





88.5425
В 89

Вильгельмъ Вундтъ.

ПРОБЛЕМЫ

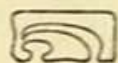
А. Полевой

ПСИХОЛОГИИ НАРОДОВЪ.

ПЕРЕВОДЪ

Приватъ-доцента Московскаго Университета

Н. Самсонова.



ДАР
Л. С. ПОЛЕВОГО

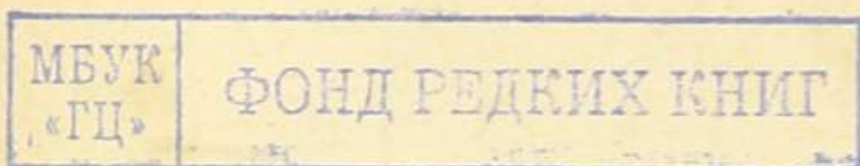
МОСКВА.

Книгоиздательство „КОСМОСЪ“.

1912.

ГУМАНИТАРНЫЙ
ЦЕНТР
Г. ИРКУТСК

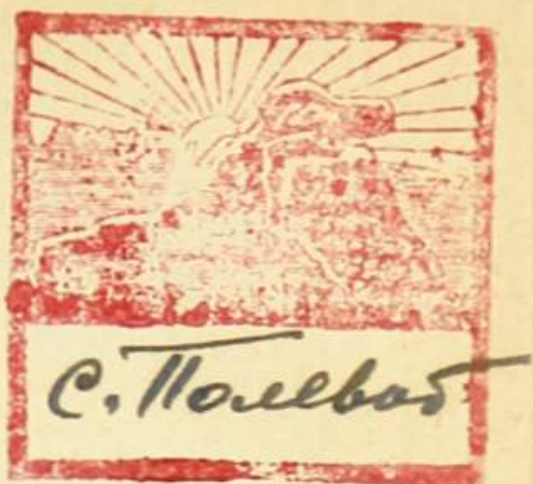
80581



ОГЛАВЛЕНІЕ.

	<i>Стр.</i>
I. Задачи и методы психологіи народовъ	1
1. Задача психологіи народовъ	1
2. Программа исторической науки о принципахъ	9
3. Главныя области психологіи народовъ	21
4. Спорные вопросы психологіи народовъ	35
II. Къ вопросу о происхожденіи языка	39
Звукоподражанія и звуковыя метафоры	
III. Индивидуумъ и нація	56
1. Индивидуализмъ въ преданіи и исторіи	56
2. Происхожденіе психологіи народовъ	61
3. Критика возраженій противъ психологіи народовъ	67
4. Индивидуализмъ въ современномъ языкознаніи	78
5. Естественнo-историческія аналогіи къ исторіи языка	82
6. Теорія подражанія	85
IV. Прагматическая и генетическая психологія религіи	93
1. Прагматическая философія	93
2. Прагматическая философія религіи	103
3. Прагматизмъ и нѣмецкая теологія	114
4. Генетическая психологія религіи	124

ز. العبد المذنب



ПРЕДИСЛОВІЕ.

Первая изъ четырехъ статей, соединенныхъ въ одно цѣлое въ этомъ сборникѣ, представляетъ собою въ нѣсколько измѣненной формѣ вышедшую въ 1886 г. программу, въ которой я пытался дать отчетъ о задачахъ психологіи народовъ, разрабатываемой по набросанному здѣсь плану. Она была напечатана въ четвертомъ томѣ издаваемого мною журнала «Philosophische Studien» и перепечатывается въ этомъ сборникѣ съ нѣкоторыми дополненіями и съ заключительнымъ отдѣломъ, служащимъ переходомъ къ слѣдующимъ докладамъ. Вторая и третья статьи представляютъ собою расширенную переработку критическихъ возраженій, изъ которыхъ одно было напечатано въ приложеніи къ мюнхенской «Allgemeine Zeitung» за 1907 годъ, № 40, другое незадолго передъ тѣмъ въ «Indogermanische Forschungen», томъ 28. Обѣ работы имѣютъ цѣлью подвести подъ общія психологическія точки зрѣнія затронутые въ этихъ возраженіяхъ вопросы, въ особенности же, разъясненный въ третьей статьѣ споръ между индивидуалистической и коллективистической теоріями общества. Четвертую статью, пожалуй, можно назвать апологіей нѣмецкой психологіи противъ столь превозноси-

маго въ настоящее время въ богословскихъ кругахъ американско - англійскаго прагматизма. Всѣ четыре статьи, вмѣстѣ взятая, имѣють цѣлью освѣтить общее отношеніе психологій народовъ къ историческимъ наукамъ о духѣ путемъ анализа нѣкоторыхъ проблемъ языковѣдѣнія и философіи религій, являющихся въ то же время основными проблемами психологій народовъ.

