. Во втором случае „дух" лишает я своей персонифицированной стати, дисперсонифицируется, действует только своей колективностью, „соборно", и хотя, по прежнему, продукты его деятельности реально-объективны, тем не менее сношения с ним или взаимодействие уже исключается,—к нему можно только „принадлежать" или можно „участвовать" в нем. — Характеризованное значение мы вкладываем в такие выражения, как „мировой дух", „Бог (св. Дух)", „ангелы", „дух в истории", „злой дух" итп., с одной стороны, и такие выражения, как „сонм ангелов", „церковь, как существо" итп.,

с другой стороны. Но нельзя в этом смысле сказать, например, „дух народа“ или „дух человека“, так как дух в этом смысле „самостоятелен“ и никому не „принадлежит“, скорее сам „народ“ или „человек“ тут может быть назв н „духом“; тем более, поэтому, нельзя сказать „дух литературы“, „дух законов“, „дух времени“ и пр. Из всего этого совершенно очевидно, что „дух“ в этом смысле может быть объектом какой угодно науки, только не психологии.

2) Второе значение примыкает к первому как онтологически очищенное понятие к своему эмпирическому примеру. „Дух“ здесь выступает как чистая деятельность. Его дисперсонификация теперь обозначает не его „распределение“ во множестве „носителей“, а его только мыслимую природу. Самое большее можно допустить для него некоторый субстанциальный носитель, всецело, однако, исчерпывающийся его деятельностью. Будучи сферой чистой „возможности“, „дух“ в этом значении нисколько не „нарушает“ законов естественных, а скорее является прообразом законосообразности; точно также он свободен от эмпирических противоречий и, напротив, является местом логического порядка и связи. Поэтому, он проявляется, „манифестирует“, не в явлениях эмпирической „видимости“, а в ее планомерности и целесообразности. Отрешенный от эмпирических условий в своей деятельности, он является „абсолютным духом“ или „абсолютом“. Он не бессмертен, а „вечен“.—В этом смысле мы говорим о потенциальном „богатстве“ или „богатствах духа“, а его актуально осуществленные формы понимаем, как „идеальные продукты“ духовной деятельности. В этом смысле опять нельзя говорить о „духе народа“ и пр., как нельзя говорить о „духе литературы“ и под.; этот дух опять— „ничей“. Разумеется, и в этом смысле „дух“ не может быть предметом психологии.

3) Еще больше философского углубления требует следующее значение слова „дух", которое совершенно отрешается от всякого действенного основания в своем определении и является чистым гипостазированием „идеального". „Дух" сам мыслится как идея или *смысл* и *сущность*, или даже как „разум", в особенности, поскольку он постигается нами как сущность некоторого колективного целого. Привносимая им в это целое закономерность носит характер чистого нормирования, и ни в каком смысле не определяется, как деятельность, а скорее как порядок и планомерность в продуктах или результатах деятельности. Поэтому, „дух" в данном слысле уже может быть „чьим-нибудь" духом или духом „чего-нибудь". Так как дух здесь выступает как „сущность", то он необходимо мыслится, как „единство", при чем, в отличие от логического „видового" или родового объема, он мыслится по преимуществу, как единство некоторого множества, хотя и множества идеального порядка, как например „единство идей" или „идея идей" итп., так что даже в том случае, когда мы говорим о „духе вещей" или „разуме вещей", мы отрешаемся от реальной привязанности „вещей", имея в виду их идеальный корелат, равно отрешаемся и от реального значения „разума", имея в виду исключительно его в его принципиальной „чистоте".—В этом смысле мы можем уже говорить о „духе времени", „духе истории", „духе законов" итп., а также о „духе народа", „человечества". В аспекте этого значения, например, ни в коим случае нельзя назвать тавтологией, определение Гердера: дух человечества—в гуманности. Вообще здесь, следовательно, уже можно говорить о „духе народа", „духе языка" и пр., но и здесь еще *нет оснований для признания „духа" предметом психологии*; скорее, можно сказать, что здесь еще меньше оснований к этому, чем в первом и втором случаях.

4) В новом еще значении мы встречаем слово „дух", когда оно обозначает просто „душу", в противоположность телу и отдельно от него Поэтому, мы здесь имеем дело преимущественно с собственно человеческим духом. Мысля „дух" в данном случае отделенным от тела и перенося его в этой „чистоте" в особый „мир", мы в значительной степени сближаем нередко это значение с первым из разсмотренных нами значений, и переносим черты последняго на это новое значение. Роль, деятельность и закономерность „духа" в этом смысле мы понимаем по аналогии с тем, только отводим ему, так сказать, более ограниченную сферу деятельности. Мы можем это значение „духа" и „духов" назвать антропологическим в противоположность первому из наших значений—космологическому. Как собственно человеческий „дух", он представляется нам теперь также, как совокупность известного рода „частей" или „способностей" души, так что и здесь мы можем говорить либо об одном духе распределенном в „частях", либо об совокупности „духов", например, „жизненных духов" или под. Обозначая „способности" или „части" души, „дух" в этом смысле обнимает собою преимущественно так называемые высшие ее способности, и потому, как понятие оценки, имеет не столько класификационное, сколько квалификационное значение. В этом значении мы можем говорить о „духе народа" только в метафорическом смысле, перенося на народ, по аналогии, квалификации и определения человека, как индивида. В таком же порядке мы говорим, например, о возрастах народа, его рождении итп. Поскольку этим значением указываются только определенно квалифицируемые и расцениваемые „способности" или „стороны" человеческой души, постольку „дух" вообще не есть специфический объект ни психологии, ни

какой-либо иной науки, он может быть только предметом морального резонирования.

5) Следующее значения слова „дух“ мы встречаем в тех случаях, где „дух“ обозначает только известное состояние. Здесь мы имеем дело опять с сравнительно ограниченным объемом понятия, хотя и более широким, чем предыдущее. Это состояние есть состояние некоторого конкретного и живого существа, субъекта, которого оно охватывает целиком, и даже „захватывает“. „Дух“ здесь не есть особая „способность“ или „часть“, здесь не может быть так же многих „духов“, как не может быть речи об абстрактом значении его. Это есть просто особый „строй“, не только не „постоянный“, но даже сравнительно не очень длительный,—„дух“, „настроение“, или „расположение“, говорим мы почти синонимически, так что добавляемые иногда определения: „состояние духа“, „настроение духа“ или „расположение духа“, в сущности создают тавтологическия выражения. Может быть, наиболее характерной и существенной особенностью для „духа“ в этом значении является то, что как состояние, он охватывает субъекта помимо его воли и индивидуальных усилий. Это есть „вдохновение“ или „наитие“, источник которых мы ищем вне собственных сил, в сферах лежащих выше их.—Несмотря на активный подчас характер самого этого состояния, человек или индивид является „пасивным“ в отношении его возникновения; он является только как бы „восприемником“ „духа“ (напр., божественного духа) в первом из наших значений, который, действительно, здесь активен; индивид входит с ним в „общение“ и именно постольку переживает „духовное состояние“. Это состояние по существу, следовательно, есть состояне индивида, как такого, и не может быть состоянием колектива. Говорить о „духе народа“ в этом смысле можно опять таки только в

высшей степени условно и метафорически. В этом смысле „дух" также не является специальным и специфическим предметом психологии, но может найти себе место среди других „состояний" в анализах чисто описательной индивидуальной психологии.

б) Мы переходим, наконец, к последнему значению, которое я замечаю в слове „дух". В некоторых отношениях оно приближается к третьему из указанных мною значений, где „дух" характеризуется, как „смысл" или „сущность". Но в то время, как названное значение указывало на идеальную природу своего носителя, новое значение имеет всецело реальный характер. „Дух" обозначает здесь некоторый конкретный тип, стиль или „тон". Мы в нем имеем наглядный, непосредственно осязаемый как бы „образ" идеи, как единство, но не отвлеченно-логического, а также в своем роде колективного. Если даже в этом смысле заходит речь об „духе" индивида или лица, то все-таки мы понимаем последнее, как цельную в себе колективность или совокупность переживаний Это—не кратковременное состояние, а пребывающая „форма", запечатлевающая в „образе" не только некоторую наличную совокупность признаков, но и отражающая в себе всю масу признаков, накопившихся в процесе исторического „формирования" духа. Это—не есть объективирование или воплощение в собственном смысле только потому, что такое объективирование заключается в самом эмпирическом, в высшей степени многообразном и неисчерпываемом. „Дух" есть как бы эхо этого жизненного многообразия, отклик на каждый его звук и тон, включающий в себя всю его полноту, но только в особых символически проецированных корелациях. „Дух" отображает, таким образом, действительность, обнаруживая перед нами в конденсированном виде, но точном,—хотя преображенном и творчески оформ-

ленном виде,—некоторую структуру переживаний колективной организации. Дух здесь—не существо, обладающее высшими силами, не самостоятельное и отрешенное бытие, но и не чисто идеальная сущность, равно и не состояние индивида вне его воли и управления, а чуткий орган колективного единства, откликающийся, как рефлективно-невольно, так и творчески-сознательно, на всякое событие в бытии этого единства. Так как „дух" в этом смысле—конкретное существование, то он трудно поддается адекватному выражению в объемно-логических формах и отношениях „вида" и „рода"; но здесь можно говорить о большей или меньшей конденсированности его, как „типа". — „Дух народа" есть по преимуществу такой „дух"; мы узнаем его в „образе", который символизует смысл и идею „народа", и который мы раскрываем в типологических изображениях его состава и изменения во времени. „Дух аристократии", „дух данного времени", „дух рыцарства", „дух мещанства" итп., — всё это только частичные ингредиенты своего целого, не теряющие ни мало в своей конкретности, так как они суть „части" или „члены" этого целого, а не несамостоятельные его моменты или стороны. „Дух" в этом смысле есть собрание, „связка" характерных черт „поведения" народа; в совокупности с постоянствами „диспозиции", это есть его характер. Как предмет изучения, этот субъективный характер узнается в его объективации, как совокупность реакций народа на окружающие его вещи, на обстоятельства, в которых он сам участвует, на объективно данные ему отношения и идеальные образования. Поэтому, „дух" будучи предметом психологии, изучается ею не в объяснительной, устанавливающей абстрактные законы, психологии, но и не в индивидуально описательной психологии, а он может быть предметом только такой „колективной" психологии, которая лишь описывает и не

идет дальше построения типических структур; в случае необходимости „объяснения", последнее почерпается из исторического целого, из расовой биологии, антропологии, социологии, и всетаки не из отвлеченной психологии. Если этническая психология есть наука о „духе", то только в этом смысле

XII

Обратимся теперь к другому основному для нас понятию: „колективного“, и рассмотрим его в тех же пределах, которые мы наметили для понятия „дух“. В особенности для нас должны быть интересны те значения „колективного“, которые могут быть связаны с понятием „духа“, и при этом в таком значении „духа“, которое делает его предметом психологии. Нужно и еть в виду, однако, некоторые особенности „колективного“, как предмета, которые делают исследование его принципиально иным, чем исследование такого предмета, как „дух“. Значений слова или термина „дух“ мы искали среди действительных вещей, свойств, отношений реального мира, тогда как „колективность“ не есть вещь среди вещей окружающей нас действительности. Исследование ее, как предмета, предполагает не разыскание в сфере вещей, а требует анализа идеально-логических и формально-онтологических отношений. Поэтому, полное и всестороннее разрешение вопроса о „колективном“, как предмете, мы могли бы ожидать только от соответствующаго принципиального анализа, который и вскрыл бы строение самого предмета и осветил бы его всеобщее методологическое значение. Мы подходим к делу с другой стороны: мы констатируем среди реальных вещей наличность таких вещей, к которым приложима колективность,

как метод, и здесь стараемся найти разные значения ее. Для нас, следовательно, колективность выступает всегда, как реализованая колективность. Этот подход к делу, как предварительный, однако, совершенно правомерен, так как и принципиальное исследование могло бы „исходить" из таких же „примеров", а для нашей цели этот подход, кроме того, и достаточен.

