

Г. Г. ШПЕТ



**ВВЕДЕНИЕ
В ЭТНИЧЕСКУЮ
ПСИХОЛОГИЮ**

**Издательский дом «П. Э. Т.»
при участии
издательства «Алетейя»**



**Санкт-Петербург
1996**

Издатель — Константин Кренов

Густав Густавович Шпет (1878–1937) — замечательный русский мыслитель, последователь Гуссерля, внесший существенный вклад как в развитие собственно философии (философия языка, герменевтика, эстетика и история философии), так и в искусствоведение, психологию и ряд других областей. Оригинальные построения Шпета, новаторство идей и методов исследований не потеряли своей актуальности и научного интереса вплоть до наших дней.

«Введение в этническую психологию» — одно из основных произведений Г. Г. Шпета, где он на основе строгого феноменологического метода дает мастерский анализ культурно-исторического бытия в одном из его разрезов — социальном бытии, исследует понятия «духа», «индивида» и «коллектива», определяет само место этнической психологии в системе наук.

Книга рекомендуется самому широкому кругу читателей.

ISBN 5–85233–003–28

ПРЕДИСЛОВИЕ

В этом выпуске *Введения* воспроизводится в исправленном и дополненном виде моя статья, напечатанная в «Психологическом Обзрении» 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 материал 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 все 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 защитой 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. Вундт, подвергся с моей стороны наиболее резкому нападению. Вундт, по моему мнению, завершение развития психологической науки второй половины XIX в. — апостол волюнтаристической реакции против интеллектуалистического гербартианства, с одной стороны, и психофизического эксперимента против спиритуалистических композиций типа Фихте младшего, Ульрици и под<обных>, с другой стороны. *Новая психология* зародилась в те же семидесятые годы (первое изд. *Очерков физиологической психологии* Вундта 1873 г., *Психология с эмпирической точки зрения* Brentano 1874 г.) Более поздние опыты обновления психологии как науки в виде разного типа описательной психологии, возникавшие независимо от реформы Brentano (напр<имер>, Дильтей и его последователи), сливаются теперь в одно. И если Штумпф, Марти, Мейнонг — прямые ученики Brentano, то уже англичанин Стаут примкнул к новой психологии, идя от других учителей. Еще, может быть, показательнее резкий поворот от Вундта, сопровождавшийся острою полемикою, представителей так называемой Вюрцбургской экспериментальной школы (*Психологию* Авг. Мессера 1914 г. можно считать первым опытом *системы* новой психологии). Наконец, примеры, подобные Ясперсу (K. Jaspers), как будто объединяют все 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 Вундта, 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<оч.>, слишком занятые собственной специальной работой, не могут входить в обсуждение вопросов, вызываемых борьбой 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<имер>, Г. Паулю). Некоторые голоса со стороны специалистов, предостерегавшие о промахах Вундта в сфере их специальности (напр<имер>, ван Гиннекен 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<имер>, лингвистические ошибки Вундта прямо вытекают из ошибок его психологии (А. Марти), но и эти предостережения только теперь начинают серьезно оцени-

* Общее мнение (лат.)

ваться. И только теперь начинают наполняться реальным смыслом такие заявления, как то, напр<имер>, которое было сделано Фиркандтом на последнем *Конгрессе эстетиков и искусствоведов в Берлине* (1924 г.) Фиркандт категорически и в общей форме высказал суждение, которое и мне хотелось внушить читателю своею критикою Вундта: более глубокое понимание искусства нуждается в особой психологии примитивных народов; мы находимся только у начала ее; «этническая психология Вундта не причастна ей (*hat keinen Anteil an ihr*); она пытается проложить путь к пониманию без основоположного исследования структурных различий 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 коллеги наших специалистов — для нас всегда ведь авторитеты — все еще живут «вундтизмом», то тем более нет как будто и для нас лучшей опоры... Автору по опыту известно, что его собственная критика Вунд-

* Опасные имена (лат.)

та иногда рассматривалась как простой задор и выражение некоторого пристрастия к парадоксу. Но это-то все 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 все же веду по магистрали Штейнталя, и, следовательно, 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 Brentano, 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 тождественно) «духу времени», «духу профессии, класса, солидарности» и т. п., удобен теперь тем, что толкуется *коллективно*. А этим, в свою очередь, окончательно преодолевается традиционное представление о субъекте как индивидуальной особи — туманном биологическом прикрытии все 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 коллективное, что обязывает нас, обратно, и индивидуальное — в его структуре и составе — трактовать как коллективное. Все 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,

* Материя, в (отношении к) которой (лат.)

лишаются прежнего буквального смысла рассуждения о «духе» и «душе» коллектива как какого-то «взаимодействия» (формальное, т. е. здесь — пустое, понятие) «единственно реальных» индивидов; сам индивид — коллективен, и по составу, и как продукт коллективного воздействия. Действительный смысл, и это — уже порядок положительного определения, таких выражений — в ином. *Реален* именно коллектив, который не должен быть непременно только беспорядочным множеством по определению (как «куча песка»), но также и упорядоченным, организованным (как «библиотека»), и притом реален в своей совокупности и в силу совокупности. Он, коллектив, — субъект совокупного действия, которое по своей психологической природе есть не что иное, как общая субъективная реакция коллектива на все объективно совершающиеся явления природы и его собственной социальной жизни и истории. Каждый исторически образующийся коллектив — народ, класс, союз, город, деревня и т. д. — *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 материал 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 Вундта, 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 самое 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 процесс, научные объекты — разные. Физическая вещь состоит из материала 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, объективную, то может показаться, что на законную долю психологии остается слишком мало, — разве только чисто формальные, со стороны субъекта, определения реакций, вроде: быстро — медленно, сильно — слабо, богато — бедно и т. д. И часто, действительно, социально-психологические характеристики ограничиваются подобного рода указаниями (ср. банальные: «итальянцы реагируют живо, быстро, голландцы — медленно, вяло» и т. п.) Однако если не ограничиваться подлинными банальностями, то скоро мы увидим, что элементарнейшие характеристики, вроде «решительный», «стремительный», «страстный» и т. д., уже требуют психологического анализа не только формального. То, что мы назвали «реакциями» коллектива, 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 эже 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 материал 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 впечатление субъекта в продуктах его творчества, а лишь его природный анатомо-физиологический аппарат. Выражение прочих душевных переживаний *объективно* изучается ею лишь по ограниченному материалу общей психофизической экспрессии. Напротив, социальная и этническая психология располагают в изобильном богатстве индивидуально и типически разнообразным материалом 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 экспрессия культурно-социальных продуктов труда и творчества в лучшем случае только *пример общего*, известного из прямого психофизического наблюдения. Для социальной психологии существенны и интересны не только временные и пространственные разнообразия продуктов и их субъектов, но еще — что самое важное — систематическое распределение их по социологическим категориям (класса, профессии, экономических группировок, правовых образований, религиозных объединений, бытовых установок и т. д.)

В нижеследующем автор трактует свою тему применительно к *языку*. Можно было бы выбрать и любой

ВВЕДЕНИЕ В ЭТНИЧЕСКУЮ ПСИХОЛОГИЮ

другой продукт общественного творчества. Но как то и мотивировано в своем месте, автор избрал 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 наибольшей 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 иллюстрация, 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 другой 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 большей 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, по-видимому, среди первых источников этнической психологии. Уже Гиппократ 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 Локк 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 «коллектив» — народ и человечество. Монтескье пользуется понятием «народного духа», который поставляется им в зависимости от среды и климата. Априорные конструкции Руссо вызвали понятную реакцию среди ученых, знакомых с материалом, который доставили великие открытия XV и XVI веков. Исследования натуралис-

тов, как Линей, Бюффон или Blumenbach, 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 пассивных 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, все еще тесно связанной с философией, громадное значение имеет идея «духа» и «народного духа», введенная в научный

¹ *Tetens*<J.> *Philosophische Versuche über die menschliche Natur*. — В. II. — Lpz., 1777. — 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» (*Essays*>... — I. — Ch. III. — *Of social operations of mind*).

обиход философией истории Вегелина, с одной стороны, и Гердера, с другой, превращенная романтиками в ходовое понятие, популяризованная так называемой 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. Гумбольдта. Сама этнология, прежде всего в лице Бастиана, шла на поддержку новой науки. Наконец, этническая психология Вундта тесно связана опять-таки с новым направлением в психологии, основателем которого является сам же Вундт.

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. Милля без под-

ВВЕДЕНИЕ В ЭТНИЧЕСКУЮ ПСИХОЛОГИЮ

держки 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 основой 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 журнале¹: «*Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*», его редакторы, Лацарус и Штейнталь, заявляли, что этнической психологии (*Völkerpsychologie*) как особой науки еще нет, но почва для нее готова². Из роста психологического познания и желания не только знать

¹Выходившем под той же редакцией в течение 30 лет; за это время вышло 20 томов журнала.

²О задачах *Völkerpsychologie* в связи с наукой о языке Штейнталь говорит уже в своей книге: *Grammatik, Logik und Psychologie*. — В., 1855. — §§ 138–143 (S. 387 ff.) Год выхода этой книги, по-видимому, 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. Риттера и у В. Гумбольдта, которых он и считает, таким образом, до известной степени своими предшественниками (S. 388–389). У нас принято передавать термин *Völkerpsychologie* через «народная психология», что, прежде всего, двусмысленно. Моя передача: «этническая психология» (прилагательное — этнопсихологический), мне кажется удобнее и точнее. Итальянцы давно пользуются термином *psicologia etnica* (но также *demopsicologia*).

фактическую историю человечества и отдельных народов, но также понимать ее в ее внутренних основаниях, «возникает потребность исследовать законы душевной жизни и там, где она проявляется 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 статье¹, 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» (*Zeitschrift...* — I. — <S.> 7). По разъяснению авторов, это определение включает в себе следующие задачи: а) познать *психологически сущность* народного духа и его действия, б) открыть *законы*, по которым совершается внутренняя, духовная или идеальная дея-

¹С эту статью русских читателей познакомил уже в 1859 же году А. Л. Дювернуа во II томе *Летописей русской литературы и древности, издаваемых Н. Тихонравовым* (Отд. II. — С. 44--60), а в 1865 г. в Воронеже вышло отдельною книжечкою (перепечатано из I и V вып. «Филолог<ических> Запис<ок> 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.

тельность народа, в жизни, искусстве и науке, и с) 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 объяснительную. При этом, как можно догадаться уже из приведенного выше сопоставления ее с историей, этническая психология должна быть объяснительной наукой 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 устройства. В основе этого обращения у них лежит как сама собою разумеющаяся *предпосылка* убеждение, что все названные явления должны быть объясняемы из внутреннего существа духа, т. е. должны быть сведены к своим психологическим основаниям (Ibid. — <S.> 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.

¹ Z <eitschrift... > — I. — <S.> 19. Cp.: Lazarus Geographie und Psychologie. — Ibid. — S. 217.

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» (Ibid. — <S.> 5). «Так как дух народа, однако, живет только в индивидах (in den Einzelnen) и не имеет существования, особенно от индивидуального духа, то в нем естественно совершаются, как и в последнем, только те же основные процессы, которые ближе разъясняет индивидуальная психология» (Ibid. — <S.> 10—11). Для авторов, как гербартианцев, следовательно, и в этнической психологии идет речь о 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 *те же* основные процессы, что в индивидуальной психологии, но только — сложнее и экстенсивнее; индивидуальная психология содержит также основание этнической психологии. В другом месте¹ Лацарус, устанавливая аналогию между обоими видами психологии, предостерегает против умеренного «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 *этнологии* нужно понимать следующим образом. Этнология, тесно примыкая к антропологии, рассматривает челове-

¹ Einige synthetische Gedanken zur Völkerpsychologie. — Z^eitschrift... — III. — <S.> 8—9.

ка 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 «психическая этнология», т. е. именно психология народов (Z<eitschrift...> — I. — <S.> 13). «Поэтому этническую психологию можно было бы определить как исследование духовной природы человеческого рода, народов, поскольку она становится основой 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 *этноисторической* (völkergeschichtliche) (этнологической и политической) *психологией*, а вторую — *психической этнологией*, тогда как для целого остается имя этнической психологии (Völkerpsychologie)» (Ibid. <S.> 26–27; ср. 63). Впоследствии Штейнталь соглашался эту вторую часть этнической психологии уступить собственно этнологии¹, чем, конечно, еще резче подчерки-

ВВЕДЕНИЕ В ЭТНИЧЕСКУЮ ПСИХОЛОГИЮ

вал 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 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, религию².