Лейпцигъ,
1-го февраля 1911 г.

В. Вундтъ.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Въ 1900 г. Вундтъ выпустилъ въ свѣтъ первую часть своего капитальнаго труда, *Völkerpsychologie*, — двухтомную психологію языка. Трудъ этотъ оказалъ большое вліяніе на языковѣдовъ и вызвалъ къ жизни цѣлую литературу, посвященную критикѣ воззрѣній Вундта или дальнѣйшему ихъ развитію. Такой выдающійся лингвистъ, какъ проф. Ө. Зѣлинскій, говоритъ въ своемъ критическомъ рефератѣ этого произведенія («В. Вундтъ и психологія языка», Вопросы фил. и псих., кн. 61 и 62), что въ лицѣ Вундта экспериментальная, прочная и богатая надеждами, психологическая система впервые пошла навстрѣчу лингвистикѣ. «При изученіи этого труда читатель проникается и уваженіемъ и прямо благоговѣніемъ къ автору: здѣсь, чувствуется емусти, догнать предѣль человѣческой энергіи въ области научнаго труда... Съ послѣдняго достигнутаго Вундтомъ пункта мнѣ открылся новый горизонтъ пониманія лингвистическихъ явленій». Основная задача этого вѣнчающаго систему Вундта произведенія—проложить путь къ созданію психологіи народовъ, служащей продолженіемъ и дополненіемъ индивидуальной психологіи. Психологія народовъ, какъ понимали ее Лацарусъ и

Штейнталь, обоснователи этой новой научной отрасли, не выдерживают критики, так как основой ее служит несоединимое с понятием «души народа» *субстанціальное* учение о природѣ души. Знаменитый лингвистъ Германъ Пауль справедливо возражалъ Лацарусу и Штейнталю, говоря, что всѣ психическіе процессы совершаются исключительно въ душѣ индивидуальной. Ни «національный духъ» (Volksgeist или Volksseele),—понятіе, зародившееся въ нѣдрахъ романтики,—ни его элементы не имѣютъ слѣдовательно, конкретнаго бытія. «Устранимъ поэтому всѣ абстракціи!» Но тогда уничтожается и самая психологія народовъ. Съ послѣднимъ выводомъ Вундтъ не согласенъ. По его мнѣнію, Германъ Пауль самъ недалеко ушелъ отъ гербартианства: понятіе души и у него неразрывно связано съ представленіемъ о нѣкоторомъ субстанціальномъ единствѣ, объ особомъ субстратѣ душевныхъ явленій. Такъ какъ въ психологіи народовъ нѣтъ подобнаго субстрата, то «душа народа» и объявляется абстракціей, мнѳомъ. Но для эмпирической психологіи душа—не что иное, какъ непосредственно данная связь психологическихъ явленій. Лишь въ такомъ эмпирическомъ значеніи и можетъ психологія народовъ пользоваться понятіемъ «души» и съ этой точки зрѣнія понятіе «національнаго духа» имѣетъ столь же реальное значеніе, какъ и душа индивидуальная. Слѣдовательно, только на почвѣ отстаиваемаго Вундтомъ *актуальнаго*, а не субстанціальнаго пониманія природы души возможно обоснованіе психологіи народовъ. Благодаря ученію объ актуальности души никто уже въ настоящее время не станетъ понимать «національный

духъ» наподобіе подсознательной души или сверхдуши, въ смыслѣ безтѣлесной, независимо отъ индивидуумовъ пребывающей сущности.