1) Понятие „колективного предмета", „колективности" или „колектива" мы встречаем прежде всего в значении колекции. В этом смысле колективный предмет есть собрание индивидуальных экземпляров разного вида; каждый экземпляр, будучи элементом колективности, есть в то же время ее самостоятельный член. Возможное действие каждого экземпляра, как и самое место его в колекции, остаются строго индивидуализованными. Определения, класификации и другие логические приемы всегда прилагаются к „видам", представляемым экземплярами, т.-е. это—обычные логические действия над общими понятиями и предметами.—Говорить о единстве „духа" в колекции, как такой, нет оснований. Сама „колекция" не столько является предметом научного изучения, сколько вспомогательным для научного изучения методическим приемом, „колекционированием". Как предмет же изучения в своей методологической роли, она есть предмет логики, а в своих специальных формах методологически применяется в соответствующих специальных науках. В этом только смысле она может найти применение и в психологии, но, разумеется, ни в каком виде не составляет предмета ее—даже если бы психология научилась колекционировать души, как энтомология колекционирует жуков.

2) Далее, понятие „колективности" встречается со значением масы или множества. Здесь под колективным разумеется неопределенная совокупность экзем-

пляров, в противоположность первому значению, сходных по виду, но, понятно, разных индивидуально, каковая разница при рассмотрении соответствующего колектива игнорируется. Каждый индивидуальный экземпляр в масе есть элемент, а не член целого; члены конструируются „внутри“ масы опять-таки, как колективы или совокупности в этом же смысле множества. В случае „действия“ масы оно рассматривается как действие, исходящее от единства, которое, в свою очередь, берется, как некоторая равнодействующая; элементы ее при этом действуют более или менее однородно, — во всяком случае, индивидуальные различия для целого здесь — не существенны. Такое рассмотрение наперед исключает также наличность взаимодействия элементов или членов масы, и ни в коем случае здесь не может быть допущено реального взаимодействия. Отношение между элементами множества здесь понимается, как формальное отношение сходства индивидов в качестве элементов; отношение элемента к целому—также совершенно формально. Математическая теория множества стоит наиболее близко к этому пониманию колективного, из нее же освещается и методологическое значение его. Реальными колективами в этом смысле, является, например, куча песку, букет цветов, воз огурцов, толпа людей, итп. — Говорить о применении этого понятия колективного к духу не приходится. Напротив, психология может изучать колектив в этом смысле, но в высшей степени важно сейчас же подчеркнуть, что задача изучения „масы“ есть задача индивидуальной психологии, которая должна рассматривать „масовые явления“ просто, как некоторые исключительные состояния индивидуальной души. Во всяком случае, изучение этого колектива не есть задача этнической психологии.

Чтобы не возвращаться потом к этому вопросу, поясню вкратце свою мысль. При изучении явлений т. наз. „масовой" или „колективной" психологии, нужно тщательно различать между описанием или установлением соответствующих фактов и их объяснением. Факт здесь сводится к констатированию того, что при некоторых обстоятельствах известная група или „маса" индивидов, „толпа", испытывает одинаковые переживания или совершает одинаковые действия. Поскольку здесь имеется в виду именно одинаковость или сходство и игнорируются индивидуальные различия субъектов, составляющих „толпу", поскольку устраняется разнообразие их взаимодействия, субъекты не суть „члены" колектива, а его элементы, и „толпа", как колективность, подходит, действительно, под второе значение этого понятия. Но строго говоря, нужно ли для установления названного сходства совместность „многих" в „толпе"? Не установим ли мы той же одинаковости, рассматривая индивидов последовательно и по одиночке, только ставя их в известные для всех одинаковые условия? Как показывают соответствующие эксперименты Марбе, действительно, при очень сходных условиях, в известных пределах, все индивиды действуют сходно. Но обычно, при установлении фактов колективного переживания или колективной психологической реакции, обращают внимание еще на одно обстоятельство, которое, однако, не является чисто описательным, а заключает в себе некоторое предположение. Именно, считается, что сама колективная реакция составляет некоторую сумирующую индивидуальных реакций, а эти последние в колективном обнаружении испытывают значительное повышение в смысле интенсивности. Что касается „сумирующей", то понять именно психологически это определение не легко, и, нет сомнений, что она „складывается" не из психологических, а из чисто

физических действий колектива [1]). Что же касается усиления самих реакций, то так же несомненно, что речь идет не о повышении всей душевной деятельности индивидов, а только некоторых сторон ее, так что не только ее изучение остается в пределах индивидуальной же психологии, но даже самое установление предполагает индивидуально-психологический анализ. По существу определения этих сторон душевной деятельности приходится констатировать, что они составляют некоторые более „простые“ или „элементарные“ душевные движения, в самом деле, у всех индивидов сходные, при чем, как устанавливают эксперименты того же Марбе, постоянным условием обнаружения этого сходства или „единообразия“ реакций является также фактор индивидуально-психологический — быстрота реакции [2]). Словом, не видно, где и как мы здесь выходим за пределы индивидуальной или „общей“ психологии. Поэтому, „колективная душа“, о которой говорят, например, Лебон или Сигеле, не есть какое-либо реальное существо или бытье „над“ и „между“

---

[1]) Я рад был найти у Зимеля следующее подтверждение своей мысли: „Когда толпа (eine Menschenmenge) разрушает дом, выносит приговор, издает крик, здесь сумируются действия отдельных субъектов в одно происшествие, которое мы и обозначаем, как одно, как осуществление одного понятия. Тут-то и возникает великое смешение: внешне-единый результат многих субъективных душевных процесов толкуется как результат единого душевного процеса в колективной душе. Единство результирующего явления отражается на предполагаемое единство его психической причины!“ (Soziologie, S. 559—60).

[2]) Ср. Thumb und Marbe, Experimentelle Untersuchungen über die psychologischen Grundlagen der sprachlichen Analogiebildung. Lpz. 1901; Marbe, Ueber das Gedankenlesen. Zschr. f. Psychol. 1910. Bd. 56. Ср. также обобщающую статью W. Brönner, Zur Theorie der kollektivpsychischen Erscheinungen. Zschr. f. Philos. 1911. B 141, H. I. Справедливая критика Бренера у Крюгера, о. с. S. 131 ff.

индивидуальными душами, а есть именно сходство известных переживаний и действий индивидов. Установление этого сходства достигается, как указано, игнорированием всех частных особенностей индивидов, что нивелирует их по одному крайне низкому уровню единообразия: каждый индивид, по крайней мере, с данной изучаемой стороны, становится так похож на всех остальных участников „толпы", отклонения их друг от друга так незначительны, что здесь нет даже „средняго", а просто каждый индивид дает вполне достаточный материал для определения „переживания толпы".

Дело усложняется, когда в определение таких колективных реакций вводятся объяснительные гипотезы. В общем эти объяснения довольно однородны: внушение, подражание, на которое указывают, например, те же Лебон и Сигеле, Бехтерев; „психическая зараза" (la contagion mentale), которую Вигуру и Жюкелье отличают от внушения в собственном смысле, итп. Все эти факторы, разумеется, таковы, что сами требуют объяснения, но, может быть, они указаны и совершенно верно, — что же они объясняют? Они объясняют, как под их влиянием усиливаются или обостряются одни стороны душевной деятельности и всё более погашаются другие, но душевной деятельности каждого отдельного индивида, входящего в состав „толпы", а не „духа" или „души" этой „толпы", как такой. Они объясняют еще, говорят иногда, единство действия толпы. Но вот это то и не верно,—здесь объяснение привносит от себя нечто, чего нет в самом объясняемом факте. Как я указывал, о единстве действия здесь можно говорить только в физическом отношении, но не в психологическом. В психологическом же отношении речь идет лишь о сходстве или единообразии индивидуальных реакций и переживаний. Илюзия психологического единства „толпы" создается здесь тем, что,

1, к представлению о психологии толпы примешиваются еще представления о других значениях колективного, которое мы еще рассмотрим ниже, 2, факторы, которые здесь приводятся, как объяснительные факторы, сами выходят за пределы того значения колективного, которое мы здесь рассматриваем. Но важно отметить, что при этом они вводят нас не прямо в область другого колективного, а в область явлений совершенно sui generis, и такую, которая, действительно, лежит в основе колективности нового порядка. Логически здесь можно констатировать своеобразную μετάβασις εἰς ἄλλο γένος через посредство одного объясняющего. Так как объясняющее шире по объему, общее объясняемого, и может, следовательно, объяснить также факты за пределами данного рода, то, понятно, что этим создаются благоприятные условия для смешения самих родов,—ошибка, встречающаяся нередко. Но если мы, во избежание ошибок, не будем уходить так далеко, а остановимся только на указанных факторах, как таких, мы и здесь останемся в границах „общей" психологии. Я имею в виду следующее: такие переживания, как переживания подражения, внушения, симпатии, понимания и под., суть переживания парные, т.-е. для их осуществления требуется два субъекта; присоединение всякого нового субъекта создает новые пары переживаний: A с B, A с C, B с C, итп., в результате большого соединения может получиться много пар, составляющих колектив, где элементами будут, однако, не индивиды, а пары их. Если мы станем изучать сходное членов пары, мы, очевидно, не выходим из общей психологии, и тогда для нас переживание подражающего и вызывающего подражание, внушающего и испытывающего внушение [1]),

[1]) Имею в виду внушение „бессознательное" и не требующее особых „условных приемов", т.-е. то, что Вигуру и Жюкелье называют „психической заразой". В случае „сознательного" внушения слишком

изъясняющего и понимающего, итд., не отличаются одно от другого. Но если мы изучаем само отношение двух субъектов, беря последних в их индивидуальности, тогда всё это целое, состоящее из „отношения" и двух его определителей, представляет собою новый объект изучения: sui generis интерсубъективные или, пользуясь термином Тарда, интерпсихологические факты. Система таких пар с их всё усложняющимися взаимными отношениями представляет, действительно, новую взаимодействующую и динамическую колективность, а не простое умножение сходного и однообразного. Эта колективность и не должна быть смешиваема с колективностью „масы".

3) „Колективность" в третьем значении близка к только что рассмотренному значению и носит также характер статический. Но ее роль по преимуществу методическая. Это есть колектив слагаемых, „сума", совокупность в собственном смысле. Слагаемые здесь не элементы, как во втором случае, а „члены", как в первом, только не индивидуальные и не видовые, а, в свою очередь, некоторые конкретные групы, при чем весьма существенно для этого значения колективного, что это—групы не „естественные", а „произвольные"; индивиды, составляющие групы, поэтому, могут входить в состав разных груп, логически между собою даже „перекрещивающихся". При таком „произвольном" определении груп, как „членов" целого, разумеется, не может быть и речи об их реальном взаимодействии, а в силу „перекрещивающихся" индивидуальных участий

явно нет „м.-совой" колективности. Случай одновременного (гипнотического) внушения одним лицом зараз многим лицам есть сложный случай, слагающийся из „сознательного" попарного (внушающего с каждым из испытуемых) внушения и взаимной „заразы" (испытуемых).

нельзя даже говорить о совместной жизни их. То же относится и к составу груп, к которым индивиды только „сопринадлежат"; сами группы, в конце концов, ничто иное, как только „совпадение", или результаты „подбора" (например „група" или количество самоубийств в данном обществе, количество студентов, находящихся в возрасте 21 года, итп.). Предметом научного изучения такой колектив как в целом, так и в членах, является, однако, не в своей конкретной реальности, — так как ее в сущности и нет, — а в некоторой искусственной „средней", выражаемой числом, статистически. Другими словами, это изучение направлено не на анализ реальных, например, причинных зависимостей, а на некоторые отвлеченные или логически конструируемые определения и отношения. Именно в применении статистических приемов, поэтому, и заключается методологическая роль этого значения колективного. Можно сказать еще, что здесь мы определяем типические отношения „членов" к целому и между собою, понимая под „типом" именно некоторое „среднее", подобно, напр., „родовым образам" Голтона, что ни в коем случае не следует смешивать, конечно, с логическим „родом". — О характере в этом смысле „духа", как колективного, не может быть речи. Что касается психологического изучения этого значения колективов, то, опять-таки, можно говорить о нем, не как об особом предмете, а как о методическом приеме. Он может найти применение, напр., в психической антропологии или в своего рода психической демографии, также в дифференциальной психологии, но только, как очевидно, не в этнической психологии.