¹ Begriff der Völkerpsychologie.—Z<eitschrift...>—XVII.—<S.> 246. Мы скорее *этнологию* назвали бы частью более общей, но возможно, что у Штейнталя имеется в виду просто то, что мы называем *этнографией*.

² Z<eitschrift... > — I. — <S.> 30. Более детальное расчленение вопросов. — S. 40—60. Ср. также: Ibid. — IV. — <S.> 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 *коллективность* и еще ближе — указанием на форму этой коллективности, *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 (Z<eitschrift...> — I. — <S.> 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 немало 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 общее произведение (*das gemeinschaftliche Erzeugniss*) человеческого общества» (I. — <S.> 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. — <S.> 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 субъективной деятельности речи возникает *объективный язык*. Возможно, что все 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, дока-

зательство теоремы Пифагора есть объективный результат субъективной деятельности, но было бы странно, если бы эту теорему изучали не в геометрии, а в психологии. Может быть, так же 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 новые 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 неизменное, 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. — <S.> 63). Эту неосторожную формулу не следует, однако, принимать буквально, но она всегда показательна для затруднений, в которые попадают ее авторы, — соблазн гипостазирования при неясности определений здесь слишком велик... Наиболее точное выражение их мысль, по-видимому, находит в следующем разъяснении Лацаруса (III. — <S.> 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 иссле-

дования 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 действуют». — Но очевидно, что такое признание или дает основание только для чисто формальной аналогии между индивидуальной и народной душевною деятельностью (в обоих случаях — ассоциации, задержки и пр<оч.>), 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, распадается 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 процессов. 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. — <S.> 7). Это значит, что дух собственно

есть не что иное, как только своеобразное единство психических процессов, 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 отдельные массы представлений связаны единством субъекта; а в народном духе, наоборот, единство объекта возникает только из сходства или соединимости содержания в индивидах» (III. — <S.> 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, действительную *основу* «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. — <S.> 28). Простая *сумма* 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,

ВВЕДЕНИЕ В ЭТНИЧЕСКУЮ ПСИХОЛОГИЮ

принцип, идея народа, его единство (I. — <S.> 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, и пр<оч.>, и пр<оч.>, должна лечь вовсе не психология. Ясно, что в обоих случаях — если даже сохранять за этнической психологией проформу ее самостоятельности — она не может быть наукою *объяснительною*, 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 неясности понятия *коллективного единства*. Некоторые стороны в нем необходимо подчеркнуть еще особо. Мы имеем дело с *двумя* понятиями коллективности, которые, оставаясь и сами по себе неясными, едва ли могут как следует сочетаться друг с другом. С одной стороны, речь идет о *взаимодействии* членов, составляющих коллективное целое. При таком понимании Лацарусу и Штейнталу 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 процессы, 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 процессов, 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

* Своего рода, своеобразный (лат.)

этого сходства и, следовательно, с представлением взаимной сопринадлежности этих многих в каждом из них, возникает совершенно первоначально благодаря внешним отношениям одинакового происхождения и близкого местожительства» (I. — <S.> 37). Решительно нельзя усмотреть, как и почему эти *сходства* могут быть отождествлены с *взаимодействием*, продуктом которого являются язык, нравы, наука, искусство и т. д.

Но как мало эти два понятия *коллективного* 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<оч.>; как равным образом познание и наука социальны также только в своих внешних, объективных формах организации и т. д. И всякая такая область фактов составляет содержание особого предмета изучения, имеет *свою науку*. А если в некотором аспекте все 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 наряду 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 коллективов, 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* группу, 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 иллюстрации этой мысли достаточно припомнить опыты классификаций человеческой психики по темпераментам, распределение предрасположений или непрадрасположений к известного рода заболеваниям по расовым и антропологическим признакам и под^{обное}.

Наконец, отмечу еще один вопрос, который возникает при анализе понятий, определяющих предмет этнической психологии. Может быть, в конце концов, верно, что «дух» есть *suī generis* коллективное единство, и тем не менее из этого еще не следует, что он является предметом *этнической* психологии, так как понятие коллективности само по себе не включается в понятие *народа* и не тождественно ему. Коллективные соединения людей могут принимать самые разнообразные формы. Сословия, классы, группы, всякого рода «общества», армии, банды, разноплеменные орды, тайные и преступные организации, все это — коллективные 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. — <S.> 5). Остается, конечно, все еще неясным 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 коллективной жизни человека, то отсюда все 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 удовлетворительной.

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 наводит 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» понятия ее, как верования, нравы, язык и пр<оч.>, 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 Штейнтала соображениях, воспользуюсь которыми впоследствии. Задавшись вопросом: *что такое народ*, Лацарус и Штейнталь не удовлетворяются ответом, который исходит из естественнонаучной генеалогии народов, так как, констатируют они, духовное родство и различие не зависит от генеалогии¹ (I. — <S.> 34). Точно так же 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 отве-

¹ Однако Шуриц и теперь определяет: «...психология народов, занимающаяся душевной деятельностью более крупных групп, связанных общностью происхождения» (Народоведение. — 74).

ВВЕДЕНИЕ В ЭТНИЧЕСКУЮ ПСИХОЛОГИЮ

чать — язык *одного* народа (I. — <S.> 32). Действительно, «то, что делает народ именно этим народом, лежит существенно не в известных объективных отношениях, как происхождение, язык и т. д., 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 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. — <S.> 35). На основании этих соображений получается следующее определение: «Народ есть некоторая совокупность людей, которые смотрят на себя как на *одни* народ, причисляют себя к *одному* народу» (Ibid.) Я нахожу эти мысли весьма интересными и в некотором отношении замечательными, но боюсь, что, если мы попытаемся придать все же понятию народ как «объективному духу» существенно для него необходимое *объективное* определение, мы извергнем его как предмет из этнической психологии, а если мы удовольствуемся указанным *субъективным* определением, мы не выйдем за пределы индивидуальной психологии. В обоих случаях этническая психология находится под серьезной угрозой. Выход, следовательно, должен быть найден.



V

В 1886 г. Вундт напечатал программную 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 Вундт пытается внести некоторые поправки в определения Лацаруса и Штейнталя. Однако крайний эклектизм, присущий Вундту, и в особенности его исключительная манера полиграфа говорит много, расплывчато и недистинктно, делали на первых порах его разногласия с основателями этнической психологии едва уловимыми. Так, Штейнталь все отличие нового понимания этнической психологии увидел лишь в сужении содержания этой науки². Он пространно спорит о третьестепенных темах — удваивает ли этническая психология решение научных вопросов,

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

² *Begriff der Völkerpsychologie*. — *Zeitschrift...* — XVII. — <S.> 246.

в каком отношении она стоит к истории и под<обное>, — уступает, как мы уже знаем, вторую часть этнической психологии этнологии и не видит оснований к ограничению содержания этнической психологии только вопросами языка, мифов и нравов, как того хочет Вундт. Между тем, как обнаруживается из дальнейших работ Вундта 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, Вундт нередко еще больше обостряет эти затруднения и тем самым еще больше обнажает слабые стороны теперешней этнической психологии.

Как и Лацарус со Штейнталем, Вундт исходит из *аналогии* между этнической психологией и индивидуальной, каковая предпосылка не становится ни умнее, ни прекраснее оттого, что Вундт на место гербартовской интеллектуалистической психологии ставит вундтовскую волюнтаристическую. Гораздо существеннее для дела, что эта предпосылка обязывает Вундта признать, что логическая роль этнической психологии аналогична *физиологии* (*Ziele und Wege*. — S. 16) и что задачи этнической психологии суть задачи объяснительные и законоустанавливающие. «Как задача психологии, — говорит он (*Ibid.* — 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 также как объект психологического исследования аналогичное генетическое и каузальное исследование тех фактов, которые предполагают для свое-

го развития духовные взаимоотношения человеческого общества». Какого же рода должны быть *объяснения* этнической психологии?

При неясности понятия «дух» у Лацаруса и Штейнталья этот вопрос оставался без определенного ответа. Вундт 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 Вундта. Лацарус и Штейнталь думали, что в этнической психологии придется говорить о «задержках», «слияниях» и т. п., только в более сложном масштабе; Вундт думает, что в законах ассоциаций, апперцепций и пр<оч.> целиком содержатся законы «народной души». Но при всей неясности в определении основных понятий у Лацаруса и Штейнталья все же у них оставалось несомненным, что собственный предмет этнической психологии так или иначе должен быть предметом *sui generis*. У Вундта даже эта сторона затушевывается.

«Область психологических исследований, — рассуждает он¹, — которая относится к тем психическим процессам, которые вследствие своих условий возникновения и развития связаны с духовными общежитиями (Gemeinschaften), мы обозначаем так *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 духов-

¹ *Logik*. — В. III. — S. 226. Ср.: *Völkerpsychologie...* — 2. Aufl. — В. I. — S. 1.

ной 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, Вундт 1) разделяет и другую предпосылку Лацаруса и Штейнталя — о том, что духовные явления суть психические явления и должны изучаться в психологии, 2) он, вводя весьма темный термин «духовного коммунитета»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 объективными². 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, Вундт вынужден всякое объясне-

¹ Термин *Gemeinschaft* весьма трудно поддается переводу, между тем в немецкой литературе противопоставлению *Gemeinschaft* и *Gesellschaft* иногда придают большое значение (напр<имер>, у Тенниеса). Вундт также настаивает на различении этих терминов: *Logik... — III. — <S.> 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 Вундт дорожит этим различием, я передаю *Gesellschaft* уже принятым термином «общество» (*societas*), а *Gemeinschaft* — через «общежитие» или «коммунитет» (*communitas*), встречающийся перевод через «общение» — неудачен, потому что придает термину *отвлеченный* смысл, которого он не имеет.

² О понятии «*die geistige Gemeinschaft*» у Вундта см. его *Logik... — III. — S. 291–296*. Ср.: *Grundriss der Psychologie... — § 21*.

ние «духовных» явлений сводить к индивидуальной психологии. «В особенности этническая психология, — говорит он (*Logik*). — III. — <S.> 227), — должна сознавать, что произведения (*die Erzeugnisse*), носителем которых является общезитие, должны иметь свои последние источники в индивидах, из которых они состояются, так как духовная совокупная жизнь так же мало существует вне индивидов (*der Einzelnen*), как физическая связь индивидов какого-нибудь общезития, племени или народа, которая существовало бы вне индивидуальных физических организмов. Поэтому наперед исключено, чтобы в этнической психологии появились какие-нибудь *общие* законы духовных явлений, которые вполне не содержались бы уже в законах индивидуального сознания». И потому только последовательно со стороны Вундта, когда он заявляет, что «этническая психология желает быть не чем иным, как расширением и продолжением психологии в области феноменов общей жизни»¹, — как это и изложено, например, в его *Очерке психологии*.

Точно так же можно видеть последовательность и в его ограничении *содержания* этнической психологии. Если этническая психология есть только «продолжение» индивидуальной психологии, то довольно понятным является стремление перенести в это «продолжение» те основные результаты классификации и разделений психических процессов, которые были получены уже в «начале», т. е. в психологии индивидуальной. Приняв *проблематическое* разделение психических процессов на три группы: представление, чувство и воля, Вундт ограничивает содержание этнической психологии тремя проблемами: язык, мифы, нравы (*Ziele*)

¹ *Völkerpsychologie...* — I. — <S.> 4.

u<nd> W<ege>. — S. 24). Само по себе это обстоятельство может казаться незначительным и может поэтому показаться странным, что Вундт придает ему несоответствующее значение, но его следует отметить, во-первых, потому что, как увидим ниже, настойчивость, с которой Вундт возвращается к этой аналогии, в некоторых отношениях заслуживает внимания, а во-вторых, это — пункт, который особенно подрывает кредит Вундта как мыслителя. Вундт 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 тремя проблемами слишком явно не соответствует ее действительным запросам, но Вундт тем не менее желает отстоять его, давая ему совершенно несогласованные обоснования. Нет необходимости входить в рассмотрение аргументации Вундта, тем более, что вопрос решается не ею, а принципиальным анализом понятия, определяющего предмет этнической психологии¹.