Психологія народовъ должна обнимать тѣ психическія явленія, которыя представляютъ собою продукты совместнаго существованія и взаимодействія людей. Она не можетъ, слѣдовательно, захватывать тѣ области, въ которыхъ сказывается преобладающее вліяніе личностей, напр., литературу. Исключая подобныя области, находимъ, что объектомъ психологіи народовъ будутъ служить *языкъ, мѣры* (съ зачатками религіи) и *обычай* (съ зачатками морали). На почвѣ такого пониманія задачъ психологіи народовъ Вундту удалось соединить въ органическое цѣлое и статьи, входящія въ составъ предлагаемаго читателямъ сборника «Проблемы психологіи народовъ», несмотря на то, что онѣ написаны въ разное время и по разнымъ поводамъ. Первая статья отстаиваетъ право психологіи народовъ на существованіе и выясняетъ ея задачи и методы. Вторая трактуетъ о древней труднѣйшей проблемѣ возникновенія языка, *Фѳсе!* или *ѳѳсе!* возникъ онъ. Третья статья обсуждаетъ ту же альтернативу, распространяя ее на всѣ области общественной жизни: исходитъ ли духовная культура въ ея первобытныхъ зачаткахъ, равно какъ и дальнѣйшая эволюція ея продуктовъ, изъ единого центра, можетъ быть, даже отъ единого индивидуума, или же она обусловлена совместною жизнью человѣчества? Вопросъ этотъ освѣщается съ помощью конкретныхъ, преимущественно, опять-таки изъ анализа языка почерпнутыхъ примѣровъ. Наконецъ, послѣдняя статья, представляетъ собою апологію психологіи наро-

довъ противъ прагматизма Джемса и родственныхъ ему теченій въ нѣмецкой теологій. Психологій народовъ, въ противоположность индивидуализму прагматической философіи религій, пытается, опираясь на этнологію и сравнительное изученіе религій, выяснитъ общія условія тѣхъ или иныхъ формъ вѣры и культа. Оригинальна и интересна у Вундта критика «Многообразія религіознаго опыта» Джемса.

«Проблемы психологій народовъ» могутъ, поэтому, служить отличнымъ введеніемъ въ изученіе труднаго и объемистаго основнаго труда Вундта по психологій языка, и даютъ читателю возможность впервые ориентироваться въ трудныхъ и спорныхъ вопросахъ новой и интереснѣйшей,—въ силу связи со многими другими дисциплинами, особенно, лингвистикой,—отрасли психологій.

Н. Самсоновъ.

I.

Задачи и методы психологіи народовъ.

I. Задача психологіи народовъ.

Вполнѣ понятно, что новыя области знанія или, — если новой области въ строгомъ смыслѣ слова еще нѣтъ, — новыя формы научнаго изслѣдованія нѣкоторое время должны бороться за свое существованіе; до извѣстной степени это, можетъ быть, даже полезно: — такимъ образомъ вновь возникающая дисциплина получаетъ могущественнѣйшій толчокъ къ тому, чтобы обезпечить свое положеніе пріобрѣтеніями въ области фактовъ и точнѣе уяснить себѣ свои задачи путемъ разграниченія съ близкими къ ней областями знанія, при чемъ она умѣряетъ слишкомъ далеко идущія притязанія и точнѣе отграничиваетъ притязанія правомѣрныя.

Такъ, на протяженіи девятнадцатаго столѣтія, мы наблюдали отдѣленіе сравнительной анатоміи отъ зоологіи, языковѣдѣнія отъ филологіи, антропологіи отъ анатомически-физиологическихъ наукъ и отъ этнологіи. Но и эти уже признанныя въ настоящее время области не вездѣ вылились въ законченную форму. Такъ, въ изложеніи сравнительной анатоміи по большей части все еще придерживаются методовъ зоологической системы. Какъ ни несомнѣннымъ кажется объектъ изслѣдованія въ языковѣдѣніи, однако, лингвисты далеко не единодушны во мнѣ-

ніяхъ объ отношеніи его къ другимъ объектамъ историческаго изслѣдованія. Наконецъ, антропология лишь съ недавняго времени признала своею специфическою областью естественную исторію человѣка и неразрывно связанную съ ней исторію первобытнаго человѣка. Во всякомъ случаѣ всѣ эти области знанія располагаютъ уже въ настоящее время относительно обезпеченнымъ достояніемъ. Если мнѣнія относительно ихъ значенія и задачи еще могутъ колебаться,—зато едва ли уже возможно сомнѣніе въ ихъ правѣ на существованіе и относительной самостоятельности.