4) Новое и весьма важное значение понятия „колективности", — то, которое, как я указывал, смешивают иногда с понятием „колектива", как масы, — мы находим, когда мы принимаем во внимание взаимодействие,

в котором находятся индивиды, составляющие групу. Собственно говоря, мы изучаем само взаимодействие, как некоторый „продукт" или „результат", и это предмет—совершенно sui generis. Но так как „носителем" или „производителем" здесь является колектив и так как элементарные отношения между его членами также выступают как множественные связи, то на ряду с логическими приемами изучения „объемных" родовых отношений, мы подходим к изучению названных продуктов, так же как к „колективам". Такой колектив мы мыслим расчлененным, но состоящим также из элементов, где на долю каждого члена и индивида выпадает выполнение своей особенной функции, связывающей его с целым. Можно характеризовать, поэтому, такую колективность, как организацию. Разнообразное действие организации понимается нами, как некоторая внутренняя согласованность членов и элементов в порядке координации и субординации. Существенно, что все названные функции и взаимные действия „органов" такого колектива суть функции и действия реального значения. Следовательно, в этом значении „колектив" играет преимущественно предметную роль, и при том в смысле реальной вещи. Если мы станем отыскивать соответственную вещь среди вещей окружающего нас мира, то мы должны будем ее признать в особенности в социальной вещи [1]). Социология, изучающая формы и отношения социального, имеет дело с такого рода колективами; история, этнология изу-

[1]) Разумеется, колективы в рассматриваемом значении могут быть органического и даже неорганического (например, солнечная система) рода, но я останавливаюсь только на „социальном", 1, следуя общей задаче своего изложения, а 2, я считаю, действительно, социальное преимущественным примером этого колективного и думаю, что переносить социальные аналогии в другого рода колективы так же удобно, как и обратный путь аналогизирования.

чают такие колективы в их конкретном бытии. В основе взаимодействий и реальных связей колектива могут лежать чисто биологические или органические условия, как единство или общность происхождения, но само по себе „социальное" определяется и масою других условий, временных, пространственных, телеологических, конечно, и психологических, но непременно и всегда условий реальных! Реальность же социального, как покоящегося на взаимодействии и составляющего его продукт, есть реальность sui generis. Поэтому, обычные приемы научного анализа, состоящие в разложении сложного на простые элементы, находят себе границу в специфичности самого предмета. Это значит, элементами социального являются не элементы психологические, биологические, или какие еще, а только социальные же. Здесь-то мы и встречаемся с специфическими явлениями, вырастающими на почве отношений „пары", как минимального социального элемента, с элементарным понятием „общения". Нередко такие отношения характеризуются, как социально-психологические. Я думаю, что добавление здесь „психологические" излишне, так как оно дает повод к неправильному пониманию названных элементов, как чисто психологических. Но психологическое, в действительности, участвует не в самом взаимодействии, как таком, а в единицах, входящих во взаимодействие и психология изучает соответствующие явления, как свой объект; само же взаимодействие не может быть и не должно быть квалифицируемо, как психологическое. То, что мы встречаем, например, у Тарда, Дюркгейма („социо-психические" явления — socio-psychiques), Фирканта итп., не есть психология, и это относится в значительной степени также к этнической психологии, как Лацаруса-Штейнталя, так и Вунта. И теперь мы можем видеть, что это не только потому, что conditio sine qua non для колективно-

социального лежит в его „объективировании", но также и потому, что при ином способе изучения ускользает само изучаемое, т.-е. взаимодействие. Последнее есть „отношение" и должно изучаться, как такое, а не в его „терминах"; как в механике мы изучаем „движения", а не „тела". Колектив, характеризуемый взаимодействием, по существу есть динамический колектив. „Власть", „брак", „хозяйство", „язык", „министр", „околоточный надзиратель" итд., — всё это отношения в динамическом колективе, и не психологические, а социальные определения. „Овеществляя" их, мы делаем меньшую ошибку, чем тогда, когда переходим к психологии „пар", осуществляющих эти отношения. Отношения требуют, разумеется, терминов, стоящих в отношении, но эти термины изучаются только через само отношение и в нем. Изучение такого предмета можно мыслить по аналогии с математическим понятием „отображения" [1]), только что здесь „соответствия" суть всегда реальные соответствия, и не привносимые нами „по произволу", а лежащие в природе самих вещей.—Итак, колектив в этом смысле не может быть объектом психологии. „Социальная психология", поскольку она изучает такого рода объект не есть психология; о „социальной психологии", извлекаемой из такого „колектива", можно говорить только в таком смысле, как раньше мы допускали „психологию языка", т.-е. это група вопросов общей психологии. В этом же смысле колектива понимает иногда свой объект, как мы видели, этническая психология. Но раз он не есть предмет психологии, он не может быть объектом этнической

[1]) Ср. И. Жегалкин. Трансфинитные числа. М. 1908. Стр. 21: „Само отображение, как вещь, как предмет мысли, не есть ни вещь *a* ни вещь *b*, ни пара вещей *a* и *b*, а есть то, что получается, когда мыслим, как одно целое, и вещь *a* и вещь *b* и то, что одна из них соответствует другой".

психологии,—разве, опять-таки, в смысле отдела общей психологии, но никогда—в смысле самостоятельной науки. Можно ли назвать этот „колектив"—духом? Поскольку мы все частные случаи и формы реальных связей колектива относим к „одному" носителю, и понимаем его реально, мы можем условно называть его „духом" в первом из указанных значений этого слова. Так как такое название решительно подчеркивает непсихологический характер соответствующего предмета, то оно может иметь серьезные оправдания, хотя за ним скрываются и некоторые серьезные метафизические опасности. Но зато, тем яснее, что этот колектив не есть предмет этнической психологии, ибо, как мы видели, „дух" в указанном смысле не есть „дух", о котором может говорить этническая психология.

5) Последнее значение трудно поддается определению и вследствие этого часто ускользает от наблюдателя, и часто смешивается в особенности с предыдущим значением. Тем важнее для нас отдать себе отчет в нем. Здесь мы опять имеем дело с динамическим колективом, но не имеющим своей собственной организации, потому что он не имеет сколько-нибудь устойчивых членов и элементов; они находятся как бы в „текучем" состоянии, непрерывно сменяют друг друга, появляются и исчезают. В целом такой колектив живет „своей" жизнью, но всякая попытка фиксировать хотя бы один момент в нем, необходимо требует соотнесения этого момента к вещам и отношениям, находящимся вне этого колектива. Ни один момент не „действует" здесь в собственном смысле, а только „участвует" в целом, будучи направлен на нечто „вне" себя и целого. Я затрудняюсь характеризовать этот колектив как-нибудь иначе, как только назвав его колективом типа. С типическим или типом в применении к колективности мы уже встречались выше, но там мы

под „типическим“ подразумевали просто некоторую „среднюю“, формально выражавшую известные формальные отношения. Здесь же речь идет не о формальных, а о реальных отношениях. Точно также „тип“ не означает здесь „нормы“ или „идеала“, и тем более он не значит логического „родового“ понятия, ибо „тип“ никогда такого значения по существу не имеет, хотя в литературе встречаются и такие смешения (например, у Рюмелина). Здесь „тип“ надо сопоставлять с „типом“, как употребляется этот термин в характеристике художественных произведений: он необходимо включает элемент творчества, будучи тем не менее иногда адекватным выражением некоторого колективного предмета. Тип в этом смысле колективен, потому что он „собирается“, „составляется“ из элементов, черт, признаков; он и в высшей степен индивидуален, как по полноте признаков, так и по своей незаменимости. Это—не есть „средняя“, всегда обедненная по сравнению, по крайней мере, с некоторыми индивидуальными слагаемыми, и не есть совокупность сходств, так как „различия“ включаются в тип, как особенно „типические“. Тип до крайности интенсивен и индивидуален, он не результат обобщения, обезличивающего индивидуальное, а репрезентант многих индивидов. Если мы в качестве примеров такого колективного будем искать „вещей“, помня, что речь идет о реальном, мы едва ли найдем подходящие примеры; их нужно искать в области текучих процесов, актуальных по существу, и такими примерами могут служить, прежде всего и в конце концов, наши переживания, конкретные и живые. Всякая аналогия их с „вещами“ убивает их жизненность; психология со своими „абстрактными“ законами столь же мало передает их жизненную колективность, как и любые аналогии. Каждое переживание уже само по себе колективно, заключая в одной своей интенсив-

ности неисчерпаемое количество влияний; еще больше это относится к экстенсивности переживания. Всякая совокупность переживаний — колективность, бесконечного числа элементов.

„Общая" психология с этим не может справиться. Здесь нужна особая „описательная" психология с особыми методами типических, структурных и пр. построений. Колективный тип, например: мещанина, китайца, труса, может быть, в своем репрезентанте есть „воображаемый" мещанин и пр., но в нем может быть своя психологическая правда. Как я указывал, „составление" такого колектива в высшей степени трудно, потому что переживание нельзя изобразить иначе, как соотносительно предмету переживания. Отсюда и происходит, что характеризуя переживания, мы вынуждены говорить о „вещах", „днях", „делах", „идеалах" ипр. ипр., и становится понятно, что, при недостаточном внимании, мы характеристику вещей принимаем за характеристику переживаний, и обратно. В особенности тут легко смешать это колективное с предыдущим, и мы начинаем видеть в „социальном" предмет „психологии", говорим о „социальной психологии" и пр. С другой стороны, есть достаточно примеров в изображении этой психологической колективности, где она заменяется описанием „быта".

Таким образом, это колективное и есть предмет психологии, но только не „общей", а, как мы видели, sui generis психологии. Не трудно убедиться, что социальная и этническая психология имеют задачей исследование этого предмета. Социальные явления, язык, миф, нравы, наука, религия, просто всякий исторический момент, вызывают соответствующие переживания человека. Как бы индивидуально ни были люди различны, есть типически общее в их переживаниях, как „откликах" на происходящее перед их глазами, умами и сердцем.

Важно отметить и особо подчеркнуть, что такие отклики, душевное эхо, раздаются не только на голоса и раздражения, идущие из объективной природной среды колектива и из его социальной и исторической обстановки, но они выражают также его душевное отношение к понятием и идеям,—„идеальным предметам",—предстоящим индивиду и колективу, как, равным образом, объективное, от них независящее, обстояние. Таково отношение „души" к науке, к философии в целом и в ее отдельных проблемах и понятиях — закона, бесконечности, долга, красоты итд. Это обстоятельство в особенности должно быть продумано и взвешено, чтобы уметь различать „историю" соответствующих „идей", как историю развития культуры, от психологического отношения к ней разсматриваемого колектива, в среде которого эта история осуществляется. Может быть, нигде так ярко не сказывается психология народа, как в его отношении к им же „созданным" духовным ценностям.

Нечего повторять, что типическое и общее „отношение к" данному объективному изображается, как конкретное и реально полное переживание колективного состава вкладываемого в определенный репрезентант народа, сословия, касты, групы и пр. Здесь колективная социальная психология находит свой собственный объект и здесь именно этническая психология может найти свой особенный и самостоятельный научный предмет. С другой стороны, очевидно, что и понятие духа, как „типа" или „стиля", подходит вполне для колективности, так же как „типа". „Тип" здесь и есть ничто иное, как „дух"; новое мы только прибавляем указанием на его „колективность". Наконец, мы говорили также об „душе народа", как предмете этнической психологии, и назвали его „объективным" духом. „Дух", как колективный субъект, действительно, объективируется, выражается, в языке,

мифах и прочем содержании этнической психологии, и в этом смысле он—„объективный дух". Но „выражается", как мы знаем, не только „дух", но и другие „значения" и „смыслы"; поэтому-то и нужно различать психологию от не психологии [1]). Кроме того, „выражаясь", хотя и „рядом" с этими значениями, как πάρεργον, „дух" тем не менее и сам становится „социальным" явлением. Его роли в этом смысле нельзя отрицать, но было бы совершенно ошибочно всё „сводить" к нему,—в конце концов, это было бы так же странно, как странно сводить, например, значение слов только к представлениям и чувствам говорящего, и не допускать, что они обозначают вещи и отношения вне его. Во всяком случае, какую бы роль мы ни приписали „духу", поскольку и он объективируется в выражении, он не является началом объясняющим. И опять это согласуется с характеристикой его, как типического колективного психологического переживания и единства многих таких переживаний. Таким образом, этническая психология находит свой предмет и определяется, не как объяснительная основная для других наук дисциплина, а как описательная психология, изучающая типические колективные переживания.