¹ Отмечу только, что провозглашенные в *Ziele u<nd> W<ege>* у Вундта *три* самостоятельных проблемы (S. 24, 29) остаются в его *Völkerpsychologie* (I.—<S.> 30), хотя уже по плану к мифу примыкают начала *религии* и *искусства*, а к нравам — право и культура; в осуществлении же этого плана искусство *просто заняло* особый и *самостоятельный* том. В *Logik...*— III.—<S.> 232. Вундт уже прямо насчитывает *четыре* основных проблемы: язык, искусство, миф и нравы; а в *Grundriss der Psychologie* язык оказывается условием самого духовного общежития и способствует переход к нему от единичного существования, а «все общие, духовные содержания или свойственные общежитию духовные процессы» распадаются на *два* класса: мифологические представления и нормы в области нравов (§ 21, 2). (В настоящее время вышло уже десять томов *Völkerpsychologie* Вундта.)

В целом, у Вундта 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»¹, 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 Вундта, еще ярче сказывается в выполнении им своих задач: большая часть, например, его большого сочинения *Völkerpsychologie* состоит из лингвистического, исторического и этнографического материала; обобщения — суть применения и иллюстрации общих положений вундтовской психологии; и только незначительная часть — собственно материал этнической психологии². Еще показательнее его книга *Elemente*

¹ Дюркгейм, на мой взгляд, совершенно основательно настаивает на том, чтобы социальные факты рассматривались как *вещи*: «La première règle et la plus fondamentale est de considérer les faits sociaux comme des choses. — *Les Règles de la Méthode sociologique*. — P. 20.

² В пояснение сказанного ограничусь одним примером. Вундт посвящает языку два громадных тома своей *Völkerpsychologie*, но я решительно сомневаюсь, имел ли право Вундт 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-я и 5-я главы прямо заняты вопросами языка. Остановимся на 4-й, в ней речь идет об изменении звуков (*Lautwandel*). Наперед ясно, что этнической психологии здесь нечего делать. Как же поступает Вундт?

der 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 все остальное содержание книги — чистая *этнология*. С таким же правом можно любой компендий этнологии или истории культуры озаглавить: этническая психология.

Он ищет *объяснений*, и так как мало вероятности, чтобы такое сложное явление могло объясняться одной причиной, он рассчитывает объяснить его из «*компликации причин*» (I. — <S.> 372; цитирую по второму изд.). Среди форм изменения звуков Вундт выделяет *ассоциативные* контактные действия звуков, *ассоциативные* действия «на расстояние» и *ассоциации* звуков и понятий своего языка, изменяющие звуки слов, взятых из чужого языка. Слово «ассоциативный» указывает, что, «несмотря на содействие физиологических моментов, главный действенный мотив состоит в звуковой ассоциации» (Ibid. — <S.> 405). Результаты, полученные Вундтом в этих его исследованиях, весьма поучительны: оказывается, что во всех явлениях первой группы взаимодействуют причины *психические* и *физические*; и для явлений второй группы сохраняет силу положение, что «*всякое звуковое изменение есть психофизический процесс*»; последний случай несколько сложнее, так как здесь чисто звуковая ассоциация понятий, которая, впрочем, не отсутствовала, конечно, и в первых двух случаях, но которая, по Вундту, ведь и составляет психологический факт (S. 431, 458, 460). Трудно угадать, причем же здесь этническая психология? В более содержательную область, чем область «психофизических процессов», мы входим, по-видимому, вместе с «регулярным постоянным изменением звуков» (<S.> 473. ff.) Почему народ в течение столетий до неузнаваемости изменяет звуковой состав слова, на это, признается Вундт, нельзя дать общегодного ответа, но самый факт изменения, по его убеждению, сомнению не подлежит. Он выражает сожаление, что «фонавтограф есть только современное изобретение» (этническая психология

И, напр<имер>, Лампрехт, действительно, — быть может, не без влияния Вундта — называл историю «прикладною психологией». Но даже Крюгер, приверженец Вундта, отказывается от понимания этнической психологии как простого «применения» общей психологии к интерпретации этнологических фактов¹.

Вундта, очевидно, выиграла бы, если бы фоавтограф был изобретен Адамом), — и считает себя вынужденным указать только вероятные причины 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 Вундт здесь культуру, она есть «в своей сущности *культурное развитие* и, как такая, — главнейшее проявление наличного в определенном культурном обществе *духовного развития*» (<S.> 484). Правда, Вундт тут же еще признает, что культура вообще только 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 р, 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 Вундт 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 все же здесь нет этнической психологии и, разумеется, не в «темпе» речи можно найти ее содержание.

¹ *Krüger F. Über Entwicklungspsychologie. — Lpz., 1915. — S. 157.*



VI

Чтобы яснее представить себе, в чем, собственно, Вундт «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 Вундта являются, главным образом, понятия «народной души» и «духовного коммунитета».

Для Лацаруса и Штейнтала, как мы знаем, дух есть общее 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», непонятно, как он сам превращается в объект психологии. Во-вторых, вся «материальная» культура есть предмет такого взаимодействия, и непонятно, где здесь кончается этнология и где начинается этническая психология, где «история» и где

«психология»? Именно этих-то затруднений Вундт и не видит. Поэтому он почти полностью воспроизводит формулы Лацаруса и Штейнталя, и ему кажется, что недостатки, найденные у них критикой, проистекают из их общепсихологической позиции. В этом смысле он их и исправляет: на место гербартовской психологии вводит вундтовскую, чем, во-первых, нисколько не укрепляется положение этнической психологии, а во-вторых, в нее вводятся все недостатки вундтовской психологии.

«Задача этнической психологии, — говорит Вунд¹, — дана нам во всех духовных порождениях (die geistige Erzeugnisse), возникающих из коммунистета 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 Вундту 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 того сознания*. Что изменится в объективных вещах и от-

¹ *Elemente der Völkerpsychologie...* — S. 3; Ср.: *Völkerpsychologie...* — I.—<S.> 1; *Ziele und Wege...* — S. 25, 13. — В решительном противоречии с мыслью о том, что объекты, относимые Вундтом 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 общезитие и которое всегда участвует в развитии его, есть функция языка» (*Grundriss der Psychologie...* — § 21. — <S.> 2).

ношениях от «взаимодействия многих», если у них будет только сознание, но не будет рук, глаз, носоглотки, гортани, голосовых связок и т. д., и т. д. — предполагая при этом полное изобилие каменных пород, леса, металлов, органических веществ и пр<оч.> и предполагая во всем этом постоянные системы своих взаимоотношений и порядков? Придется, пожалуй, ждать, пока из самого сознания не вырастут руки, глотки и пр<оч.>... 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. Вундту же кажется, что направление взято правильно, а нужно только подправить, отремонтировать дорогу. Но на деле даже к этой работе Вундт приступает с негодными средствами и плохим материалом.

Лацарус и Штейнталь под *многими* во «взаимодействии многих» понимали все-таки живых человек, 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*. Вундт производит следующий «ремонт»: душа у него — не источник, приводящий в жизнь «механику представлений», а совокупность волевых и

* Волей-неволей (лат.)

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 становится *духовным коммуни-тетом*. 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 Вундт позабыл. Так мне представляется «исправление», предпринятое Вундтом 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.

Вундт снисходительно относит, «конечно, прости-тельный недостаток» «первого опыта» в области этнической психологии на «основные воззрения психоло-гии Гербарта с ее односторонним индивидуализмом и интеллектуализмом, которые были связаны с метафи-зическим понятием простой души и с гипотезой меха-ники представлений»¹. Как бы ни уклонялись в част-ностях от Гербарта его последователи, в принципе всегда, по мнению Вундта, отношение между индиви-

¹ *Völkerpsychologie*. — I. — <S.> 23—24.

дуальной 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 сумма индивидуальных свойств, они не могли устранить принципиальных возражений. Индивидуалистическое направление психологии Гербарта сказывается в том, что «дух» мыслится по аналогии с отдельной душой: представлениям психологической «механики» в нем соответствуют индивидуальные сознания — вся разница только в том, что последние суть более сложные единства¹.

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 Вундта носит совершенно невинный характер, и он, определяя ее вполне в духе Лацаруса и Штейнтала, защищает только это понятие против сомнений Пауля². В дальнейшем, однако, оказывается, в этой замене скрыто большое коварство.

¹ Ibid. — S. 25, Ср. статью Вундта *Der Einzelne und Volksgemeinschaft* (Probleme der Völkerpsychologie... — S. 57—58).

² *Ziele u<nd> Wege*. — S. 12—13. Ср. S. 20 — Характерно для абстрактного способа выражения у Вундта, что Штейнталь в своей заметке *Begriff der Völkerpsychologie* (*Zeitschrift...* — XVII. — <S.> 245), цитируя указанное место из Вундта, 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 *Ziele u<nd> Wege* соответствующее место перепечатано без изменений; только вместо *psychologischer Erfahrungen* стоит *seelischer* и вместо *unter psychologischen Gesetzen* — *psychischen*).

Понятие души, утверждает Вундт, может иметь только эмпирическое значение связи непосредственных фактов сознания, «психических процессов». «Естественно, и этническая психология может пользоваться понятием души только в том 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 коммунитета, столь же фактические составные части действительности, как и психические процессы внутри единичного сознания... Таким образом, народная душа есть произведение единичных душ, из которых она состоит; последние же в не меньшей степени суть произведения народной души, в которой они участвуют»¹.

Понять это можно так: мы имеем дело в индивидуальной психологии с единствами психических процессов, которые и называем *душами*; в этих единствах мы можем различать преимущественные направления или комбинации психических процессов, позволяющие нам их классифицировать, — например, процессы воли, чувств, представлений; затем всю «массу» психических процессов, стоящих перед нами в индивидуализованных единствах, мы можем также представить как единство, которое называем *душою народа*, различая теперь в нем направления и комбинации, классифицирующие эти процессы в группы, — язык, мифы, нравы. Отсюда нетрудно понять, что каждый психический процесс, относящийся к этнической психологии, совершается в индивидуальной душе, а кроме того есть индивидуальные «остатки» — которые всецело

¹ *Völkerpsychologie...* — I. — <S.> 9—10.

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 (*Völkерpsychologie.* — I. — <S.> 11), — это область этнической психологии. В результате на место «механики представлений» выступает *алгебра актов*: народная душа — общий знаменатель «коммунитета», язык, миф, нравы — общие делители, индивидуальные «остатки» — прочие делители...

Если этим сколько-нибудь преодолевается «интеллектуализм и индивидуализм» гербартовской психологии, то зато совершенно затемняется различие *единичного* и *множественного*, т. е. затемняется основное для Лацаруса и Штейнталя понятие *коллективного*. Отсюда понятно и то утверждение Вундта, 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 различиями понятий в этой переходной области» (*Ibid.*) Предмет этнической психологии этим, однако, не спасен, так как все-таки остается-

ся неясным, как может *психология* изучать лук и стрелы таитянина, ожерелья таитянки, шаманский бубен якута или halala! зулуса, когда все это — не психические *процессы*... Вундт достиг только того, что неясное значение «коллективного» у Лацаруса и Штейнталя сделал еще более темным. Мы видели, что *общное* коллективного 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 коллективного остается и у Вундта, но он станет нам яснее, если мы воспроизведем еще его понятие «духовного коммуни-тета».



VII

Вундт 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 коммунитету». Материалистическая и интеллектуалистическая психология, по убеждению Вундта, разрешить проблемы этого отношения не могут. В другом положении находится психология *волюнтаристическая*. Точно так же и гипотеза субстанции тут бессильна, а только гипотеза *актуальности* разрешает проблему (*Logik.* — III. — <S.> 292–293). На почве этих предпосылок легко определить, что представления, чувства, аффекты, волевые побуждения возникают без необходимого существования духовного коммунитета однородных индивидов, а потому относятся к единичному сознанию (*Ibid.* — <S.> 294). Напротив, язык, мифологические представления, волевые развития, осуществляющиеся в форме нравов, предполагают в качестве субстрата

¹ *Logik.* — III. — <S.> 291; ср. *ibid.* — <S.> 23.

духовный коммунитет, 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 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 процессам подобно тому, как элементы представления и воли относятся к сложным представлениям и волевым действиям индивида» (Ibid. — <S.> 295). Носитель такого «духовного коммунитетат» 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 коммунитета» (Ibid. — <S.> 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 вундтовской *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 мес-

то общности представлений в коллективном духе. Но как же себе представлять эту общность, и притом так, чтобы здесь не было гипостазирования воли, а только эмпирические данные?..