Совершенно иначе обстоитъ дѣло съ тою наукою, названіе которой довольно часто упоминается, хотя не всегда съ нимъ связывается ясное понятіе,—съ психологіей народовъ. Уже съ давняго времени объекты ея—культурное состояніе, языки, нравы, религіозныя представленія—не только являются задачею особыхъ научныхъ отраслей, какъ-то: исторіи культуры и нравовъ, языковѣдѣнія и философіи религіи,—но вмѣстѣ съ тѣмъ чувствуется уже давно потребность изслѣдовать эти объекты въ ихъ общемъ отношеніи къ природѣ человѣка, почему они по большей части и входятъ, какъ составная часть, въ антропологическія изслѣдованія. Въ особенности Причардъ въ своемъ устарѣвшемъ въ настоящее время, но сдѣлавшемъ въ своемъ время эпоху въ антропологии сочиненіи ¹⁾ обратилъ должное вниманіе на психическія отличія расъ и народовъ. Но такъ какъ антропология изслѣдуетъ эти отличія лишь въ ихъ генеалогическомъ и этнографическомъ значеніи, то при этомъ упускается изъ виду единственная точка зрѣнія, съ которой можно

¹⁾ Researches into the physical history of mankind, по-нѣмцки издалъ съ 3-го авт. изд. Рудольфъ Вагнеръ: „Naturgeschichte des Menschen“, Leipzig, 1840—1848.

разсматривать всѣ психическія явленія, связанныя съ совмѣстной жизнью людей,—психологическая. А такъ какъ задачею психологии является описаніе данныхъ состояній индивидуальнаго сознанія и объясненіе связи его элементовъ и стадій развитія, то и аналогичное генетическое и причинное изслѣдованіе фактовъ, предполагающихъ для своего развитія духовныя взаимоотношенія, существующія въ человѣческомъ обществѣ, несомнѣнно также должно разсматриваться, какъ объектъ психологическаго изслѣдованія.

Дѣйствительно, Лацарусъ и Штейнталь противопоставили въ этомъ смыслѣ индивидуальной психологии—психологию народовъ. Она должна была служить дополненіемъ и необходимымъ продолженіемъ индивидуальной психологии и, слѣдовательно, лишь въ связи съ нею исчерпывать вполне задачу психологическаго изслѣдованія. Но такъ какъ всѣ отдѣльныя области знанія, проблемы которыхъ при этомъ вторично затрагиваетъ психология народовъ,—языковѣдѣніе, мифологія, исторія культуры въ ея различныхъ развѣтвленіяхъ—уже сами давно старались выяснить психологическія условія развитія,—то отношеніе психологии народовъ къ этимъ отдѣльнымъ дисциплинамъ становится до извѣстной степени спорнымъ, и возникаетъ сомнѣніе, не позаботились ли уже раньше другіе о всестороннемъ разрѣшеніи той задачи, которую она себѣ ставитъ. Чтобы взвѣсить основательность этого сомнѣнія, присмотримся прежде всего поближе къ программѣ, предпосланной Лацарусомъ и Штейнталемъ ихъ специально психологии народовъ посвященному журналу: „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft“¹⁾.

Въ самомъ дѣлѣ, программа такъ обширна, какъ только можно: объектомъ этой будущей науки должны служить

¹⁾ Въ первомъ томѣ этого журнала, 1860, стр. 1—73.

не только языкъ, мнѣя, религія и нравы, но также искусство и наука, развитіе культуры въ общемъ и въ ея отдѣльныхъ развѣтвленіяхъ, даже историческія судьбы и гибель отдѣльныхъ народовъ, равно какъ и исторія всего человѣчества. Но вся область изслѣдованія должна раздѣляться на двѣ части: абстрактную, которая пытается разяснить общіе условія и законы „національнаго духа“ (Volksgeist), оставляя въ сторонѣ отдѣльные народы и ихъ исторію, и конкретную, задача которой—дать характеристику духа отдѣльныхъ народовъ и ихъ особыя формы развитія. Вся область психологіи народовъ распадается, такимъ образомъ, на „историческую психологію народовъ“ (Völkergeschichtliche Psychologie) и „психологическую этнологію“ (Psychologische Ethnologie).