---

[1]) Дальнейшее разъяснение, столь важного для этнической психологии, понятия „выражение" (как „осуществление", как „объективация", как „экпресия", итп.) читатель найдет в моей работе: „Учение о внутренней форме слова", имеющей появиться в печати вслед за настоящей работою.

XIII

Может показаться, что, по крайней мере, некоторые из приведенных определений и разъяснений затрагивают уже вопросы метода нашей науки и, следовательно, выходят за пределы темы о предмете ее и задачах. Однако, не следует забывать, что вопрос о предмете науки и сам по себе уже вопрос методологический, и в особенности, поскольку предмет предопределяет собственный метод. Поэтому, и обратно, предвосхищающие указания на метод способствуют уяснению природы самого предмета, как такового. Принимая во внимание, с другой стороны, что мое определение социально-психологического, как типически общного в реакциях колектива на объективную действительность, принципиально отличается от распространенных и принятых определений, составляющихся под влиянием объективирующих и гипостазирующих тенденций генетического толкования понятий „дух" и „душа", считаю нужным подробнее остановиться на разъяснении своей мысли именно с этой стороны и в этом противопоставлении [1]).

---

[1]) Настоящая работа была составлена в первоначальном виде в конце 1916 г. Вышедшая в 1915 г., во время войны, книга: Felix Krüger, Ueber Entwicklungspsychologie, Lpz., была для меня тогда неизвестна и недоступна. Она-то теперь в особенности побуждает меня противопоставить резче свое понимание этнической психологии,

Прежде всего, приходится считаться с тем методологическим мнением, согласно которому описание вообще лишь предварительная ступень в научной работе. За описанием необходимо должно следовать объяснение, которое будто бы только и делает науку наукою. Такое мнение есть отголосок старого рационалистического, восходящего к Аристотелю, представления об истинном и высшем познании, как познании из причин. В действительности, отношение описательных и объяснительных наук вовсе не есть простая последовательность двух ступеней. Оба типа наук существуют рядом Непосредственною целью и руководящею идеею описания служит не объяснение, а класификация и систематизация. Напротив, объяснение имеет место там, где получены некоторые

как социальной, этнологической, описательной, аналитической, интерпретативной, толкованию ее, как антропологической, генетической, объяснительной, субстанциальной. Для разъяснения этого противопоставления „антропологического" и „этнологического" сошлюсь хотя бы на определение Дрисманса: „Раса есть антропологическое понятие, которое охватывает человека, как отдельное существо, подчиненное законам природы и стоящее в великой связи всей естественной жизни, в противоположность этнологическому понятию народ, которое понимает человека, как существо социальное в его отношении к общественной и государственной жизни" (Rasse und Milieu, Brl. 1902, S. 3). К этому только добавлю, что антропологическое изучение всегда индивидуально, этнологическое—существенно колективно.

В вышедшей в 1920 г книге: Elias Hurwicz, Die Seelen der Volker. Ideen zu einer Vólkerpsychologie, Gotha, я встретил определение, которое напомнило мне мое собственное: „Поэтому-то мы и выставили, как предмет этнической психологии, различие в способах реакции, в чувственном акценте (Gefühlsbetonung) у различных народов, и характеризовали самое этническую психологию, как учение о душевных различиях народов" (S. 19, ср. 11, 1) Однако, все изложение автора в целом показывает, что он стоит на точке зрения антропологической и субстанциальной. В этой же книге приводится определение национальности, данное гр. Кеслером, где, между прочим,

обобщения характера эмпирических законов, объясняемых из более общих положений, содержащих указания на причины объясняемых явлений. И лишь в том случае, когда так или иначе установленная объяснительная причина принимается за principium divisionis, между соответствующими описательными и объяснительными науками перебрасывается мост, между ними устанавливается связь, не уничтожающая, однако, самостоятельных целей, методов и простого бытия наук одного и другого порядка. Некоторая запутанность в это ясное отношение вносится тогда, когда начинают говорить, с одной стороны, об генетической класификации, а с другой—об генетическом объяснении, не замечая, что термин „генетический" употребляется здесь в разных смыслах. Во втором случае речь идет

отмечается, как признак, „всегда сходное реагирование вследствие сходства предпосылок чувства и реагирования" (S. 42). Это „вследствие" я и считаю поспешным. Ибо, что разуметь под названными предпосылками? Антропологические теории непосредственно примыкают к биологическим, последние же, под влиянием новых натурфилософских теорий витализма и новых объяснений наследственности (в особенности менделизма), заметно склоняются в сторону тенденций субстанциалистических. Современная генетика носит явно субстанциалистический характер,—ср., напр., недавно вышедшую, интересную и значительную книгу проф. Л. С. Берга, Номогенез или эволюция на основе закономерностей, Пб. 1922, в особенности определение эволюции, как развертывания уже существующих зачатков, и идею автономического ортогенеза на основе признания внутренних, в химическом строении протоплазмы, заложенных сил. Каково бы ни было реальное значение этих „сил" в биологических науках, допущение аналогичных факторов („души") в объяснительной психологии, при современном ее состоянии, может быть опасно, тем более, что, пока не раскрыта природа биологической субстанции, объяснительная психология, в случае надобности, может воспользоваться и биологическою гипотезою. Для допущения особой, независимой от биологической, субстанции, мне кажется, данных нет. К „колективной душе" сказанное относится в сугубой степени.

об объяснении самого генезиса, в первом—об генезисе, как факте, который, может быть, имеет объяснение, а, может быть, и не имеет его, для дела это не так существенно, как констатирование самого факта генезиса и развития. Путаница здесь становится прямою ошибкою, когда приходят к идее объяснения из генезиса. Установление „генезиса" в точном смысле есть установление факта, который может объясняться различным образом, как причинами, полагаемыми вне развивающегося объекта, так и причинами, в нем самом заложенными. В последнем случае мы имеем дело с объяснением, приводящим к допущению устойчивых, хотя и модифицирующихся постоянств, „сил", „субстанции". Только в этом случае объяснение из генезиса не есть бессмысленное понятие. В первом же случае оно просто лишено смысла. Объяснение, например, современных верований из их зарождения и возникновения, объяснение свойств биологически более совершенного организма из известных или только предполагаемых свойств его примитивного предка, объяснение антропологических особенностей расы из особенностей чисто животного порядка, итп., — всё это не нелепость лишь в устах того, кто имеет в виду, в своих объяснениях, наличность постоянных внутренних сил или субстанции развития [1]), и оно не имеет никакого смысла для того, кто само развитие целиком сводит к факторам внешней среды и обстановки.

Из всего этого вытекает, что раз мы в анализе предмета наперед поставляем задачу науки в том, чтобы проследить изменения, которым подвергается „субъект" в зависимости от среды или обстановки, или точнее, хотя и шире, в зависимости от объективных и внешних по отношению к нему фактов и факторов, и чтобы уста-

[1]) Ср. Krüger, o. c., S. 50—51, ср 218, 180.

новить в то же время некоторые постоянства, сохраняющиеся во всех названных изменениях, независимо от их внешней или внутренней обусловленности, само собою ясно, что от всяких генетических объяснений мы должны принципиально воздерживаться. Как сказано, это не исключает возможности изучения последовательного развития и генезиса социально-психологических явлений там, где такое развитие может быть фактически констатировано [1]). Если какой-либо народ под влиянием, например, религиозной пропаганды усваивает новый ряд привычных реакций на явления природы или собственного быта, мы должны проследить последовательность в перемене его „настроений" и „мнений", но объяснять их „развитием души" народа или „задатков", „сил", „способностей" итп., заложенных в этой душе, мы не в праве. Другие резкие примеры—перемена места оседлости, революционная смена образа правления, радикально новое научное или техническое открытие итд., и вызываемая ими перемена быта, привычек или способов душевного отзыва на них. Лучше было бы в таких случаях даже не называть соответствующее изображение „развитием" или „генезисом", хотя бы в результате самых крайних перемен в „настроениях" народа, класа, вообще организованной так или иначе групы, и обнаружилось постоянство, которое связывало бы в определенное единство самые крайние моменты прослеживаемой последовательности. И в последнем случае всегда может оказаться, что про-

[1]) Даже такой последовательный защитник идеи описательной психологии, как Дилтей, вводил „развитие душевной жизни" в состав описания (см. его Ideen, Achtes Capitel), ставя, однако, это развитие в зависимость не от внутренних сил, а от объективных условий (тела, среды и связи с окружающим духовным миром). Крюгер (о. с., 86), напротив, считает, что развитие непосредственно не дано, и потому последовательно относит генетическое рассмотрение к „объяснению".

должают существовать объективные условия, поддерживающие указанное постоянство. Так, например, перемены в национальном настроении могут столкнуться с устойчивостью класовых или професиональных привычек, и наоборот. Обращение к „субстанции" здесь всегда опасно, что̀ менее заметно, когда от изменения группового и класового „сознания" приходится обращаться к постоянству народного „духа", но в чем легко убедиться, если взять в пример постоянство именно класа, професиональной или идейной групы, в противоположность национальной изменчивости. Если бы это было не так, то мы должны были бы последовательно допустить также душу класа, сословия, професионального объединения итд. Никто не мешает, однако, и при нашей точке зрения говорить об устойчивости „диспозиций" (приобретенных в колективном опыте), постоянстве выработавшихся „внутренних установок", колективной „аперцепции" итп, не нужно только за ними предполагать готовой „врожденности".

В целом всё это все-таки не есть отрицание возможности генетической психологии, а только требование для нее точного места. Впрочем, по отношению к колективной,—как социальной, так и этнической психологии,—мне хотелось бы зародить и общее сомнение в приложимости к ней генетического объяснения. Пусть расовая биология и генетика отыскивают их, а на вороту психологии и без того висит слишком много брани и упреков в метафизичности. Естествознание достаточно прочно стоит на своих ногах и достаточно богато, чтобы позволить себе роскошь метафизических объяснений, психологии же лучше вести образ жизни более скромный. В конце концов, если биологам и удастся превратить свои „задатки" и „зачатки" в реальность, для психологии всё же они останутся только потенциями, актуализация которых будет

продолжать требовать своего самостоятельного изучения и исследования.

Можно было бы допустить еще такое толкование развития колективной душевной жизни, при котором последняя объяснялась бы структурою и развитием материальной жизни общества. Так, этнологи говорят не только о материальной, но и о „духовной" культуре народов. Со времени Бастиана последняя никогда не упускалась из виду. Но стоит посмотреть любое современное сочинение Шурца, Шульце, Фирканта и др., особенно охотно останавливающихся на „духовной жизни" первобытных народов, чтобы убедиться, что у них речь идет фактически о языке, мифах, верованиях, искусстве, т.-е. о б ъ е к т и в н ы х системах „духа", которые сами— постоянный повод для психологических, субъективных реакций составляющего народ колектива. Можно спорить, составляют ли эти о б ъ е к т ы предмет этнологии, но нужна предвзятая психологическая объяснительная точка зрения, например, как у Вунта, считающего всякий (объективный) „продукт" духовной культуры п р о д у к т о м (субъективного) психологического происхождения, чтобы считать их непосредственно предметом психологии.