Есть два признака, которые позволяют различить в совокупной жизни индивидуальных и общих духовных движений определенные факты как факты *родовой* (geneteller) и как факты индивидуальной природы: 1) вмешательство *отдельных лиц, индивидов* (Einzelner), 2) область *произвольных* действий с сознательными мотивами. И то и другое лежит вне процессов этнопсихологических. «Для последних, напротив, сохраняет преобладающее значение область *импульсивных* волевых действий (die triebartigen Willenshandlungen)» (*Völkerpsychologie.* — I. — <S.> 12). Замечательно, что, исходя из этого разделения, Вундт проводит различие между «первобытным» (Naturvölk) 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 несколько не соответствует содержанию этой науки¹, — хотя бы даже мы приняли

¹ Из этого разделения волевых актов тем не менее исходит Фиркандт в своей в других отношениях очень интересной книге: *Vierkandt A. Naturvölker und Kulturvölker.* — Lpz., 1896. Шпанн, напротив, совершенно справедливо указывает, что это разделение как критерий социально-психологического неприемлемо, так как Вундт должен был бы, согласно своим

исключение из ее содержания «науки» и «высших форм» коллективной жизни и ограничились только языком, мифом и нравами. Не в этом сейчас дело, тем более, что здесь Вундт уже получил ответ (в особенности со стороны Дельбрюка, что касается языка). Нас интересует только 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 коммунитет»? Почему же этническая психология была названа у Вундта «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 Вундт, снисходительно простивший интеллектуалистический 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 Вундт указывает и то «начало», из которого должно исходить в ее объяснениях. Едва ли при таких условиях нужно было так много рассуждений со стороны Вундта, чтобы убедить читателя, что все эти объяснения сводятся к самым элементарным индивидуально-психологическим обобщениям. Предмет этнической психологии *растаял* в разъяснениях Вундта.

определениям, отнести к области этнической психологии, между прочим, также *хозяйство и семью*. См.: *Spann O. Wirtschaft und Gesellschaft*. — S. 114. Впрочем, сам Шпанн уделяет этнической психологии весьма скромное место (ср. его книгу *Kurzgefasstes System der Gesellschaftslehre*. — В., 1914).

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

В статье о целях и путях этнической психологии Вундт мотивировал право на это название тем, что народ является «важнейшей» формой духовного общежития (<S.> 25; ср.: *Logik...* — III. — <S.> 228). В *Völkerpsychologie* он повторяет тот же аргумент, но признает само название «несовершенным», так как осмысленнее было бы, по его мнению, противопоставлять индивидуальной психологии социальную (I. <S.> 2). Наконец, этот же мотив в *Elemente der Völkerpsychologie* заставляет его предпочесть старый термин не только «социальной психологии», но и «коммунитетной 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* Вундт, вспомнив, по-видимому, их рассуждения о народе (S. 6), воспроизводит 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. Вундт 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 од-

нажды был введен» (*Völklerpsychologie.* — I. — <S.> 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 различия его формы для нее безразличны*, поскольку они не проливают каким-нибудь образом свет на эту закономерность» (*Ibid.* — <S.> 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. Диттрих), не имея, впрочем, здесь в виду получающегося таким образом каламбура...

В целом, я считаю, что вундтовские определения этнической психологии сами не возвышаются над уровнем «импульсивных» актов, и, имея в виду приведенное выше предсказание русского ученого (проф. Д. Кудрявского), согласен, что *такая* этническая психология недолговечна.



VIII

Как я уже мимоходом отмечал, язык, мифы, нравы, наука, учреждения и пр<оч.>, как вообще всякое «взаимодействие», поскольку оно есть не только акт, но и «результат» — действие как последствие деятельности, — поскольку оно, значит, есть *социальный факт*, есть не что иное, как «вещь». «Вещь» по существу *не есть психологический процесс*, и как такая она изучается и в некоторых «общих» науках — социологии, истории, этнологии, — и в специальных — о группах, областях или сферах известных «видов» этой вещи. Таким образом, у нас получают специальные науки: языкознание, наука о религиях, история наук, история учреждений и различные «учения» о праве и т. п.; соответственно образуются и группы философских проблем: философия языка, религии, права и пр<оч.> Среди названных специальных наук наибольшего развития 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 уясняется 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 немало дилетантства 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 нетрудное, но это — не тот путь, каким можно достигнуть научного взаимодействия и взаимной помощи в решении научных вопросов. Разумеется, психолог — вправе 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—Штейнталу со стороны Пауля, до сих пор остались неопровергнутыми и не потеряли своего значения. Вундт, 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 возражений¹. Вундтовские «исправления» в определении этнической психологии, как мы видели, ничего не исправляли, а положительные результаты исследований Вундта дали повод к новой полемике², и если бы работы Вундта 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 Вундта, как, например, О. Диттрих,

¹ Штейнталь и Мистели в своих репликах Паулю также, на мой взгляд, не уловили принципиального смысла возражений Пауля (*Steinthal — Zeitschrift...* — XVII. — <S.> 248 ff.; *Misteli Fr.* — Ibid. — XIII. — <S.> 376 ff.).

² Любопытно, напр<имер>, след<ующее> 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» (*Ginneken van. Principes de Linguistique psychologique.* — 1907).

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 Вундта. 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, 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 не что 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, например, 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 Вундтом, так и Лацарусом—Штейнталем, т. е. не только язык, миф, нравы, но и науки, искусство, религия, профессии 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, нетрудно видеть, что язык до известной — и притом глубокой — степени является естественным и наиболее близким для нас прототипом и репрезентатом всякого выражения, прикрывающего собою *значение*. В этом своем семантическом качестве язык и является таким объектом, принципиальное обсуждение которого а ротиогі* имеет силу для других

¹ Ср. напр<имер>, такое определение мифа у Потебни: «Миф есть словесное выражение такого объяснения (апперцепции), при котором объясняющему образу, имеющему только субъективное значение, приписывается объективность, действительное бытие в объясняемом». (*Из черновых заметок А. А. Потебни о мифе*. — Вопросы теории и психологии творчества. — Хар<ьков>, 1914. — С. 503).

* По преобладающему признаку, на основании предыдущего (лат.)

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 психологического характера, доступными нам путем прямого наблюдения и самонаблюдения, а не путем интерпретации, все остальное содержание или прямо входит в состав семасиологии, или тесно связано с последней¹. Настоящие разногласия начинаются

¹ Сколько к языкознанию в полном смысле относится также *грамматика*, приведенные рассуждения не теряют своей силы. Так, по отношению к *морфологии* возможно только разногласие по 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: *Blumel R. Einfuhrung 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 рассуждения о свойстве и генезисе *средств языка как таких*» (*Marty A. Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie.* — Halle a. S., 1908. — В. I. — С. 51; ср.: *Funke O. Innere Sprachform. Eine Einfuhrung in A. Marty's Sprachphilosophie.* — 1924. — С. 19–26).

ВВЕДЕНИЕ В ЭТНИЧЕСКУЮ ПСИХОЛОГИЮ

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, направленные против этнической психологии, приобретают для нас особый интерес.



IX

Пауль совершенно основательно уклоняется от спора о преимуществах гербартианской или вундтовской 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 Вундту, состоит в том, что этот центральный вопрос: как совершается взаимодействие индивидов, для Вундта вовсе не составляет проблемы (S. V). С этим связано ложное мнение Вундта, будто психология изучает «результаты» или «продукты», тогда как она может изучать только единичные *процессы*. Для себя психология может изу-

¹ Paul H. Prinzipien des Sprachgeschichte. — 4. Aufl. — Lpz., 1909.

чать язык, но для этого она не нуждается в истории языка, а опирается на непосредственное наблюдение. Для уразумения развития 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, о доисторической стадии которых мы не имеем источников, хотя именно они с особенною любовью привлекаются Вундтом. В целом Пауль констатирует у себя впечатление, что Вундт с *готовыми* психологическими воззрениями приступил к рассмотрению языка. Нельзя не признать существенной правоты этих замечаний, и они, как увидим, *in pace** содержат все возражения Пауля против этнической психологии, хотя, разумеется, нельзя допустить, чтобы судьба этнической психологии определялась неудачами Вундта 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 (*Z<eitschrift...> — XII. — <S.> 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 идти 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.*

* Буквально — «в орехе», т. е. в зародыше (лат.)

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 Штейнталю, но он не увидел того, что скрывается за этим фактом и что, по-видимому, 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 апеллирует. 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<овательно>, ясно, что если это взаимодействие не может быть *чисто* психическим, то оно точно так

же 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 процессы, 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 так же его нет и для *индивидуальной* психологии.

Положительное учение Пауля о взаимодействии вследствие этого также в корне неверно. Его обращение здесь к помощи теории ассоциации 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, по-видимому, хочет от него освободиться. «*Само содержание представления, — говорит он, — следовательно, не переносимо. Все, 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 сознания¹: *содержание* представления, как предмет восприятия, действительно, «не переносимо» из одного

¹ См. мою статью *Сознание и его собственник* в юбилейном сборнике, посвященном проф. Г. И. Челпанову.

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 действительность — 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 немало философов и людей науки, будто все науки удобно делятся на две группы: 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 влияния, 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 налицо — 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 так 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 обоснования 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 задач 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* «психологии языка», которой так же быть не может, как не может быть особой психологии права, хозяйства и под<обных>, а также особой психологии игры в карты, шахматной психологии и пр<оч.> 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 выражение 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 все-таки 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 процессов» (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 допуска-

* Вывод из недоказанного, превосхищение основания (лат.)

ет — пусть «только» одну общую, отвлеченную, законоустанавливающую психологию — но все 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 науки о языке, поскольку язык специфичен со стороны своей предметной характеристики.

По мнению Пауля, существует только один научный способ изучения — *исторический*. Там, где есть, утверждает 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 общей 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 процессу*; когда пытаются характеризовать внутреннюю форму языка в смысле Гумбольдта и Штейнталя, делают это, восходя

к первоначально 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.

Краткий и убедительный смысл этой аргументации следующий: *наука о языке как о выражении, поскольку последнее имеет отношение к значению, имеет дело не с психологическими процессами, 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 — изучение мифов. В 1906 году Вундт утверждал: «Фетиш везде является сам объектом культа» (*Völkerpsychologie...* — II. — 2. — S. 202); в 1912 г. Вундт 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» (*Elemente...* — S. 225); раньше такими «побочными продуктами» у Вундта являлись только амулеты и талисманы. Что речь идет о *значении*, выра-

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.

ВВЕДЕНИЕ В ЭТНИЧЕСКУЮ ПСИХОЛОГИЮ

жением которого служит фетиш, об этом Вундт говорит прямо, — что же, в таком случае, должны мы исследовать, чтобы решить, когда Вундт 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 фетишем, 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 Вундта и чего совершенно основательно не хочет допустить Пауль.



Х

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. Диттрих, весьма сочувствующий Вундту и его этнической психологии, невзирая на то, что он считает нужным изменить самое имя ее¹. Хотя Диттрих и настаивает на том, что психология языка есть, по его терминологии, часть *общной*

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

психологии, или, по терминологии Вундта, этнической, тем не менее *основоположную* наукой остается индивидуальная психология, которую собственно и заняты его *Grundzüge*, весьма настойчиво воспроизводящие схемы Вундта. Но я напомнил о нем здесь не затем, чтобы следить за его защитой психологизма, а с другой целью. Защищая этническую психологию в понимании Вундта, Диттрих высказывает самый убийственный аргумент против Вундта и здесь поразительным образом соприкасается с Паулем — хотя вообще он является его решительным антагонистом — и что, 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* Диттрих заметно отклоняется и от Вундта, и от прежних своих воззрений, причем причину этого он сам видит в характере своих специальных занятий лингвиста. Для психологии языка как такой, говорит он, приобретает значительная самостоятельность по отношению к остальной психологии благодаря тому, что исследователь в этой области *не только психолог* (*Probleme...* — S. 10). В подтверждение своей мысли Диттрих приводит пример, значение которого выходит далеко за пределы иллюстрирующего примера и приобретает, можно сказать, прямо-таки катастрофическое значение для психологизма в лингвистике. Психологи, говорит он, весьма согласно

качестве общего имени: *Gemeinpsychologie*. — *Dittrich O. Grundzüge der Sprachpsychologie*. — Halle a. S., 1903–1904. — В. I. Einleitung und Allgemeinpsychologische Grundlegung. Ср. также его более позднюю книгу: *Die Probleme der Sprachpsychologie*. — Lpz., 1913. — S. 18 ff.