Лацарусъ и Штейнталь отнюдь не просмотрѣли тѣхъ возраженій, которыя прежде всего могутъ прійти въ голову по поводу этой программы. Прежде всего они встаютъ противъ утвержденія, что проблемы, выставляемыя психологіей народовъ, уже нашли свое разрѣшеніе въ исторіи и ея отдѣльныхъ развѣтвленіяхъ: хотя предметъ психологіи народовъ и исторіи въ ея различныхъ отрасляхъ одинъ и тотъ же, однако методъ изслѣдованія различенъ. Исторія человѣчества—„изображеніе прошлой дѣйствительности въ царствѣ духа“, она отказывается отъ установки законовъ, управляющихъ историческими событіями. Подобно тому какъ описательная естественная исторія нуждается въ дополненіи объясняющаго природовѣдѣнія,—физики, химіи и фізіологіи, такъ и исторія, въ смыслъ своего рода естественной исторіи духа, нуждается въ дополненіи со стороны фізіологіи исторической жизни человѣчества, а это какъ разъ—психологія народовъ. Поскольку историки, въ особенности, историки культуры, філологи, языковѣды пытаются достигъ психологическаго

пониманія изслѣдуемыхъ ими фактовъ, они даютъ цѣнныя предварительныя работы; но всегда еще остается при этомъ неразъясненною задача выясненія общихъ законовъ, управляющихъ пріобрѣтенными такимъ образомъ фактами, а это дѣло уже психологии народовъ.

Эти разсужденія, имѣющія цѣлью защитить право на существованіе психологии народовъ и ея самостоятельность, въ свою очередь весьма легко наводятъ на возраженія. Едва ли представители исторіи и различныхъ другихъ наукъ о духѣ удовольствуются удѣленною имъ въ подобномъ разсужденіи ролью: въ сущности, она сведена, вѣдь, къ тому, что историки должны служить будущей психологии народовъ и работать на нее. На дѣлѣ же это, предложенное съ цѣлью обезпечить за психологіей народовъ особую область, раздѣленіе труда, не соотвѣтствуетъ дѣйствительнымъ условіямъ научной работы. Конечно, всякая исторія, если угодно, представляетъ собою „изображеніе прошлой дѣйствительности въ царствѣ духа“. Но такое изображеніе отнюдь не можетъ отказаться отъ причиннаго объясненія событій. Всякая историческая дисциплина стремится поэтому, наряду съ возможно широкимъ захватомъ внѣшнихъ побочныхъ условій, къ психологическому объясненію. Конечно, вполнѣ возможно сомнѣніе въ томъ, удастся ли когда-либо найти „законы историческихъ событій“ въ смыслѣ законовъ естествознанія. Но если бы это было возможно, историкъ, конечно, никогда не отказался бы отъ своего права вывести ихъ изъ возможно широкаго знанія самыхъ изслѣдуемыхъ имъ фактовъ. Сравненіе съ естественной исторіей не выдерживаетъ критики уже потому, что противопоставленіе чисто описательной и объяснительной обработки того же самаго объекта или состоянія не считается въ настоящее время правильнымъ, пожалуй-что, ни однимъ изъ естествоиспытателей. Зоологія, ботаника, минералогія не менѣе, чѣмъ физика, химія и фи-

зіологія, стремятся объяснить объекты своего изслѣдованія и, насколько возможно, понять ихъ въ ихъ причинныхъ отношеніяхъ. Различіе между этими науками заключается скорѣе же въ томъ, что зоологія, ботаника, минералогія имѣютъ дѣло съ познаніемъ отдѣльныхъ объектовъ природы въ ихъ взаимной связи, а физика, химія и фізіологія—съ познаніемъ общихъ процессовъ природы. Съ этими болѣе абстрактными дисциплинами можно до извѣстной степени сопоставить общее языковѣдніе, сравнительную миѳологію или всеобщую исторію, а съ болѣе конкретными дисциплинами—зоологіей, ботаникой, минералогіей—систематическое изслѣдованіе отдѣльныхъ языковъ, отдѣльныхъ миѳологическихъ цикловъ и исторію отдѣльныхъ народовъ. Но здѣсь сейчасъ же приходитъ на умъ возраженіе, что столь различныя по своему характеру области, въ сущности, совсѣмъ не допускаютъ сравненія между собою, такъ какъ возникаютъ и развиваются онѣ въ совершенно различныхъ условіяхъ.