Дальше всего, как-будто идет этнографический материализм, как случай исторического материализма вообще. Он о б ъ я с н я е т духовную культуру и душевный строй колектива из развития материальных сил общества, в конечном итоге, из развития производительных сил. Но можно ли такое объяснение назвать г е н е т и ч е с к и м в точном смысле? Генетическое объяснение здесь было бы в двух случаях: 1, если бы оно велось при допущении внутренних законов и сил самой душевной жизни, что прямо отрицается теорией, и 2, если бы теория отрицала наличность душевной жизни, сознания, считая их только лукавым эпифеноменом материальных процесов, своего рода

„навождением". Но исторический материализм, сколько мне известно, сознания, как факта, не отрицает, он только о б ъ я с н я е т его иначе, чем сторонники других теорий [1]). Он не говорит, что духовная и душевная жизнь с о с т о я т из м а т е р и а л ь н о й, а утверждает лишь, что последняя определяет и предопределяет первую, и опять-таки предопределяет,—что̀ особенно важно,—не для каждого отдельного индивида, а для колектива. Это значит, она обусловливает известную духовную и душевную диспозицию колектива, вопрос же о том, в каких актах и пере́живаниях эта диспозиция фактически актуализуется, только указанием на факты и может быть разрешен. Лишь в неточном смысле можно такое объяснение называть генетическим; как оно себя и называет, это есть объяснение материалистическое и экономическое. А потому и здесь пусть сами экономисты решают, что такое „силы", о которых они говорят, нуждаются они в субстанции или не нуждаются. Для психологии обращение к их субстанциальному гене-

---

[1]) Ср., напр., Н. Б у х а р и н. Теория исторического материализма. Гос. Изд. 1922, стр. 262—4. С прозрачною ясностью формулирует свою мысль Л. И. А к с е л ь р о д (О р т о д о к с): „Основателям исторического материализма была очень хорошо известна та очевидная и банальная истина, что если бы не было человека с его психическими свойствами и способностью к умственной, сознательной деятельности, то не было бы ни общественной организации, ни всемирной истории. Исторический материализм никогда не отрицал факта существования сознания и значения его в историческом процессе, а старался открыть объективные причины исторического развития и общественного сознания" (Философские очерки, Спб. 1906, стр. 180). Что касается объяснения генезиса сознания, то этот же вполне авторитетный в вопросах материализма автор, подкрепляя свое суждение ссылками на Г. Плеханова, категорически заявляет: „Чаще всего против него [материализма] приводится возражение, состоящее в том, что материалистическое учение не объясняет возникновения сознания. Н о м а т е р и а л и з м и н е б е р е т с я о б ъ я с н я т ь э т о п р о и с х о ж д е н и е" (курсив мой, ib., стр. 167).

тическому значению — чистая метафизика. Методологически, указываемое объяснение может занять свое место, как разъяснено в начале этого параграфа, вместе с объяснением биологическим, иманентным и другими возможными, рядом с описательным и класифицирующим описанием, не исключая его. Принципиально, однако, нужно всегда и строго различать такое объяснение, которое имеет в виду колектив, как такой, и объяснение, для которого реальностью, подлежащею объяснению, остается все-таки индивид. Всякое генетическое, — биологическое, расовое, антропологическое итп., — объяснение всегда и непременно остается объяснением индивидуальным. Законы и теории наследственности, лежащие в основе такого типа объяснения, применяются индивидуально-распределительно. Напротив, объяснение экономического материализма есть именно объяснение колективного, как такого; его дистрибутивное применение ничего, кроме ошибки, дать не может и, как сказано, дистрибутивный смысл оно приобретает только при гипостазировании и объясняющего фактора и объясняемого явления. Само собою разумеется, что генетизм в разъясненном смысле, вызовет к жизни, вслед за индивидуализмом, и другие симптомы биологистической метафизики, в роде пресловутой органической теории (Спенсер, Шефле, и под.), итд.

XIV

Особо остановлюсь на одном толковании генетической психологии, которое также должно быть отведено при определении задач этнической и социальной психологии. В современной психологии всё чаще встречаются сетования на то, что психология изучает свой предмет,— человеческого субъекта, — как если бы жизнь его индивидуальности протекала вне всякой среды, прежде всего, вне зависимости от социальной обстановки этой жизни. Соответственно повышаются надежды на психологию этническую и социальную, а вместе и на генетическую. И то, и другое может быть не лишено основания. Генетическая психология, прослеживая развитие человеческого индивида от ребенка до развитого взрослого субъекта, несомненно может заполнить много пробелов современной (дырявой) психологии. Генетика и биология здесь для психологии — надежные точки опоры. Но именно поэтому и непонятно, зачем это связывать[1]) с психологией социальной? Ибо учитывать, при изучении законов индивидуальной психологии, социальную, а равным образом и географическую, климатическую и пр. среду, отнюдь не значит заниматься социальной психологией. Это — всё та же индивидуальная и общая психология. Аберация возникает от того, что за

[1]) Как делает, например, Крюгер, о. с., S. 16, 141,216 et pass.

индивидом, за его спиною, воображают „род", как некую субстанциальную сущность, преходящим проявлением которой начинают считать индивида.

Для тех, кто не желает делать такого допущения и в то же время не принимает иного „носителя" душевных состояний, кроме человеческого индивида, вообще, не может существовать социальной психологии, как специфической и самостоятельной науки, а не простой „части" общей психологии. В таком положении оказывается, например, Зимель [1]). Он отвергает „мистицизм" душевных процесов вне индивидуальной души и единственной законной проблемою социальной психологии считает вопрос: какие модификации испытывает душевный процес индивида под влиянием общественной среды? Последовательно он и приходит к заключению, что социальная психология — не сочиняемый с индивидуальною психологией pendant, а лишь часть последней. Однако, Зимель не отрицает того, что факт влияния на душевную жизнь общественной среды дает право на особый тип вопросов — частью статистических, частью этнологических. Особенность последних состоит в том, что, при известных условиях, мы познаем не индивидуальные ряды явлений, а некоторое с р е д н е е, обращаясь к особого рода понятию — т и п у. Последний не есть какой-либо особый реальный носитель душевных свойств, а есть некоторая идеальная конструкция. Этим Зимель дает очень много. Ведь установление типа не есть изучение индивида, как индивида, а есть оригинальное образование, принципы которого не совпадают с принципами построения общего понятия. А с другой стороны, если возможны типы индивидуальных характеров, образов поведения итп., то они, — именно, как индивидуальные образования, — возможны и там, где речь идет о взаимо-

[1]) G. Simmel, Soziologie. Lpz. 1908. S. 556 — 563.

действии индивидов, что̀ Зимель и считает характеристикою общественного, как предмета социологии. Тип не есть „носитель“ в смысле субстанции и именно поэтому изучение типического не может быть объяснительным, но он может быть „выразителем“ в смысле репрезентации, и при том колективного по преимуществу. Вопрос только в том, как к нему прийти? Если у нас есть достаточно материала для построения культурного и психологического типа, например, романтика, мы это более или менее методологически сознательно делаем. В чем же здесь метод? В том, что на первого же взятого нами для обследования представителя данного колектива мы уже смотрим, как на репрезентанта. Дальнейшая идеализирующая конструкция состоит в том, что при сравнении его с другими подобными, мы узнаем его собственное, специфическое, всецело индивидуальное. Положительный остаток от сравнения затем сопоставляется с другими типическими образованиями той же сферы культуры, — положительная сума признаков восполняется отрицательною. Если бы у нас не было данных для положительного сравнения, мы ограничились бы отрицательным, — например, если бы мы попробовали восстановить т и п автора „Слова о полку Игореве“ как социально-психологический тип. Общая психология этого метода не знает. Его знает, правда, психология диференциальная, и нужно признать, что по отношению к ней социальная и этническая психология — действительный pendant.

Зимель говорит только о социальной психологии, хотя имеет в виду и национальные общественные образования, — не случайно он говорит об „этнологическом интересе“ в психологии. Насколько мы вправе отделить этническую психологию от социальной и не рассматривать первую только как часть второй, об этом нам еще придется говорить, но нельзя не видеть методологической

ценности принятия за исходный пункт именно социально-психологических определений. При таком подходе к проблеме, во-первых, яснее видна недопустимость субстанциального носителя колективной души, ибо объектом социальной психологии являются не только исторически устойчивые колективные образования, в роде класа, профессии, сословия, итд., но также ad hoc и вольно организующиеся объединения идейные, преступные, вообще сознательно целевые. А во-вторых, характеристика „носителя" колективной души, как типа, как идеального образования, утверждает принципиально описательный характер соответствующего исследования.

В общем, следовательно, аргументацию Зимеля я готов скорее толковать в свою пользу, чем против защищаемого мною понимания этнической и социальной психологии[1]), в особенности, если сопоставить сказанное с остальными соображениями Зимеля об социальной психологии. Так, со сказанным выше об недостаточном понимании колективной психологии, как психологии действующих мас, вполне согласуется то, что Зимель говорит о „непосредственном, чувственном действии масы", как мотиве, побуждающем к допущению особой колективной души. По его разъяснению здесь единство результата неправильно ведет к предположению некоторой единой внутренней причины и субъективного носителя. Отказ от этого предположения, как сказано, достаточное основание для размежевания психологии генетической и социальной. Еще важнее это для той же цели и для опровержения ложного психологистического предрассудка, поддержанного Вунтом и его учениками, о сводимости духовных образований кудьтуры к психологическим объяснительным и генетическим законам.

[1]) Поэтому, я считаю только поверхностным сопричисление Зимеля к Паулю в решении вопроса об отношении психологического индивида и колектива. См. Krüger, o. c., S. 137.

Развитие языка, государства, права, религии, нравов и других форм,— добавим, объективных форм,— духа выходит далеко за пределы единичной души, какое бы участие мы в них индивиду ни приписывали. Это-то и побуждает, по мнению Зимеля, к „мистическому“ допущению души колективной. Нужно, однако, различать духовные процесы, в которых возникают и действуют право, язык итд., от „идеальных, для себя мыслимых содержаний их“. Эти последние, — например, слова и формы языка, как они находят место в словарях и граматиках, нормы права — в законодательных актах, догмы религии итп., — „обладают внутренним достоинством, независимо от отдельных случаев их применения индивидами“. Они обладают значимостью, которая не есть душевное существование, и так же мало имеют нужду в эмпирическом носителе, как и Пифагорова теорема. К такому носителю приходят путем ложной альтернативы: если духовное не присуще индивидуальному духу, оно должно быть присуще духу социальному. Но есть еще нечто третье, „объективное духовное содержание, в котором ничего психологического уже нет, как не есть нечто психологическое логический смысл суждения, хотя он и может достигнуть реальности сознания лишь внутри и вследствие душевной динамики“. Из этого следует, что если тут и можно говорить о „происхождении“, то в действительности можно обращаться только к взаимодействующему множеству индивидуально-психологических единиц, а поскольку названные духовные содержания рассматриваются в собственном единстве, „они вообще не имеют никакого происхождения, а суть идеальное содержание, как и Пифагорова теорема по своему содержанию не имеет никакого происхождения“. Это и есть последний ответ на вопрос о генетическом объяснении применительно к духу, как объективному содержанию. Оно дано объективно,

как даны и „вещи" окружающего эмпирического мира, а потому, как и последние, оно—объект и повод для душевных реакций и отзывов каждого отдельного индивида и каждого связанного взаимодействием или организацией колектива. И в заключение: как, невзирая на меняющееся от случая к случаю особое и еднично-неопределенное реагирование индивида, мы говорим об характерных и типических чертах его поведения, так и реакции на вещь или идею со стороны названного колектива мы также можем рассматривать в отнесенности не к субстанциальному субъекту, а к идеально-типическому.