определяли язык как «выразительное движение». Но приводит он, впрочем, только определение Вундта. Это определение — примечательно, потому что в нем ярко отражаются все качества Вундта: оно обнаруживает зараз его логическую беспомощность, его наивный психологизм, искусственность и ненужность для него этнической психологии, и неумение найти и выразить сущность вещи. Вундт говорит: «Всякий язык состоит в звуковых проявлениях или в других чувственных знаках, которые, будучи вызваны мускульными движениями, открывают вовне состояния, представления, чувства, аффекты». Внешний и поверхностный подход к делу в этом определении бросается в глаза. Последуем, однако, пока за Диттрихом.

Как раз с точки зрения языкознания, признает Диттрих, 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). Диттриху, таким образом, удалось найти удачную форму для выражения мысли, имеющей колоссальную важность, так как она принуждает теперь Диттриха выступить против своего учителя в психологии в том самом пункте, который Пауль считает наиболее слабым местом Вундта¹. Очевидно, что если для наличности языкового явления нужно кон-

¹ Факт, что для языка *существенным* является «сообщение», не есть, конечно, открытие Диттриха. Он сам указывает здесь на Гумбольдта и в особенности на Штейнталя. Я думаю, что сам Диттрих пришел к такой характеристике языка, еще мало-

статировать 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 Диттрих, «минимальным условием» языкового явления нужно признать наличие *двух* (*eine Zweiheit*) индивидов, говорящего и слушающего (S. 25, 20). Эти «только двое» при разном сочетании с другими парами и единицами 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»,

заметной в его *Grundzüge*, под влиянием Дельбрюка (ср. *Grundzüge...* — I. — S. 86, 87, A, B). Пауль также ставит на вид Вундту, 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. непременно участию в языке не только говорящего, но и слушающего, для уяснения сущности языка придает также Марти (*Untersuchungen...* — S. 288 ff.). Самый же термин *Eindruck*, по моему мнению, выбран Диттрихом для обозначения *сообщающей* функции языка неудачно, хотя само по себе *противопоставление*: *Ausdruck* — *Eindruck* — очень эффективно и наглядно. В основе этого противопоставления лежит все-таки старое разделение изложения — субъективного, *аффектного* и объективного, *рассудочного* (*Syntaxis figurata et regularis*, — cf. *Grüber Grundriss der Romanischen Philologie*. — V. 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 *экспрессии*, и далее — во «впечатлении», во-первых, впечатления от *сообщаемого* и впечатления от (эмоционального) «тона» выражения (его «*желаемое впечатление*»).

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 этой именно формой, она *eo ipso** не может уже быть основной наукой 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 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 все, 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, по-видимому, 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 Вундта: язык, говорит он, состоит в чувственных знаках, дающих нам знать о внутренних состояниях, чувствах, аффектах и под<обном>. Но вот перед нами многочисленные произведения Вундта, 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» Вундта? В них мы ищем

* Тем самым (лат.)

знания *вещей и предметов*. Вундт 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<оч.> Мы бы смеялись, если бы аргументы Вундта 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, единственно 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 массе вещей, и за этим знаком мы находим — войну, политическую борьбу, успехи техники, развал культуры и многое другое, но не «внутреннее 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 Вундт 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, психоло-

* Нечто второстепенное (др.-греч.)

гизм, именно было бы *πρῶτον ψευδός** 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 принципиальных 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 учения¹,

* Принципиальная ошибка, ошибочный начальный тезис (др.-греч.)

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 грамматикой, как это иногда неправильно себе представляют. Мнения Б. Кроче и К. Фосслера об эстетике как основной науке для языковедения содержат, на мой взгляд, в себе частичную правду, хотя основное у Кроче отождествление эстетики и лингвистики слишком явно покоится на смешении двух смыслов слова «выражение»: выражение как сообщение и выражение как экспрессия.

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 и т. д., — 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, которых 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<обных>. Но я не отрицаю права самой психологии рассматривать соответствующие явления как свой объект, напротив, психология языка, напр<имер>, 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 ὑπαρχοντα*. Этот факт и служит прежде всего критерием того, как изучает психология «выражение», в частности язык, т. е. для нее интересен именно самый звук, зрительный знак и под<обное> как таковой — не по значению, а как совокупность чувственных,

* Данные обстоятельства (др.-греч.)

интеллектуальных, эстетических и пр<оч.> 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<оч.>, и пр<оч.>

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 процессов является психофизический организм человека, ребенка, животного, что здесь она может «объяснять», устанавливая свои причинные связи и законы¹, но что здесь этнической 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 процессов», тот будет последователен, если скажет, что и вообще здесь психологии больше делать нечего. Но если вдуматься глубже в содержание того λόγος, на которое мы натолкнулись выше, если принять во

¹ Образцом такого изучения языка может служить названная выше книга Диттриха (*Grundzüge*). Еще интереснее и содержательнее уже цитированный мною van Ginneken: *Principes de Linguistique psychologique*. 1907, или, напр<имеп>, Delacroix H. *Le Langage et la Pensée*. 1924.

ВВЕДЕНИЕ В ЭТНИЧЕСКУЮ ПСИХОЛОГИЮ

внимание необыкновенное богатство и разнообразие именно конкретной душевной жизни, то нельзя не заметить, что для пытливого ума здесь разворачивается 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 немислима иначе, как в виде формы *социальной*, наводит на мысль и еще о 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 «коллективности». 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<оч.>, 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 и т. п. 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» лишается своей персонифицированной стати, дисперсонифицируется, действует только своей коллективностью, «соборно», и хотя по-прежнему продукты его деятельности реально-объективны, тем не менее сношения с ним или взаимодействие уже ис-

ключаются — 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» и т. п., с одной стороны, и такие выражения, как «сонм ангелов», «церковь как существо» и т. п., 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 назван «духом»; тем более поэтому нельзя сказать «дух литературы», «дух законов», «дух времени» и пр<оч.> 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 так же 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 «абсолю-

том». 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<оч.>, как нельзя говорить о «духе литературы» и под<обном>; 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 действительного 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 коллективного 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 смысле уже может быть «чьим-нибудь» духом или духом «чего-нибудь». Так как дух здесь выступает как «сущность», то он необходимо мыслится как «единство», причем, 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» и т. п., 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 коррелят, 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» и т. п., а также о «духе народа», «человечества». В аспекте этого значения, например, ни в коем случае нельзя назвать тавтологией определение Гердера: дух человечества — в гуманности. Вообще, здесь, следовательно, уже можно говорить о «духе народа», «духе языка» и пр<оч.>, 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 рассмотренных нами значений и переносим черты последнего 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 о совокупности «духов», например, «жизненных духов» или под<обном>. Обозначая «способности или «части» души, «дух» в этом смысле обнимает собою преимущественно так называемые высшие ее способ-

ности и потому как понятие оценки имеет не столько классификационное, 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 и т. п. Поскольку этим значением указывается 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 значение слова «дух» мы встречаем в тех случаях, где «дух» обозначает только известное состояние. Здесь мы имеем дело опять с сравнительно ограниченным объемом понятий, 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 абстрактном 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 тавтологические 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 индивидуаль-

ных 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 «пассивным» в отношении его возникновения; он является только как бы «восприимчивым» «духа» (напр<имер>, 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 состояние индивида как такого и не может быть состоянием коллектива. 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 единства, но не отвлеченно-логического, а также в своем роде коллективного. Если даже в этом смысле заходит речь о «духе» индивида или лица, то все-таки мы понимаем последнее как цельную в себе коллектив-

ность 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 массу признаков, накопившихся в процессе 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 корреляциях. «Дух» отображает, таким образом, действительность, обнаруживая перед нами в конденсированном виде, но точном — хотя преобразенном и творчески оформленном виде — некоторую структуру переживаний коллективной 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 коллективного единства, откликающийся как рефлексивно-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 символизирует 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» и т. п. — все это только частичные ингредиенты своего целого, не теряющие ничего в своей конкретности, так как они суть «части» или «члены» этого целого, а не самостоятельные 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 «коллективной» 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 все-таки 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 «коллективного» и рассмотрим его в тех же пределах, которые мы наметили для понятия «дух». В особенности для нас должны быть интересны те значения «коллективного», которые могут быть связаны с понятием «духа», и при этом в таком значении «духа», которое делает его предметом *психологии*. Нужно иметь в виду, однако, некоторые особенности «коллективного» 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 «коллективность» 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 «коллективном» как предмете мы могли бы ожидать только от соответствующего 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 коллективность как метод, и здесь стараемся найти разные значения ее. Для нас, следовательно, коллективность выступает всегда как *реализованная коллективность*. 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 «коллективного предмета», «коллективности» или «коллектива» мы встречаем прежде всего в значении *коллекции*. В этом смысле коллективный предмет есть собрание индивидуальных экземпляров разного вида; каждый экземпляр, будучи элементом коллективности, есть в то же время ее самостоятельный член. Возможное действие каждого экземпляра, как и самое место его в коллекции, остаются строго индивидуализованными. Определения, классификации 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 коллекции как такой нет оснований*. Сама «коллекция» не столько является предметом научного изучения, сколько вспомогательным для научного изучения методическим приемом, «коллекционированием». 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 коллекционировать души, как *энтомология* коллекционирует жуков.

2) Далее, понятие «коллективности» встречается со значением *массы* или *множества*. Здесь под коллективным разумеется неопределенная совокупность экземпляров, в противоположность первому значению сходных по виду, но, понятно, разных индивидуально, каковая разница при рассмотрении соответствующего коллектива игнорируется. Каждый индивидуальный экземпляр в массе есть элемент, а не член целого: члены конструируются «внутри» массы опять-таки как коллективы или совокупности в этом же смысле множества. В случае «действия» массы 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 массы, 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 коллективного, из нее же освещается и методологическое значение его. Реальными коллективами в этом смысле являются, например, куча песку, букет цветов, воз огурцов, толпа людей и т. п. — Говорить о применении этого понятия коллективного

к духу не приходится. Напротив, психология может изучать коллектив в этом смысле, но в высшей степени важно сейчас же подчеркнуть, что задача изучения «массы» есть задача индивидуальной психологии, которая должна рассматривать «массовые явления» просто как некоторые исключительные состояния индивидуальной души. Во всяком случае, изучение этого коллектива не есть задача этнической психологии.

Чтобы не возвращаться потом к этому вопросу, поясню вкратце свою мысль. При изучении явлений т<ак> наз<ываемой> «массовой» или «коллективной» психологии нужно тщательно различать между описанием или установлением соответствующих фактов и их объяснением. Факт здесь сводится к констатированию того, что при некоторых обстоятельствах известная группа или «масса» 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» коллектива, а его элементы, и «толпа» как коллективность подходит, действительно, под второе значение этого понятия. Но, строго говоря, нужна ли для установления названного сходства совместность «многих» в «толпе»? Не установим ли мы той же одинаковости, рассматривая индивидов последовательно и поодиночке, 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 коллективного переживания или коллективной психо-

логической реакции обращают внимание еще на одно обстоятельство, которое, однако, не является чисто описательным, а включает в себе некоторое предположение. Именно, считается, что сама коллективная реакция составляет некоторую суммирующую индивидуальных реакций, а эти последние в коллективном обнаружении испытывают значительное повышение в смысле интенсивности. Что касается «суммирующей», то понять именно психологически это определение нелегко, и нет сомнений, что она «складывается» не из психологических, а из чисто физических действий коллектива¹. 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, причем, как устанавливают эксперименты того же Марбе, постоянным условием

¹ Я рад был найти у Зиммеля следующее подтверждение своей мысли: «Когда толпа (eine Menschenmenge) разрушает дом, выносит приговор, издает крик, здесь суммируются 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 процессов толкуется как результат единого душевного процесса в коллективной душе. *Единство результирующего явления отражается на предполагаемое единство его психической причины!*» (*Soziologie*. — S. 559—60).

обнаружения этого сходства или «единообразия» реакций является также фактор индивидуально-психологический — быстрота реакции¹. Словом, не видно, где и как мы здесь выходим за пределы индивидуальной или «общей» психологии. Поэтому «коллективная душа», о которой говорят, например, Лебон или Сигеле, не есть какое-либо реальное существо или бытие «над» и «между» 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 «среднего», а просто каждый индивид дает вполне достаточный материал для определения «переживания толпы».

Дело усложняется, когда в определение таких коллективных 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, и т. п. Все эти факторы, разумеется, таковы, что сами

¹ Ср.: *Thumb und Marbe*. Experimentelle Untersuchungen über die psychologischen Grundlagen der sprachlichen Analogiebildung. — Lpz., 1901; *Marbe*. Über das Gedankenlesen. — *Zeitschrift für Psychologie*. — 1910. — Bd. 56. Ср. также обобщающую статью *Brønner W.* Zur Theorie der kollektivpsychischen Erscheinungen. — *Zeitschrift für Phylologie*. — 1911. — В. 141. — Н. I. Справедливая критика Бреннера у Крюгера: *Op. cit.* — S. 131 ff.

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 все 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 неверно — 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. Иллюзия психологического единства «толпы» создается здесь тем, что 1) к представлению о психологии толпы примешиваются еще представления о других значениях коллективного, которые мы еще рассмотрим ниже; 2) факторы, которые здесь приводятся как объяснительные факторы, сами выходят за пределы того значения коллективного, которое мы здесь рассматриваем. Но важно отметить, что при этом они вводят нас не прямо в область другого коллективного, а в область явлений совершенно *sui generis*, и такую, которая, действительно, лежит в основе коллективности 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

* Переход (рассуждения) в другую область (др.-греч.) — Ошибка, приводящая к подмене понятий, к игре слов.

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 подражания, внушения, симпатии, понимания и под<обные>, суть переживания *парные*, т. е. для их осуществления требуется два субъекта; присоединение всякого нового субъекта создает новые пары переживаний: А с В, А с С, В с С и т. п., в результате большого соединения может получиться много пар, составляющих коллектив, 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 внушение¹, изъясняющего и понимающего и т. д. не отличаются одно от другого. Но если мы изучаем само отношение двух субъектов, беря последних в их индивидуальности, тогда все это целое, состоящее из «отношения» и двух его определителей, представляет собою новый объект изучения: *suī generis интерсубъективные* или, пользуясь термином Тарда, интерпсихологические факты. Система таких пар с их все усложняющимися взаимными

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 явно нет «массовой» коллективности. Случай одновременного (гипнотического) внушения одним лицом сразу многим лицам есть сложный случай, слагающийся из «сознательного» попарного (внушающего с каждым из испытуемых) внушения и взаимной «заразы» (испытуемых).

отношениями представляет, действительно, новую взаимодействующую и динамическую коллективность, а не простое умножение сходного и однообразного. Эта коллективность и не должна быть смешиваема с коллективностью «массы».

3) «Коллективность» в третьем значении близка к только что рассмотренному значению и носит также характер статический. Но ее роль по преимуществу методическая. Это есть коллектив слагаемых, *«сумма», 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 группы, причем весьма существенно для этого значения коллективного, что это — группы не «естественные», а «произвольные»: индивиды, составляющие группы, поэтому могут входить в состав разных групп, логически между собою даже «перекрещивающихся». При таком «произвольном» определении групп как «членов» целого, разумеется, не может быть и речи об их реальном взаимодействии, а в силу «перекрещивающихся» индивидуальных частей нельзя даже говорить о совместной жизни их. То же относится и к составу групп, к которым индивиды только «сопринадлежат»: сами группы, в конце концов, не что иное, как только «совпадение» или результаты «подбора» (например, «группа» или количество самоубийств в данном обществе, количество студентов, находящихся в возрасте 21 года, и т. п.). Предметом научного изучения такой коллектив 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 ре-

альных, 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 коллективного. Можно сказать еще, что здесь мы определяем типические отношения «членов» к целому и между собою, понимая под «типом» именно некоторое «среднее», подобно, например, «родовым образам» Голтона, что ни в коем случае не следует смешивать, конечно, с логическим «родом». — О характере в этом смысле «духа» как коллективного *не может быть речи*. Что касается психологического изучения этого значения коллективов, то опять-таки можно говорить о нем не как об особом предмете, а как о методическом приеме. Он может найти применение, например, 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 «коллективности» — то, которое, как я указывал, смешивают иногда с понятием «коллектива» как массы — мы находим, когда мы принимаем во внимание взаимодействие, в котором находятся индивиды, составляющие группу. 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 коллектив и так как элементарные отношения между его членами также выступают как множественные связи, то, наряду с логическими приемами изучения «объемных» родовых отношений, мы подходим к изучению названных продуктов так же, как к «коллективам». Такой кол-

лектив 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 коллективность 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 коллектива суть функции и действия реального значения. Следовательно, в этом значении «коллектив» играет преимущественно предметную роль, и притом 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 вещи¹. Социология, изучающая формы и отношения социального, имеет дело с такого рода коллективами; история, этнология изучают такие коллективы в их конкретном бытии. В основе взаимодействий и реальных связей коллектива могут лежать чисто биологические или органические условия, как единство или общность происхождения, но само по себе «социальное» определяется и массой других условий, временных, пространственных, телеологических, конечно, и психологических, но непременно и всегда условий реальных! Реальность же социального как покоящегося на

¹ Разумеется, коллективы 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 коллективного и думаю, что переносить социальные аналогии в другого рода коллективы так же удобно, как и обратный путь аналогизирования.

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*), Фиркандта и т. п., не есть психология, и это относится в значительной степени также к этнической психологии как Лацаруса—Штейнталя, так и Вундта. И теперь мы можем видеть, что это не только потому, что *conditio sine qua non** для коллективно-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

* Обязательное условие (букв. — условие, без которого не...) (лат.)

мы изучаем «движение», а не «тела». Коллектив, характеризующийся взаимодействием, по существу есть динамический коллектив. «Власть», «брак», «хозяйство», «язык», «министр», «околоточный надзиратель» и т. д. — все это отношения в динамическом коллективе 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, коллектив 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 «коллектива», можно говорить только в таком смысле, как раньше мы допускали «психологию языка», т. е. это группа вопросов общей психологии. В этом же смысле коллектива понимает иногда свой объект, как мы видели, этническая психология. Но раз он не есть предмет психологии, он не может быть объектом этнической психологии — разве, опять-таки, в смысле отдела общей психологии, но никогда — в смысле самостоятельной науки. Можно ли назвать этот «коллек-

¹ Ср.: Жегалкин И. Трансфинитные числа. — М., 1908. — С. 23: «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».

тив» — духом? Поскольку мы все частные случаи и формы реальных связей коллектива 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 коллектив 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 коллективом, но не имеющим своей собственной организации, потому что он не имеет сколько-нибудь устойчивых членов и элементов; они находятся как бы в «текущем» состоянии, непрерывно сменяют друг друга, появляются и исчезают. В целом такой коллектив 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 коллектива. 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 коллектив как-нибудь иначе, как только назвав его коллективом *типа*. С типическим или типом в применении к коллективности мы уже встречались выше, но там мы под «типическим» подразумевали просто некоторую «среднюю», формально выразившую известные

формальные отношения. Здесь же речь идет не о формальных, а о реальных отношениях. Точно так же «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 коллективного предмета. Тип в этом смысле коллективен, потому что он «собирается», «составляется» из элементов, черт, признаков; он и в высшей степени 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 коллективного будем искать «вещей», помня, что речь идет о реальном, мы едва ли найдем подходящие примеры; их нужно искать в области текучих процессов, 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 коллективность, как и любые аналогии. Каждое переживание уже само по себе коллективно, заключая в одной своей интенсивности неисчерпаемое количество влия-

ний; еще больше это относится к экстенсивности переживания. Всякая совокупность переживаний — коллективность бесконечного числа элементов.

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

Таким образом, это коллективное и *есть предмет психологии*, но только не «общей», а, как мы видели, *sui generis* психологии. Нетрудно 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 коллектива и из его социальной и исторической обстановки, но они выражают также его душевное отношение к понятиям и идеям — «идеальным предметам», — предстоящим индивиду и коллективу как, равным образом, объективное, от них не зависящее, обстояние. Таково отношение «души» к науке, к философии в целом и в ее отдельных проблемах и понятиях — закона, бесконечности, долга, красоты и т. д. Это обстоятельство в особенности должно быть продумано и взвешено, чтобы уметь различать «историю» соответствующих «идей» как историю развития культуры от психологического отношения к ней рассматриваемого коллектива, *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 коллективного состава, вкладываемого в определенный репрезентант народа, сословия, касты, группы и пр<оч.> Здесь коллективная 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 коллективности, так же как «типа». «Тип» здесь и есть не что иное, как «дух»; новое мы только прибавляем указанием на его «коллективность». Наконец, мы говорили

также об «духе народа» как предмете этнической психологии и назвали его «объективным» духом. «Дух» как коллективный 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-психологии¹. Кроме того, «выражаясь», хотя и «рядом» с этими значениями, как *παρέρχων*, «дух» тем не менее и сам становится «социальным» явлением. Его роли в этом смысле нельзя отрицать, но было бы совершенно ошибочно все «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 коллективного 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 коллективные переживания.*

¹ Дальнейшее разъяснение столь важного для этнической психологии понятия «выражение» (как «осуществление», как «объективация», как «экспрессия» и т. п.) читатель найдет в моей работе *Учение о внутренней форме слова*, имеющей появиться в печати вслед за настоящей работойю.



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 общего в реакциях коллектива 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 противопоставлении¹.

¹ Настоящая работа была составлена в первоначальном виде в конце 1916 г. Вышедшая в 1915 г., во время войны, книга: *Krüger Felix Über Entwicklungspsychologie*. — Lpz., была для меня

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 последователь-

тогда неизвестна и недоступна. Она-то теперь в особенности побуждает меня противопоставить резче свое понимание этнической психологии 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: «*Rasse* 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*. — В., 1902. — S. 3). К этому только добавлю, что антропологическое изучение всегда индивидуально, этнологическое — существенно коллективно. В вышедшей в 1920 г. книге: *Hurwicz Elias Die Seelen der Völker. Ideen zu einer Völkerpsychologie*. — 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 самую 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 нацио-

ность двух ступеней. Оба типа наук существуют рядом. Непосредственной целью и руководящею идеею описания служит не объяснение, а классификация и систематизация. Напротив, объяснение имеет место там, где получены некоторые 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 описа-

тельности, данное гр. Кесслером, где, между прочим, отмечается как признак «всегда сходное *реагирование* вследствие сходства предпосылок чувства и реагирования» (S. 42). Это «вследствие» я и считаю поспешным. Ибо что разуместь 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<имер>, недавно вышедшую интересную и значительную книгу *проф. Л. С. Берга* — Номогенез или эволюция на основе закономерностей. — Пб., 1922, в особенности определение эволюции как разворачивания 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 «коллективной душе» сказанное относится в сугубой степени.

* Первопричина, исходная точка (лат.)

тельными 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, о генетической классификации, а с другой — о генетическом объяснении, не замечая, что термин «генетический» употребляется здесь в разных смыслах. Во втором случае речь идет об объяснении самого генезиса, в первом — о *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 и т. п. — все это не нелепость лишь в устах того, кто имеет в виду в своих объяснениях наличность постоянных внутренних сил

или субстанции развития¹, 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 установить 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 констатировано². 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» и т. п.,

¹ Ср : Krüger. Op. cit. — S. 50—51, ср. 218, 180.

² Даже такой последовательный защитник идеи описательной психологии, как Дильтей, вводил «развитие душевной жизни» в состав описания (см. его *Ideen*, Ahtes Capitel), ставя, однако, это развитие в зависимость не от внутренних сил, а от объективных условий (тела, среды и связи с окружающим духовным миром). Крюгер (Op. cit. — <S.> 86), напротив, считает, что развитие непосредственно не дано, и потому последовательно относит генетическое рассмотрение к «объяснению».

заложенных в этой душе, мы не вправе. Другие резкие примеры — перемена места оседлости, революционная смена образа правления, радикально новое научное или техническое открытие и т. д. 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, класса, вообще организованной так или иначе группы и обнаружилось постоянство, которое связывало бы в определенное единство самые крайние моменты прослеживаемой последовательности. И в последнем случае всегда может оказаться, что продолжают существовать объективные условия, поддерживающие указанное постоянство. Так, например, перемены в национальном настроении могут столкнуться с утойчивостью классовых или профессиональных привычек, и наоборот. Обращение к «субстанции» здесь всегда опасно, что менее заметно, когда от изменения группового и классового «сознания» приходится обращаться к постоянству народного «духа», но в чем легко убедиться, если взять в пример постоянство именно класса, профессиональной или идейной группы в противоположность национальной изменчивости. Если бы это было не так, то мы должны были бы последовательно допустить также душу класса, сословия, профессионального объединения и т. д. Никто не мешает, однако, и при нашей точке зрения говорить об устойчивости «диспозиций» (приобретенных в коллективном опыте), постоянстве выработавшихся «внутренних установок», коллективной «апперцепции» и т. п., не нужно только за ними предполагать готовой «врожденности».