Если бы нам все-таки пришлось, в выше разъясненном смысле, говорить в описательном порядке о „генезисе" и „развитии" колективной „души", то это было бы только развитие самого колектива — народа, класа итд. Он сам в своей колективности — носитель, другого нет. Как его изучать—вопрос интереса и цели. Можно, напр., изучать развитие данного общества (народа и пр.) с целью установить психологическую теорию этого развития—как сказали бы по-немецки, Entwicklungstheorie. Это и было бы установлением общих законов психологии [1]), психологическое объяснение, скажем, в этнологии или социологии. Оно было бы принято теми, кто не заметел бы в этом ошибки психологизма. При принципиальной методологической предпосылке оно так же

[1]) Крюгер упрекает в этом Вунта, когда говорит, что его Völkerpsychologie есть психологическая интерпретация этнологических фактов, поскольку он смотрит на нее лишь, как на расширение „общей психологии", лишь как на „применение" ее к фактам культуры (о. с., 157). И в то же время он воображает, что достигнет чего-то лучшего, если вместе в Вунтом будет считать культуру „продуктом" и „результатом" душевной деятельности (ср. S. 127—8, 133 f.), но только „генетически" признает в „психологических необходимостях" „носителей и внутренних двигателей", „формирующие силы" всякого культурного развития (S. 177).

неприемлемо, как неприемлемо и обратное — этнологическое объяснение в психологии[1]). Но можно видеть перед собою и другую цель: изображение психологии общества самого, его душевной и духовной жизни, эвентуально и в специальном случае, изображение (описание и характеристику) душевной жизни общества (народа и пр.) в его развитии, то, что по-немецки называется Entwicklungsgeschichte.

Чтобы покончить с „генетическим объяснением", укажу еще на одно недоразумение, которое может толкать к нему. Оно также проистекает из неправильной дилемы. К генетическому объяснению психической жизни обращаются тогда, когда считают единственным ему противо-

---

[1]) И то, и другое, однако, допустимо применительно к отдельным случаям в эмпирической практике науки. Этнолог в отдельных случаях может обратиться к психологии за нужным ему объяснением, как и психолог должен обратиться к этнологии за разъяснением особых (этнических) условий, в которые он может поставить изучаемый объект. От этой практической взаимопомощи наук психология не становится частью этнологии и этнология не становится частью психологии, одна не смотрит на другую, как на свое основание. Впрочем, нельзя отрицать, что этнологическое объяснение в психологии, и факт чески, и методологически, менее одиозно, чем психологическое в этнологии. Происходит это от того, что материально-этнологическое объяснение, обращающееся к „условиям", не есть объяснение, в собственном смысле, но все же есть „дополнительное" (к установленному внутреннему объяснению) правомерное обоснование. Оно таково в широком смысле реальной детерминации, но именно потому оно не просто акцидентально, каковым по существу является психологическое объяснение в этнологии. Так, когда мы „объясняем" быстрый и энергичный рост злака наличностью подходящего удобрения, это объяснение действительно лишь при предпосылке, что действующие „силы" роста растения — в нем самом, но они (дополнительно) поставлены в благоприятные для их обнаружения или актуализации условия; если бы мы, в отдельных случаях, объясняли состояние почвы (напр., сырость ее наличием растения, предохраняющего ее от высыхания) такое объяснение было бы акцидентальным.

поставлением объяснение механическое[1]). Успехи психологии илюстрируются иногда ссылкою на факт, что она, наконец, освободилась от идеала механического естествознания и становится на путь естествознания органического. Однако, откуда известно, что есть только эти два типа объяснения? В общей форме вопрос о видах действительности, о действующих в них причинах и о соответствующих видах объяснения, здесь решать не место, но априорно ясно, что указанная дилема устанавливается произвольно. Точно также ясно и то, что если бы даже она была обоснована, можно было бы, поскольку объяснение вообще противополагается описанию, отрицать оба ее члена. Такова именно защищаемая на этих страницах позиция — в пользу описания на основе интерпретации. Вследствие этого у нас и получилось, что объективность, по которой направляются вопросы социальной психологии, дается социологией и вообще так называемыми общественными науками, а этническая и, ее „продолжение", историческая психология направляются соответственно этнологией и историей вещей и идей, учреждений и культуры. Этим, самим по себе, уже достаточно обосновывается и то, что этническая психология не превратится в законоустанавливающую психологию, отвлеченную от всего конкретного и живого. Напротив, во всех вопросах и ответах она должна быть конкретною, приуроченною к определенному колективу, народу, определенному времени, определенной культуре.

---

[1]) Ср. Krüger, o. c., S. 50.

XV

Невыясненным остается еще вопрос, почему, и при каком ограничении колективных типов психология может быть называема этнической психологией. Но прежде чем перейти к разрешению этого последнего вопроса, нужно остановиться еще на некоторых затруднениях в нашей проблеме, на которые мы натолкнулись при рассмотрении определений этнической психологии, и которые, быть может, еще не вполне устранены данными мною разъяснениями. Главные трудности, кажется мне, лежат в вопросе: откуда мы берем материал для этнической психологии и какими принципиальными основаниями пользуемся в разработке его? Как я уже указывал, этот материал не доставляется нам ни самонаблюдением, как в общей психологии, ни наблюдением и опытом, как в науках о природе. Он состоит из знаков и выражений, которые нуждаются в интерпретации для того, чтобы в значении или в связи с анализом значения их, найти предмет этнической психологии.

В этом отношении этническая психология сопоставляется, с одной стороны, снова с психологией, поскольку и последняя пользуется косвенным наблюдением, и с другой стороны, с науками о культуре, с историей, этнологией итп. Но в сущности и то и другое сопоставление исходит не из непосредственного анализа предмета, а из

некоторых догматических предпосылок о том, что такое само „значение“. Первое сопоставление можно назвать психологическим, оно исходит из предположения, будто значения выражений суть представления и переживания выражающего субъекта. Не только односторонность, но и прямая ложность такой предпосылки теперь достаточно установлена, и вообще она могла бы поддерживаться только при еще новой предпосылке философского илюзионизма. Но мысль, что мир есть представление,—какую бы она ни имела философскую ценность,—не может служить основанием реальных наук, и, поэтому, так понятна и убедительна критика, с которой Пауль выступал против Вунта. Пауль, следовательно, является представителем второго сопоставления, которое можно назвать номиналистическим, так как оно исходит из предпосылки, что значением слов является действительное многообразие единичных вещей, процесов и отношений. Но противоречие номинализма в том и состоит, что, утверждая реальность единичных вещей, он для общих наименований не оставляет самостоятельного предмета, так что действительным орудием познания у него остается одно nomen. Однако номинализм, как я указывал при анализе взглядов Пауля, обнаруживая недостатки в понимании „принципов“ и характера „учения о принципах“, имеет все преимущества перед психологизмом для догматического реализма специальных наук, ибо, в самом деле, „значения“ не суть представления, а „лежат в вещах“ с их содержанием. Это заключение нуждается в некоторых разъяснениях.

Когда мы раскрываем „значения“ таких выражений, как язык, миф, искусство, мы находим определенные социальные отношения и явления, которые можно называть „вещами“. И если бы наука оперировала собственными именами, значение их исчерпывалось бы подразу-

меваемой „вещью", но как раз общие имена, эти—действительные орудия науки, оказались бы без „значений". Между тем их действительные значения, „идеи", составляют вполне устойчивый и надежный предмет изучения. Сколько бы ни говорили о частных и индивидуальных формах языка, мифа, и пр., в основу, сознавая это или не сознавая, мы кладем законченную в себе идеальную систему единств, по которой и располагаем эмпирическое многообразие фактов. Значение этой системы вполне предметно, и принципиальное обоснование ее есть единственный не догматический фундамент всего дальнейшего научного построения. Вот почему в основу науки о языке должна быть положена не психология и не история, а только философия языка, а в основу всех наук о культуре или духе—философия культуры или духа. В целом, следовательно, „вещь" может быть значением, поскольку речь идет о терминах единичных (номенклатура) или именах собственных, в остальных же случаях „значение" есть „идея". Но стоит вспомнить, во-первых, роль общих имен в науке, во-вторых, условность термина „единичный", предполагающего для своего хотя бы интенсивного объединения также некоторую „идею", чтобы согласиться, что любая наука о „вещах", в том числе и история, предполагает свое идеальное основание, что, следовательно, „идея" не рядом с „вещью" есть значение, а в ней же значение самой вещи, что, поэтому, „идея" есть значение κατ'ἐξοχήν. Здесь не место входить в рассмотрение вопросов, что есть „идея", как мы приходим к ней, и др., здесь достаточно признать, что какое бы она ни имела содержание, ее „носитель"-предмет есть подлинное дело, ἔργον того, кто занят раскрытием „значения" в выражениях.

Но выражение выражает не только „дело". Возьмем в пример для наглядности опять язык. Уже невольные и

и импульсивные восклицания и возгласы выполняют два ряда функций: изумление, негодование, восторг, гнев, с одной стороны, но они же обращают наше внимание и на предмет изумления, гнева и пр. Выражения же намеренные еще сложнее, и в них-то на первом плане и стоит „дело", о котором нужно дать знать, сообщить сведения, которое нужно описать, растолковать, объяснить, а равным образом, при случае, исказить, извратить, и многое другое. Это и есть значение выражений, скажем, первого порядка, прямое и предметное значение; здесь „выражение" выполняет свою прямую собственно значащую функцию. Эта функция слова, или выражения вообще, только тогда выполняется надлежащим образом, когда она находится в необходимых для этого условиях. Слово должно быть „артикулированным" словом, выражение должно иметь ту или иную форму, оно должно быть так или иначе „организовано". Формативная функция слова может быть, таким образом, предметом специального внимания и изучения. Так, мы говорим, о формах слова граматических, стилистических, эстетических, логических. Можно высказывать гипотезы о психологическом происхождении такого рода форм, и мы, действительно, говорим об этом в психологии, но, как уже указывалось, в психологии они не могут иметь самодовлеющего значения и их изучение подчиняется общим задачам психологии. Они могут изучаться также в „формальных" дисциплинах, как граматика, логика. Но в своем эмпирическом и самодовлеющем развитии они изучаются именно в истории языка, и пр. Наконец, если мы обратимся в сторону самих желаний или намерений „выражающего", мы приходим к новому порядку „значений", если угодно, значений „второго порядка". Тут собственно имеет место выражательная функция слова, в узком смысле „выражения", как „обнаружения" или

„проявления", экспресии. Мы начинаем строить догадки о том, как переживает сам выражающий содержание своих выражений. Для нас выступает здесь как бы новый ряд значений: дело идет не только о настроении данного момента у выражающего, а обо всем, что обусловливает этот момент, об его склонностях вообще, привычках, вкусах, о том, что немцы называт Gesinnung, и вообще обо всем укладе его души, представляющем собою весьма сложный динамический колектив переживаний. Это последнее „значение" выражения, и есть то, что я выше обозначил, не как ἔργον а как πάρεργον выражения. Профессор, например, с кафедры в тридцать пятый раз скучно и вяло, в несколько старомодной речи, „доказывает" великие достоинства своей науки. Было бы печально, если бы мы не различали в такой речи разных порядков „значений" в его выражениях и смешивали бы их между собою. Между тем на таком смешении сплошь и рядом покоятся определения предмета этнической психологии[1]).

Но мало еще просто различать порядки „значения" в выражении, нужно еще отдать себе отчет в их взаимном отношении. Совершенно противоестественно, например, было бы искать предметного „объяснения" или „обоснования" науки нашего професора в „вялости", с которой он излагает свой предмет. Натуральные отношения ясны: предметом определяется прежде всего его собственные действия, переживания идут, так сказать, параллельно раскрытию самого предмета, как в своем действии, так и во всем своем содержании. Этот паралелизм не всегда есть даже причинная или функциональная связь, но в первоначальной основе ее можно найти. В общем, как бы ни усложнялись здесь отношения в частных при-

[1]) К вопросу о внутренней структуре слова, его моментах и функциях последних ср. II вып. моих „Эстетических фрагментов", 1923, а также упомянутую работу о „внутренней форме".

мерах, в целом всё же контуры принципиальных зависимостей „значений" остаются ясными. Между тем и здесь в этнической психологии приходится констатировать факты установления „неестественных" отношений. Наиболее опасным здесь является то смешение понятий, в силу которого „дух", как значение, с которым мы имеем дело в анализе социально-исторического процеса, понимается психологически. Это смешение—вредно не только потому, что оно само по себе ошибочно, но и потому, что оно ошибочно направляет внимание исследователя: ему кажется, что и предмет психологического изучения процеса тожествен с этим „психологическим" предметом. Действительно, психологическое, как реакция на этот предмет со стороны переживающего колектива, либо „впутывается" в „дух", либо не вмещается ни в какую специальную научную проблему, а остается достоянием романистов и дилетантствующих фантазеров.