В целом все это все-таки не есть отрицание возможности генетической психологии, а только требование для нее точного места. Впрочем, по отношению к коллективной — 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 восток психологии и без того висит слишком много брани и упреков 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 «завитки» и «зачатки» в реальность, для психологии все же они останутся только потенциями, актуализация которых будет продолжать требовать своего самостоятельного изучения и исследования.

Можно было бы допустить еще такое толкование развития коллективной душевной жизни, при котором последняя объяснялась бы структурой 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, Фиркандта 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. системах «духа», которые сами — постоянный повод для *объективных* психологических, субъективных реакций составляющего народ коллектива. Можно спорить, составляют ли эти *объекты*

предмет этнологии, но нужна предвзятая психологическая объяснительная точка зрения, например, как у Вундта, считающего всякий (объективный) «продукт» духовной культуры *продуктом* (субъективного) психологического происхождения, чтобы считать их непосредственно предметом психологии.

Дальше всего как будто идет этнографический материализм, как случай исторического материализма вообще. Он *объясняет* духовную культуру и душевный строй коллектива из развития материальных сил общества, в конечном итоге, из развития производительных сил. Но можно ли такое объяснение назвать *генетическим* 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 процессов, своего рода «наваждением». Но исторический материализм, сколько мне известно, сознания как факта не отрицает, он только *объясняет* его иначе, чем сторонники других теорий¹. Он не говорит, что духовная и душевная жизнь *состоят из материальной*, а утверждает лишь, что послед-

¹ Ср. напр<имер>, Бухарин Н. Теория исторического материализма. — М.: Гос. Изд., 1922. — С. 262-4. С прозрачною ясностью формулирует свою мысль Л. И. Аксельрод (*Ортодокс*): «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 ста-

няя определяет и предопределяет первую, и опять-таки предопределяет — что особенно важно — не для каждого отдельного индивида, а для коллектива. Это значит, она обуславливает известную духовную и душевную диспозицию коллектива, вопрос же о том, в каких актах и переживаниях 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 генетическому значению — чистая метафизика. Методологически указываемое объяснение может занять свое место, как разъяснено в начале этого параграфа, вместе с объяснением биологическим, имманентным и другими возможными, рядом с описательным и классифицирующим описанием, не исключая его. Принципиально, однако, нужно всегда и строго различать такое объяснение, которое имеет в виду коллектив как такой, и объяснение, для которого реальностью, подлежащей объяснению, остается все-таки индивид. Вся-

рался открыть объективные причины исторического развития и общественного сознания» (Философские очерки. — Спб., 1906. — С. 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. *Но материализм и не берется объяснять это происхождение*» (курсив мой. — Ibid. — С. 167).

кое генетическое — биологическое, расовое, антропологическое и т. п. — 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 коллективного 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 биологической метафизики, вроде пресловутой органической теории (Спенсер, Шеффле, и под<обные>) и т. д.



XIV

О собо остановлюсь на одном толковании генетической психологии, которое также должно быть отведено при определении задач этнической и социальной психологии. В современной психологии все 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 связывать¹ с психологией социальной? Ибо учитывать при изучении законов ин-

¹ Как делает, например, Крюгер. — Op. cit. — S. 16, 141, 216 et pass.

дивидуальной психологии социальную, а равным образом и географическую, климатическую и пр<оч.> среду отнюдь не значит заниматься социальной психологией. Это — все та же индивидуальная и общая психология. Аберрация возникает оттого, что за 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, Зиммель¹. Он отвергает «мистицизм» душевных процессов вне индивидуальной души и единственной законной проблемою социальной психологии считает вопрос: какие модификации испытывает душевный процесс индивида под влиянием общественной среды? Последовательно он и приходит к заключению, что социальная психология — не сочиняемый с индивидуальной психологией *pendant**, а лишь часть последней. Однако Зиммель 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 *среднее*, обращаясь к особому рода понятию — *типу*. Последний не есть какой-либо особый реальный носитель душевных свойств, а есть некоторая идеальная конструкция. Этим Зиммель

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

* Наряду, в дополнении (фр.)

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 и т. п., то они — именно как индивидуальные образования — возможны и там, где речь идет о взаимодействии индивидов, что Зиммель и считает характеристикой 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 притом коллективного 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 коллектива 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 сумма признаков восполняется отрицательной. Если бы у нас не было данных для положительного сравнения, мы ограничились бы отрицательным — например, если бы мы попробовали восстановить *тип* автора «Слова о полку Игореве» как социально-психологический тип. Общая психология этого метода не знает. Его знает, правда, психология дифференциальная, и нужно при-

знать, что по отношению к ней социальная и этническая психология — действительный *pendant*.

Зиммель 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 коллективной души, ибо объектом социальной психологии являются не только исторически устойчивые коллективные образования вроде класса, профессии, сословия и т. д., но также *ad hoc* и вольно организующиеся объединения идейные, преступные, вообще сознательно целевые. А во-вторых, характеристика «носителя» коллективной души как типа, как идеального образования утверждает принципиально описательный характер соответствующего исследования.

В общем, следовательно, аргументацию Зиммеля я готов скорее толковать в свою пользу, чем против защищаемого мною понимания этнической и социальной психологии¹, в особенности если сопоставить сказанное с остальными соображениями Зиммеля о социальной психологии. Так, со сказанным выше о недостаточном понимании коллективной психологии как психологии действующих масс вполне согласуется то, что Зиммель

¹ Поэтому я считаю только поверхностным сопричисление Зиммеля к Паулю в решении вопроса об отношении психологического индивида и коллектива. Ср.: Krüger. Op. cit. — S. 137.

говорит о «непосредственном, чувственном действии массы» как мотиве, побуждающем к допущению особой коллективной 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 психологического предрассудка, поддержанного Вундтом и его учениками, о сводимости духовных образований культуры к психологическим объяснительным и генетическим законам. 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 Зиммеля, к «мистическому» допущению души коллективной. Нужно, однако, различать духовные *процессы*, в которых возникают и действуют право, язык и т. д., от «идеальных, для себя мыслимых *содержаний* их». Эти последние — например, слова и формы языка, как они находят место в словарях и грамматиках, нормы права — в законодательных актах, догмы религии и т. п. — «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 психологичес-

кого 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 связанного взаимодействием или организацией коллектива. И в заключение: как, невзирая на меняющееся от случая к случаю особое и единично-неопределенное реагирование индивида, мы говорим о характерных и типических чертах его поведения, так и реакции на вещь или идею со стороны вызванного коллектива 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» коллективной «души», то это было бы только развитие самого коллектива — народа, класса и т. д. Он сам в своей коллективности — носитель, другого нет. Как его изучать — вопрос интереса и цели. Можно, напр<имер>, изучать развитие данного общества (народа и пр<оч.>) с целью установить *психологи-*

ческую теорию этого развития — как сказали бы по-немецки, *Entwicklungstheorie*. Это и было бы установлением общих законов психологии¹, психологическое объяснение, скажем, в этнологии или социологии. Оно было бы принято теми, кто не заметил бы в этом ошибки психологизма. При принципиальной методологической предпосылке оно так же неприемлемо, как неприемлемо и обратное — этнологическое объяснение в психологии². Но можно видеть перед собою и другую цель: изображение *психологии общества* самого, его душевной

¹ Крюгер упрекает в этом Вундта, когда говорит, что его *Völkerpsychologie* есть психологическая интерпретация этнологических фактов, поскольку он смотрит на нее лишь как на расширение «общей психологии», лишь как «применение» ее к фактам культуры (Op. cit. — <S.> 157). И в то же время он воображает, что достигнет чего-то лучшего, если вместе с Вундтом 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).

² 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 фактически, и методологически менее одиозно, чем психологическое в этнологии. Происходит это оттого, 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 реаль-

и духовной жизни, эвентуально и в специальном случае, изображение (описание и характеристику) душевной жизни общества (народа и пр<оч.>) 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 дилеммы. К генетическому объяснению психической жизни обращаются тогда, когда считают единственным ему противопоставлением объяснение механическое¹. Успехи психологии иллюстрируются иногда ссылкой 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 дилемма устанавливается произвольно. Точно так же ясно и то, что если бы даже она была обоснована, можно было бы, поскольку объяснение вообще проти-

ной 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 наличием 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<имер>, сырость ее наличием растения, предохраняющего ее от высыхания), такое объяснение было бы акцидентальным.

¹ Ср.: Krüger. *Op. cit.* — S. 50.

ВВЕДЕНИЕ В ЭТНИЧЕСКУЮ ПСИХОЛОГИЮ

вополагается 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 самым 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 конкретной, приуроченною к определенному коллективу, народу, определенному времени, определенной культуре.



XV

Невыясненным остается еще вопрос, почему и при каком ограничении коллективных 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 и т. д. 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 иллюзионизма. 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 Вундта. Пауль, следовательно, является представителем второго сопоставления, которое можно назвать *номиналистическим*, так как оно исходит из предпосылки, что значением слов является действительное многообразие единичных вещей, процессов 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 *понимание*. 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 догматичес-

кого реализма специальных наук, ибо, в самом деле, «значения» не суть представления, а «лежат в вещах» с их содержанием.

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 подразумеваемой «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<оч.>, 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 должны 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 *χατέξοχήν**. 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 дел, *ἔργον*** того, кто занят раскрытием «значения» в выражениях.

Но выражение выражает не только «дело». Возьмем в пример для наглядности опять язык. Уже невольные 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<оч.> 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

* Выпуклое, рельефное (др.-греч.)

** Факт, деяние, содеянное (др.-греч.)

грамматических, 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 самоудовлетворяющего значения и их изучение подчиняется общим задачам психологии. Они могут изучаться также в «формальных» дисциплинах, как грамматика, логика. Но в своем эмпирическом и самоудовлетворяющем развитии они изучаются именно в истории языка и пр<оч.> 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» *экспрессии*. 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 обуславливает этот момент, о его склонностях вообще, привычках, вкусах, о том, что немцы называют *Gesinnung*, и вообще обо всем укладе его души, представляющем собою весьма сложный динамический коллектив переживаний. Это последнее «значение» выражения и есть то, что я выше обозначил не как *έρουον*, а как *λόρερουον* 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 смещи-

вали бы их между собою. Между тем на таком смешении сплошь и рядом покоятся определения предмета этнической психологии¹.

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 профессора в «вялости», с которой он излагает свой предмет. Натуральные отношения ясны: предметом определяются прежде всего его собственные действия, *переживания* идут, так сказать, параллельно раскрытию самого предмета как в своем действии, так и во всем своем содержании. Этот параллелизм 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 примерах, в целом все 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 процесса, 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 процесса тождествен с *этим* «психологическим» предметом. Действительно, психологическое как реакция

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».

на этот предмет со стороны переживающего коллектива либо «впутывается» в «дух», либо не вмещается ни в какую специальную научную проблему, остается достоянием романистов и дилетантствующих фантазеров.

Применительно к этнической психологии все 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 коллективную природу, состоящую из сложной системы организации, раскрытие которой и составляет задачу *философской этнологической 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 социального. 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 составляет второй порядок «значений». В силу особенностей этого вида коллектив-

ности, 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 и т. п. Эти заголовки суть указания на «идеи», объединяющие не только «объективированное» содержание, но и *психологическую* реакцию на него. Это суть истинные и действительные единства коллективной душевной жизни, а отнюдь не сходство психофизических организмов народов, эпох или групп 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 общее в их реакциях на него. Это общее мы составляем по признакам, принадлежащим разным индивидам, но по отношению к данной сфере событий — языковых, религиозных, политически и пр<оч.> — каждый из них является репрезентантом всей реагирующей группы. И каждый отражает в себе коллективность самой группы, так как с каждым членом ее он находится в более или менее близком контакте, испытывает на себе его влияние, внушение, подражает ему, сочувствует и т. п. Мало того, каждый член группы, опять в большей или меньшей степени, носит в себе духовную коллективность, 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* коллектив переживаний, где его личные переживания предопределяются *всей массой* апперцепции, составляющей коллективность переживаний его рода, т. е. как его современников, так и его предков. В целом коллектив 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 группы данного места и времени мы берем даже не отдельных индивидов, а из «фрагментов» различных индивидов составляем цельный идеальный образ, *тип* эпохи, народа и пр<оч.> 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 *содержания* этих наук к несравнимо разным сферам реального. Напротив, как я неоднократно подчеркивал, реально мы имеем 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^овательно, 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 бесполезно для нее возведение абстрактных «частей» в реально *самостоятельные* области бытия. Представление, будто эти две отдельные области действительности изучаются двумя рядом стоящими науками-половинками, напр^имер, этнологией и этнической психологией, так что стоит потом эти половинки «сложить» и получится «целое», — это представление так же мало соответствует действительности, как и то представление, которое так настойчиво выдвигает Вундт, будто мы имеем дело с двумя подходами к одному и тому же, с двумя «точками зрения»¹. В сущности это — отражение одного из предрассудков натуралистической психологии, будто «человек состоит из души и тела», — любимая сентенция моралистов всех времен — как будто

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!*. (Münsterberg H. Grundzüge der Psychologie. — В. I. — Lpz., 1900. — S. 133). Будто науки — книги, которые можно переплести в один переплет... Вообще, нужно отметить, что нередко «точка зрения» — только *refugium ignaviae* <убежище косности (лат.)> 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.

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<оч.>, и пр<оч.> — 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 — все 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 и т. д. Этническая психология с пользой может, след<овательно>, 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<оч.> — т. е. что он *любит*, чего *боится*, чему поклоняется и т. п.?

Обобщая все 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, группы 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 *объяснительной* наукой по отношению к истории. Со 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 «основой» этнической психологии, которая, таким образом, явля-

ется «продолжением и расширением» индивидуальной психологии и, следовательно, должна быть сводима к *психофизическим* 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 «основной наукой». В особенности последнее убеждение мало способствовало уяснению смысла естественных наук и оказало роковое, до сих пор длящееся отрицательное влияние на уразумение так называемых «наук о духе». Наконец, в частности для этнической психологии, оказалось вредным предубеждение о мнимом параллелизме методов этнологии и этнической психологии. Из того, что есть постоянное и во всяком пункте соответствие между социальными процессами и их переживанием у человека, никак нельзя делать вывода, что обе «стороны» должны изучаться аналогичными методами. Не может быть сомнения, что идея этого параллелизма внушена идеей психофизического параллелизма, 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; «параллелизм, прилагаемый к объяснению душевных явлений, дает только лишний повод к их «овеществлению» и, следовательно, 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 источни-

ки 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 основой этнической психологии. Но об этом уже была речь, и мы пришли к выводу, 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 продуктивной¹.

¹ Общая мысль авторов этнической психологии о 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. Гумбольдта. Но как наблюдение, эта мысль — весьма старая. В *Строматах Климента Александрийского* я нашел след<ующую> отметку: «Язык определяют так, что “это де есть способ выражения мыслей, отлитой соответственно характеру народа”» (рус. пер. <1892.> — Кн. VI. — Гл. 15. — Стлб. 747).

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 *χατεξοχηνύ философская*; философское изучение «языка» есть основа изучения всех выражений со значениями. Но 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<ак> наз<ываемое> 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 задача 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 и т. п. Что на деле все же материал есть, нетрудно видеть из исторических примеров, где «возрождение» нации всегда связывается с особенно любовными заботами о своем языке, о его чистоте и пр<оч.> 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 и т. п., что-

бы 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», основой 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 Вундт, 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 классификации. Типологические построения этнической психологии, разумеется, должны подчиняться методологии «типа», т. е. она не ограничивается классификацией, а от простых и отдельно взятых типов переходит к сложным формам, корреляциям и структурам конкретных отношений, берет их не только в систематически классификационном делении, но также в делении по эпохам и периодам и пр<оч.> 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 группировкой ее проблем и

случайной классификацией отвелеченно-общей психологии, которую поддерживает Вундт, тем не менее должна же была иметь по крайней мере *повод* в действительности. Показательно, что и критики Вундта отмечали не столько методологическую абсурдность этой аналогии, сколько ее ограниченность. Дело в том, что как ни старается иногда психология уподобиться естествознанию в собственном смысле, создавая отвелеченно-общие объяснения и законы, по самому существу ее материала всякое ее понятие не есть логическая абстракция, а есть типическая черта, которая естественно и легко превращается в обозначении «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 классификациях общей психологии. Так, возникающие, с точки зрения общей психологии, от более «частных» классов 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 «дифференциальной» психологии, с той разницей, что дифференциальная психология строит свои типы по самим душевным качествам, а этническая психология по их историческим детерминантам; что, затем, «типы» дифференциальной психологии суть все же типы *психофизические*, а типы этнической психологии — чисто психологические; что, наконец, «диспозиции» дифференциальной психологии — индивидуальны, а «духовный уклад» в этнической психоло-

гии — определенно коллективен¹. Этот параллелизм в методологическом отношении дифференциальной 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 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 классификациях может исходить из классификации исторических и этнических детерминантов душевной жизни коллективного 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 «исто-

¹ Ср. к этому Stern W. Die differentielle Psychologie. — Lpz., 1911, в особен<ности>: Kap. XII. — S. 168 ff. — Клейнпетер весьма упрощает дело, сводя этническую психологию чуть ли не к главе дифференциальной психологии. Впрочем, все его изображение задач этнической психологии — крайне превратно. Kleinpeter H. Vorträge zur Einführung in die Psychologie. — Lpz., 1914. — S. 384 ff.

рической»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 будущем². *Mutatis 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 *органи-*

¹ Термин «историческая психология» встречается и у Лацаруса. См. его ст. *Einige syntetische Gedanken zur Völkerpsychologie*. — *Zeitschrift...* — III. — <S.> 3.

* Без разбора, смешанно, вместо (лат.)

² Интересны указания, которые по этому вопросу делает *F. Gräbner*. — *Methode der Ethnologie*. — Н<eidelberg>, 1911. (S. 3 f.; 71 ff.)

** С известными оговорками (лат.)

ческой. Напротив, меньше всего я представляю себе «развитие» душевной жизни индивида и духовной жизни коллектива 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 фантазматическая, 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 коллективных «укладов». Неважно, 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 своим 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 коллективные группировки играют определяющую роль в жизни коллектива и что тем более в будущем мы можем ожидать еще новых определенных коллективных 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 коллективу в будущем человечество даст титул: ἕθνος...

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. Выразась 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, общий тип, общно объединяло бы в себе как в высшем типе коллектива все типы человеческих переживаний, определяемых по языку, верованиям, обычаям, искусству, мировоззрениям и пр<оч.>, и пр<оч.> 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 и т. п., каковые термины являются уже категориями чисто психологическими. Анализ этого переживания показывает, что все 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 так же 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 духовного 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 коллективному 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 группы. Мы сомневаемся в определяющей роли «народа» для коллективной 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 классы, которые, переливаясь из народа в народ, создали бы новые, еще не виданные коллективы, — 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 коллективное 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.



Оглавление

Предисловие	3
I	14
II	18
III	24
IV	30
V	36
VI	45
VII	53
VIII	59
IX	66
X	76
XI	86
XII	95
XIII	113
XIV	123
XV	132
XVI	143

Художественный редактор:

Кучукбаев В. С.

Ответственный редактор и корректор:

Абышко Л. А.

Г. Г. Шпет. Введение в этническую психологию

По вопросам реализации обращаться по
телефону: (812) 218–6652

Сдано в набор 16. 04. 1996. Подписано в печать 23. 10. 1996. Гарнитура «Таймс ЕТ». Бумага офсетная. Формат 84×108¹/₃₂. Печать офсетная. Объем 5 п. л. Тираж 2400. Заказ № 3293

Отпечатано с готовых диапозитивов в Санкт-Петербургской типографии №1 РАН «Наука» 199034, 9 линия, д.12

Издательство «Алетейя» выпускает в свет

Новое русское издание
«ОПИСАНИЕ ЭЛЛАДЫ» ПАВСАНИЯ
(перевод с древнегреческого). В 2-х томах

Родиной Павсания (ок. 110—ок. 180 гг. н. э.) была колонизованная греками еще в глубочайшей древности западная Малая Азия. Принадлежал он к кругу людей состоятельных и образованных, много читал и много путешествовал: объездил всю Балканскую Грецию, побывал в Сирии и Палестине, в Египте, в различных областях Италии и в Риме. Ученый, писатель, историк и археолог в истинном смысле этого слова, все свои обширные знания и незаурядные литературные таланты он употребил на создание своего труда, единственного в этом жанре, дошедшего до нас от античности.

Расцвет античной городской культуры приходится как раз на время жизни Павсания — на II в. н. э., прозванный Золотым веком Антонинов и Греческим возрождением. В Риме правили выдающиеся администраторы и поклонники греческой культуры (Траян, Адриан, Антонин Пий и Марк Аврелий), в Греции в обстановке мира и благоденствия творили блестящие писатели и мыслители, представлявшие все разнообразие жанров: здесь и исторические произведения Плутарха, Флавия Арриана и Аппиана, и философские трактаты и рассуждения того же Плутарха и Эпиктета, и исполненные философского смысла речи Диона Хрисостома и диалоги Лукиана, и грандиозные научные труды астронома и географа

Клавдия Птолемея. В русле этого животворного направления, названного в истории античной культуры «второй софистикой», становится более понятным и творчество Павсания. Его труд содержит подробное описание исторических достопримечательностей областей Эллады, особенно богатых культурными традициями и памятниками архитектуры и искусства: Аттики, Беотии и Фокиды в Средней Греции, Мегар и Коринфа на Истме (перешейке, соединяющем Среднюю Грецию с Южной), Спарты, Мессении, Элиды, Ахайи и Аркадии в Пелопоннесе (Южной Греции). Внимание автора привлекают не столько этно-географические характеристики этих областей, сколько история и искусство, слитые у Павсания воедино. При этом миф, легендарное предание и собственно история столь равно представлены в его историческом повествовании, сколь нерасторжимо переплетены в его предметном анализе элементы археологические, антикварные и искусствоведческие.

Книга написана страстным любителем и знатоком старины, но не вообще старины, а славного прошлого своего народа, той страны, которая была его колыбелью. И рассчитана она на таких же любителей, могущих посвятить свой досуг знакомству с древностями, повторяя за Павсанием — на самом деле или в воображении — маршруты его путешествий по заповедным местам древней Эллады.

Сказанного достаточно, чтобы судить о ценности составленного Павсанием сочинения, и если что и требуется еще добавить, так это несколько слов в обоснование его нового русского издания. Павсаний неоднократно переводился на русский язык, последний раз — известным переводчиком советского времени С. П. Кондратьевым. Впервые этот перевод

был опубликован издательством «Искусство» в 1938—1940 гг., а не так давно он был перепечатан без всякой правки издательством «Ладомир» (1994 г.). Между тем такая правка при переиздании переводов С. П. Кондратьева крайне необходима, ибо научная точность, акрибия, отнюдь не входила в число достоинств этого, впрочем, весьма одаренного, интеллигентного и трудолюбивого переводчика. Текст нового русского издания замечательного труда Павсания тщательно сверен с греческим подлинником, устранены многочисленные неточности, стилистические погрешности и разнобой в передаче имен собственных, заново и более тщательно составлен необходимый при произведениях такого рода указатель, приложен более подробный и обстоятельный (чем это было сделано С. П. Кондратьевым) очерк жизни и творчества Павсания.

Научный редактор книги, автор комментариев и научного аппарата — Е. В. Никитюк. Общая редакция текста и вступительная статья доктора исторических наук, профессора кафедры античной истории Санкт-Петербургского гос. университета Э. Д. Фролова.

Книга выходит в серии «Античная библиотека» в разделе «История». Объем каждого тома более 400 страниц. Издание выходит в III—IV квартале 1996 г., снабжено богатым иллюстративным материалом и подробными картами описываемых местностей.

«Санкт-Петербургский Дом книги»
отдел «Книга — почтой»
рассылает по России наложенным
платежом книги и журналы.

Обращаясь к нам, укажите тематику,
по которой Вы желаете получить списки
книг и журналов.

В нашем отделе Вы также всегда сможете
заказать все новые книги издательства
«Алетейя» (С.-Петербург).

Наш адрес:
191186, Санкт-Петербург, Невский пр.,
дом 28.