Применительно к этнической психологии всё сказанное можно представить себе следующим образом. В разнообразнейших формах выражения, в словах, рисунке, постройке, костюме, в учреждениях, актах, документах, словом, во всем, что мы называем „продуктами культуры", мы различаем, как их действительное значение, некоторое предметное содержание. Мы усматриваем в этих предметах их колективную природу, состоящую из сложной системы организации, раскрытие которой и составляет задачу философской онтологической науки об этих значениях, основной для всех остальных наук об них. Поскольку система „идей", составляющая содержание этой науки, осуществляется в своих реальных формах, мы имеем дело, прежде всего, с общей наукой об них, как о формах социальных, с социологией, и затем с системой специальных наук, обнимающих различные конкретные сферы или области социаль-

ного. Материально „овеществленное" содержание социальной жизни распределяется между „историями" этих областей, в идее составляющими общую историю, к которой тесно примыкает этнология, первоначально ограниченная „доисторическим", а теперь в некоторых отношениях соперничающая с самой историей; возможно, что их различие—преимущественно методологическое.

Переживание свидетелем проходящих перед его глазами социальных событий, как непосредственный ряд реакций на эти последние, составляют второй порядок „значений". В силу особенностей этого вида колективности, как я уже говорил, мы не можем иначе их фиксировать, как только связывая их с развертывающимися перед переживающим субъектом событиями, соотнося их к этим последним. Вот почему здесь и получается группировка содержания под „объективными" заголовками: язык, миф, рыцарство, эпоха Возрождения, культ, война, итп. Эти заголовки суть указания на „идеи", объединяющие не только „объектированное" содержание, но и психологическую реакцию на него. Это суть истинные и действительные единства колективной душевной жизни, а отнюдь не сходство психофизических организмов народов, эпох или груп населения. Функциональное или морфологическое сходство организмов или его особенности сказываются на самой реакции человека, и они—предмет общей объяснительной, в частности генетической, психологии. Здесь же речь идет о самих переживаниях, сходных у наблюдателей происходящего перед ними. Как бы эти наблюдатели ни были индивидуально различны, по отношению к определенному событию или порядку событий, можно найти общное в их реакциях на него. Это общное мы составляем по признакам, принадлежащим разным индивидам, но по отношению к данной сфере событий, — языковых, религиозных, политических и

пр.,—каждый из них является репрезентантом всей реагирующей групы. И каждый отражает в себе колективность самой групы, так как с каждым членом ее он находится в более или менее близком контакте, испытывает на себе его влияние, внушение, подражает ему, сочувствует итп. Мало того, каждый член групы, опять в большей или меньшей степени, носит в себе духовную колективность, известную под названием традиции, преданий, которые также можно рассматривать, как систему духовных сил, определяющих настоящие переживания, впечатления и реакции индивида. Каждый живой индивид, поэтому, есть sui generis колектив переживаний, где его личныя переживания предопределяются всей масою аперцепции, составляющей колективность переживаний его рода, т.-е. как его современников, так и его предков. В целом колектив переживаний, носимый в себе индивидом, можно обозначить, как его духовный уклад, и, вот, в чем мы ищем „значений второго порядка". Но обычно, в изображениях духовного состояния групы данного места и времени, мы берем даже не отдельных индивидов, а из „фрагментов" различных индивидов составляем цельный идеальный образ, тип эпохи, народа и пр. Эти типы суть типы духовных укладов. Как предмет изучения, они составляют предмет психологии, которой правильное название, по предмету определяющему душевные переживания, есть социальная психология („статическая"). Только в отношении к ней определяется точное место и предмет психологии „динамической": и исторической, и этнической, так точно, как в отношении к социологии определяется место и предмет истории и этнологии.

Резкое разграничение наук социологии и социальной психологии, этнологии и этнической психологии, не следует принимать как отнесение предметов и со-

держания этих наук к несравнимо разным сферам реального. Напротив, как я неоднократно подчеркивал, реально мы имем дело с жизненным конкретным единством, проникнутым реальным же взаимодействием, и это кардинальное единство жизни нисколько не уничтожается распределением его, для цели изучения, по разным научным областям. Мало того, вышеназванная основная философская наука только на это единство, в его сущности и идее, и направляется, т.-е., след., она одинаково основная и для социологии и для социальной психологии, а сами эти науки находятся между собою в отношении взаимодействия и взаимной помощи. Сколь опасно для научной работы смешение таких взаимодействующих задач, столько же безполезно для нее возведение абстрактных „частей" в реально самостоятельные области бытия. Представление, будто эти две раздельные области действительности изучаются двумя рядом стоящими науками-половинками, напр., этнологией и этнической психологией, так что стоит потом эти половинки „сложить", и получится „цеоле",—это представление так же мало соответствует действительности, как и то представление, которое так настойчиво выдвигает Вунт, будто мы имеем дело с двумя подходами к одному и тому же, с двумя „точками зрения" [1]). В сущности это—отражение одного

[1]) Так, между прочим, представляет дело и Мюнстерберг,—одна и та же действительность изучается с двух различных точек зрения: это—социальная психология и социальная физиология; стоит их сложить вместе, и получится социология!. (H. Münsterberg, Grundzüge der Psychologie. Lpz. 1900, B. I. S. 133). Будто науки—книги, которые можно переплести в один переплет... Вообще нужно отметить, что нередко „точка зрения"—только refugium ignaviae в области мысли. Или „точка зрения" имеет какое-нибудь предметное основание, и тогда надо его раскрыть, или она—порождение каприза, с которым нужно считаться, быть может, в любовном, но не в научном порядке.

из предрассудков натуралистической психологии, будто „человек состоит из души и тела", — любимая сентенция моралистов всех времен, — как будто это — две части, так прилаженные друг к другу, как прилажено перо к ручке или руль к лодке.

Человек есть человек, и в своих переживаниях он переживает, — воспринимает, ненавидит, любит, боится, помнит и пр., и пр.,—или природу или себя или других,— это и есть его психология. Этническая психология в этом смысле не ограничена по объекту: отношение человека к природе, себе или культуре,—всё равно ее объект. Поэтому-то совокупность переживаний и может быть делима соответственно объекту их; частных вопросов здесь может быть бесконечное число; как человек переживает бога, семью, грозу, войну итд. Этническая психология с пользой может, след., заимствовать из этнологии классификацию объектов последней, и только спрашивать: как это переживается человеком? Напротив, ее относительная самостоятельность, как психологии, скажется в том, что она спрашивает: как переживает первобытный человек, или человек данной эпохи, любовь, страх, наслаждение и пр.,—т.-е. что он любит, чего боится, чему поклоняется итп.?

Обобщая всё сказанное в определение этнической психологии, мы приходим к результату: этническая психология имеет предметом второй порядок „значений" в анализе „выражения" или конкретный духовный уклад человека.

XVI

„Духовный уклад“ человека, народа, групы, в своем реальном бытии своеобразно сочетается и переплетается с другими реальными „силами“ исторической действительности, и составляет, бесспорно, фактор среди других факторов ее. Дело историка или социолога—учесть значение этого фактора, и при случае воспользоваться им для объяснения того или иного события исторической жизни. Но было бы совершенно превратным пониманием этнической психологии, если бы мы из этого сделали заключение, что этническая психология вообще призвана быть о б ъ я с н и т е л ь н о й наукой по отношению к истории. С своей стороны, история также только „случайно“ может объяснять те или иные явления народного духа, хотя, несомненно, именно история создает предметную ориентировку душевных переживаний человечества, она устанавливает вехи, обозначающие путь „духа“. Но, во всяком случае, мне представляется менее односторонним и менее ошибочным утверждение, что „развитие духа“ „объясняется“ его историей, — несмотря на тавтологичность такого утверждения,—чем провозглашение общей (индивидуальной) психологии „основою“ этнической психологии, которая таким образом, является „продолжением и расширением“ индивидуальной психологии, и, следовательно, должна быть сводима к п с и х о ф и з и ч е с к и м законам и объяснениям.

В требовании, чтобы этническая психология была объяснительной наукой, сказывается ряд методологических предрассудков логики XIX века. Прежде всего, это—предрассудок, будто „образцом“ для всякой науки является „математическое естествознание“, а затем, будто психология в каком-нибудь смысле является „основною наукой“. В особенности последнее убеждение мало способствовало уяснению смысла естественных наук, и оказано роковое, до сих пор длящееся, отрицательное влияние на уразумение так наз. „наук о духе“. Наконец, в частности для этнической психологии оказалось вредным предубеждение о мнимом паралелизме методов этнологии и этнической психологии. Из того, что есть постоянное, и во всяком пункте, соответствие между социальными процесами и их переживанием у человека, никак нельзя делать вывода, что обе „стороны“ должно изучаться аналогичными методами. Не может быть сомнения, что идея этого паралелизма внушена идеей психофизического паралелизма, в сущности не нужного метафизически и неприемлемого эмпирически. Эмпирически душевная жизнь человека представляет ни к чему не сводимое и ни с чем не сравнимое своеобразие; „паралелизм“, прилагаемый к объяснению душевных явлений, дает только лишний повод к их „овеществлению“ и, след., к затемнению их своеобразия. История только в том смысле может быть сопоставлена с развитием „духа“, что по богатству ее содержания мы узнаем богатство человеческого духа: эксперимент, самонаблюдение суть методы психологического изучения, а не источники знаний, и их не к чему было бы прилагать, если бы не было истории,—только в истории человек узнает самого себя.

Однако, этим не может быть оправдано и то утверждение, будто история является основою этнической психологии. Но об этом уже была речь, и мы пришли к вы-

воду, что единственным основанием этнической психологии должна быть признана „чистая" и всеобщая семасиология. После разъяснений, сделанных о предмете этнической психологии, как о значениях второго порядка, мне хотелось бы только добавить несколько замечаний в предупреждение возможных недоразумений, повод к которым может дать двойственное размещение учения о языке, с одной стороны, в „основе" этнической психологии, а с другой стороны, в качестве одной из ее собственных проблем.

Во вступительной статье к своему журналу, на которой мы уже останавливались, Лацарус и Штейнталь, перечисляя вопросы этнической психологии, характеризуют свои задачи по отношению к ним. В идее их журнала—связать изучение этнической психологии и науки о языке—как бы провиденциально заключается, действительно, замечательная мысль, полный отчет в которой авторы себе не отдавали, но которая сделала тем не менее их работу весьма продуктивною[1]). Как ясно из всего мною изложенного, изучение языка представляет особое значение для этнической психологии, так как оно прежде всего дает образец для изучения всех других форм „выражения". „Язык" есть проблема в этом смысле κατ' ἐξοχήν философская; философское изучение „языка" есть основа изучения всех выражений со значениями. Но

---

[1]) Общая мысль авторов этнической психологии об языке, как выражении и даже признаке нации стала популярна в XIX в. под влиянием Гердера и в особенности со времени известных „Речей к немецкой нации" Фихте. Научное значение эта мысль приобрела в трудах В. Гумбольта Но как наблюдение, это мысль—весьма старая. В „Строматах" Климента Александрийского я нашел след. отметку: „Язык определяют так, что „это де есть способ выражения мыслей, отлитой соответственно характеру народа", (кн. VI, гл. 15, рус. пер. стлб. 747).

рядом с этим „язык", как продукт культуры, как сама культура, как одна из форм социального взаимодействия, есть проблема эмпирических наук, в том числе и этнологии, в том числе и этнической психологии. Философский способ изучения языка имеет всеобщее значение; языкознание, т. наз., сравнительное или история языка, имеют уже более ограниченное значение, так как здесь изучаются эмпирические формы языков и их „законы"; задачи этнологии еще уже: в сущности,—доставлять материал для специальной науки о языке. Но в чем же задачи этнической психологии? Если я прав, то как раз в сфере изучения языка, этническая психология покажется самой бедной по содержанию, — весь вопрос сводится к тому, как переживается язык, как социальное явление, данным народом в данное время? Может показаться, что тут и материала для ответа нет, особенно по сравнению с тем, как переживаются, например, религиозные движения, смерть близких, войны, политические революции, итп. Что на деле всё же материал есть, не трудно видеть из исторических примеров, где „возрождение" нации всегда связывается с особенно любовными заботами о своем языке, о его чистоте и пр. Стоит вспомнить борьбу за свой язык в немецком ученом мире XVIII века, или заботы о своем языке польского народа с конца XIX века, украинцев—в настоящее время, итп., чтобы увидеть, что здесь есть интересный материал для социальной психологии. Но само собою разумеется, что сюда же относится и та смена „представлений" и чувств, связанных просто со словом и его значением, которая совершается вместе со сменой поколений, и которая так неточно обозначается часто как „изменение значения". Именно здесь язык из частного предмета, из повода к переживанию, становится уже „образцом", основою и источником этнической психологии.

Рядом с проблемой языка в этом смысле встают и другие проблемы этнической психологии. Мысль, будто таких проблем еще две—мифы и обычаи, как думает Вунт, не имеет за собой и тени основания, ибо исходит из совершенно наивной аналогии между индивидуальной и народной душой. Описательная этническая психология может выделить любой тип „переживания" и сделать его объектом своего изучения, и как совершенно „отдельный" факт, и как член какой угодно сложной класификации. Типологические построения этнической психологии, разумеется, должны подчиняться методологии „типа", т.-е. она не ограничивается класификацией, а от простых и отдельно взятых типов переходит к сложным формам, кореляциям и структурам конкретных отношений, берет их не только в систематически класификационном делении, но также в делении по эпохам и периодам, и пр. При всей систематичности этого метода, однако, остается большая свобода в составлении самих типов, а равным образом и в изучении непосредственно данных единичных фактов.

Эта свобода этнической психологии в конструкции ее „типов" объясняет и тот факт, что та явно несостоятельная аналогия, между групировкой ее проблем и случайной класификацией отвлеченно-общей психологии, которую поддерживает Вунт, тем не менее должна же была иметь по крайней мере повод в действительности. Показательно, что и критики Вунта отмечали не столько методологическую абсурдность этой аналогии, сколько ее ограниченность. Дело в том, что как ни старается иногда психология уподобиться естествознанию в собственном смысле, создаваяя отвлеченно-общие объяснения и законы, по самому существу ее материала, всякое ее понятие не есть логическая абстракция, а есть типическая черта, которая естественно и легко превра-

щается в обозначение „характера". Так „рассудочный", „эмоциональный" и „волевой" характеры легко понимаются нами, как определения „типов" совершенно конкретных и полных. Эта полнота типа никак не зависит от места соответствующего „характера" в класификациях общей психологии. Так, возникающие, с точки зрения общей психологии, от более „частных" класов душевных явлений, типы „религиозный", „эстетический", „моральный" не суть, как характеры, „проще" или „отвлеченнее" других „типов". Методологические особенности этнической психологии в этом направлении можно сопоставлять с особенностями „диференциальной" психологии, с той разницей, что диференциальная психология строит свои типы по самим душевным качествам, а этническая психология по их историческим детерминантам; что, затем, „типы" диференциальной психологии суть всё же типы психофизические, а типы этнической психологии — чисто психологические; что, наконец, „диспозиции" диференциальной психологии — индивидуальны, а „духовный уклад" в этнической психологии — определенно колективен[1]). Этот паралелизм в методологическом отношении диференциальной психологии и этнической вполне понятен, если принять во внимание типологические приемы, одинаково применимые в конструкциях обеих наук.

Но, с другой стороны, такая свобода построения типов в этнической психологии не дает ли лишний аргумент в пользу противников самого ее наименования? Какое основание у нас есть для названия некоторого

---

[1]) Ср. к этому W. Stern, Die differentielle Psychologie. Lpz 1911, в особен. Кар. XII, S. 168 ff.—Клейнпетер весьма упрощает дело, сводя этническую психологию чуть ли ни к главе диференциальной психологии. Впрочем, всё его изображение задач этнической психологии—крайне превратно. H. Kleinpeter, Vorträge zur Einfuhrung in die Psychologie, Lpz. 1914, S. 384 ff.

отдела психологии этнической психологией, и не правильнее ли сохранить одно только общее название социальной психологии? Формальный аргумент в защиту самостоятельной области этнической психологии мною уже в сущности приведен: психология в своих класификациях может исходить из класификации исторических и этнических детерминантов душевной жизни колективного человека, но может брать темы, исходя и из характеристики самих переживаний, как таких. Последние рассуждения необходимо будут носить более формальный характер, тогда как первые—по существу наглядны. Этим оправдывается противопоставление, где, с одной стороны, помещается социальная психология, с другой, историческая и этническая; и я подчеркиваю здесь внутреннее родство этого противопоставления с противопоставлением социологии—истории с этнологией. Здесь может показаться только произвольным еще новое противопоставление психологии „исторической“ [1]) и „этнической“,—не есть ли это опять два новых типа психологии? Методологически, конечно, нет, и, мне кажется, нет большой беды в пользовании этими терминами promiscue. Они только отражают положение вещей в самой истории, как науке: пока считалось удобным противопоставлять этнологию, как науку о доисторическом человеке, истории, казалось, что мы имеем дело не только с двумя эмпирически раздельными объектами, но и методологически —с принципиально различными сферами. Но едва ли это резкое разделение соответствует современному состоянию науки и видным уже ее перспективам в будущем [2]). Muta-

[1]) Термин „историческая психология“ встречается и у Лацаруса. См. его ст. Einige syntetische Gedanken zur Völkerpsychologie. Zschr. III, 3.

[2]) Интересны указания, которые по этому вопросу делает F. Gräbner, Methode der Ethnologie, Hdlbg. 1911 (S. 3 f.; 71 ff.).

tis mutandis то же повторяется и в отношении исторической и этнической психологии.

Но мне не хотелось бы ограничиваться только этим формальным аргументом, и укажу еще некоторые более принципиальные соображения в пользу термина этническая психология. Прежде всего, следует обратить внимание на принципиальное значение эволюции в изучении исторически подвижных психологических типов. Вопрос это, разумеется, большой и трудный. Может быть спорно само приложение термина „эволюция" к психологической жизни человека, как оно спорно и в приложении к истории, так как с ним легко привносятся весьма поверхностные и чрезвычайно вредные аналогии исторической и духовной жизни с жизнью органической. Напротив, меньше всего я представляю себе „развитие" душевной жизни индивида и духовной жизни колектива в виде непрерывного и планомерного органического развития, „эволюции". Духовная жизнь человечества, как и душевная жизнь человека, идет диалектическими толчками и скачками, периодами медленного накопления „душевной энергии" и внезапных „взрывов", революций, покорной душевной податливости или восприимчивости и бурного сопротивления, творческого разрушения того, что так трудно и медленно накапливается, и нового ленивого или легкомысленного созидания. Душевная жизнь человека, и тем более духовная жизнь человечества, — чудовищная фантасмагория, кошмар, а не планомерная эволюция семени, передаваемого и воспринимаемого по законам природы и в назначенные ею сроки. Тем не менее, а, может быть, именно поэтому, проникновение в тайны душевных движений так настойчиво требует вопроса: когда и как это началось? И это одинаково относится к созданию индивидуальных „диспозиций" и колективных „укладов". Не важно,

будем ли мы это называть „эволюцией“ или как-нибудь иначе, важно только, что во всяком моменте исторической жизни есть свои „начала“ (initia) или „зачинания“, и если этническая психология свои названием указывает на этот свой эволюционный характер, это есть название вполне правомерное. Можно еще возразить, и так возражают, что указание на „народ“ в названии этнической психологии, потому не соответствует делу, что уже прошло то время, когда „народ“ являлся „зачинателем“, что уже теперь другие колективные групировки играют определяющую роль в жизни колектива, и что тем более в будущем мы можем ожидать еще новых определенных колективных форм. Но это вопрос новый, и, как ясно, не методологический, и в вопросах методологии серьезного значения не имеет. Такое указание или требует исходить из конца, где говорится о „начале“, или предвосхищает будущие факты, вместо того, чтобы исходить из данных,—и кто знает, какому еще колективу в будущем человечество даст титул: ἔθνος...

Здесь кстати вспомнить то соображение Лацаруса-Штейнталя о народе, к которому я выше обещал вернуться. „Расу и племя человека исследователь определяет объективно; народ человек определяет для себя субъективно, он причисляет себя к нему; мы спрашиваем человека, к какому народу он себя причисляет“. И далее прекрасная мысль: „Народ есть духовное произведение индивидов, которые принадлежат к нему; они—не народ, а они его только непрерывно творят. Выражаясь точнее, народ есть первый продукт народного духа; так как именно, не как индивиды, творят индивиды народ, а поскольку они уничтожают свое отъединение“.

Этническая психология есть описательная типологическая наука, она ищет не логического общего верховного понятия для своих категорий, а такого понятия,

которое представляя, в свою очередь, общный тип, общно объединяло бы в себе, как в высшем типе коллектива, все типы человеческих переживаний, определяемых по языку, верованиям, обычаям, искусству, мировоззрениям и пр., и пр. Народ есть такое, всегда создающееся, историческое целое. Народ в этом смысле есть прямая задача этнической психологии, которой подчинены все частные ее задачи, как составные элементы этого целого в их текущих, исторически меняющихся соотношениях и взаимодействии. Народ есть прежде всего историческая категория, его возникновение как и вся его жизнь, определяются конкретно в исторических терминах; сознание народа, что он есть этот народ, есть объект этнической психологии, как особое переживание: „народности", национальности, итп., каковые термины являются уже категориями чисто психологическими. Анализ этого переживания показывает, что всё его содержание складывается из присвоения себе известных исторических и социальных взаимоотношений, и в противопоставлении их другим народам. „Духовный уклад" народа есть величина меняющаяся, но неизменно присутствующая при всяком полном социальном переживании. Духовное богатство индивида есть прошлое народа, к которому он сам себя причисляет. Однако, не произвольно, не только „субъективно",—или, вернее, индивид сам себя причисляет „субъективно",—но мы можем и „со стороны", „объективно" определить, под каким укладом раскрывается его собственное душевное содержание. „Субъективное" определение самого индивида точно также нельзя считать произвольным. Человек, действительно, сам духовно определяет себя, относит себя к данному народу, он может даже „переменить" народ, войти в состав и дух другого народа, однако, опять—не „произвольно", а путем долгого и упорного труда пересоздания детерминирующего его ду-

ховного уклада. Духовный уклад индивида и есть дух его народа. Мы определяем конкретный дух, собирая типические черты одного „воображаемого“ репрезентанта, и этот последний уже служит „нормою“ для определения принадлежности каждого эмпирического индивида к данному колективному типу, а равно и для определения меры его уклонения от него. Определяющие источники всякого конкретного переживания лежат в духовном укладе, который предопределяет действия и переживания не только индивида, но всякой групы. Мы сомневаемся в определяющей роли „народа“ для колективной психологии, пока представляем себе „народ“, как устойчивую „вещь“, которая может исчезнуть, как исчезает всякая „вещь“, растворяясь на свои элементы, и преобразуясь в их новые сочетания и связи. Но „народ“ в психологическом смысле есть исторически текучая форма, и если бы на наших глазах эта форма перелилась в новые формы,—скажем, современные народы разделились бы на класы, которые переливаясь из народа в народ, создали бы новые, еще не виданные колективы, — мы были бы только последовательны, если бы признали, что *народились новые народы*. Мы имели бы право на это, потому что мы присутствовали бы при создании новых определенных укладов, в свете которых для нас становилось бы ясным всякое новое колективное движение и всякое новое переживание. Сколько для этнической психологии *целое*, определяющее всякую „часть“ и всякое направление духа, есть *народ*, и сколько она делает именно его, в его возникновении, и в истории, своим предметом, постольку ее название оправдывается не только эмпирически, но и принципиально.

БИБЛИОТЕКА
АКАДЕМИИ