Въ особенности ясно проявляется это, въ данномъ случаѣ, въ несравненно болѣе тѣсной связи общихъ дисциплинъ со спеціальными въ наукахъ о духѣ. Эволюція отдѣльныхъ языковъ, миѳологическихъ цикловъ и исторія отдѣльныхъ народовъ являются столь неотъемлемыми составными частями общаго языковѣднія, миѳологіи и исторіи, что общія и конкретныя дисциплины предполагаютъ другъ друга, при чемъ абстрактныя дисциплины въ особенности зависятъ отъ конкретныхъ. Можно быть хорошимъ физикомъ или фізіологомъ, не обладая особенно глубокими познаніями въ минералогіи и зоологіи, но конкретныя области здѣсь требуютъ знанія общаго. Напротивъ, нельзя изучать общее языковѣдніе, всеобщую исторію безъ основательнаго знакомства съ отдѣльными языками и отдѣльными историческими эпохами,—здѣсь скорѣе возможенъ даже обратный случай: изслѣдованіе ча-

етнаго до извѣстной степени не нуждается въ фундаментѣ общаго. Въ развитіи душевной жизни частное, единичное несравненно болѣе непосредственнымъ образомъ является составною частью цѣлаго, чѣмъ въ природѣ. Природа распадается на множество объектовъ, которые, наряду съ общими законами ихъ возникновенія и распадѣнія, и должны служить объектами самостоятельнаго изслѣдованія, духовное же развитіе въ каждой изъ главныхъ своихъ областей постоянно разлагается лишь на большое число частичныхъ процессовъ развитія, образующихъ интегрирующія составныя части цѣлаго. Поэтому и объектъ и способъ изслѣдованія остаются тѣми же самыми какъ въ отдѣльныхъ областяхъ, такъ и въ общихъ, основывающихся на нихъ наукахъ. Неудовлетворительное уже съ точки зрѣнія естественныхъ наукъ противоположеніе чисто описательнаго и объяснительнаго изслѣдованія явленій въ наукахъ о духѣ совершенно, такимъ образомъ, не выдерживаетъ критики. Гдѣ дѣло идетъ не о различномъ содержаніи, но лишь объ иномъ объемѣ изслѣдуемыхъ объектовъ, тамъ и не можетъ уже быть и рѣчи о различіи главнѣйшихъ методовъ или общихъ задачъ. Общая задача всюду заключается не просто въ описаніи фактовъ, но въ то же время и въ указаніи ихъ связи и, насколько это въ каждомъ данномъ случаѣ возможно, въ ихъ психологической интерпретаціи. Къ какой бы области, слѣдовательно, ни приступила со своимъ изслѣдованіемъ психологія народовъ, всюду она находитъ, что ея функціи уже выполняются отдѣльными дисциплинами.

Тѣмъ не менѣе можно полагать, что въ одномъ отношеніи остается еще пробѣль, требующій заполненія путемъ особенно тонкаго и глубокаго изслѣдованія. Каждая изъ отдѣльныхъ историческихъ наукъ прослѣживаетъ историческій процессъ лишь въ одномъ направленіи душевной жизни. Такъ, языкъ, мифы, искусство, наука, государ-

ственное устройство и внѣшнія судьбы народовъ представляютъ собою отдѣльные объекты различныхъ историческихъ наукъ. Но развѣ не ясна необходимость собрать эти отдѣльные лучи духовной жизни какъ бы въ единомъ фокусѣ, еще разъ сдѣлать результаты всѣхъ отдѣльныхъ процессовъ развитія предметомъ объединяющаго и сравнивающаго ихъ историческаго изслѣдованія? Дѣйствительно, уже съ давнихъ поръ эта проблема привлекала вниманіе многихъ изслѣдователей. Отчасти сами представители всеобщей исторіи почувствовали потребность включить въ свое изложеніе историческихъ событій различные моменты культуры и нравовъ. Въ особенности же считали всегда такого рода всеобъемлющее изслѣдованіе истинною задачею философіи исторіи. И Лацарусъ и Штейнталь отнюдь не просмотрѣли тѣсной связи предложенной ими программы психологіи народовъ съ философіей исторіи; но дѣло въ томъ, что, по ихъ мнѣнію, въ философіи исторіи всегда пытались дать до сихъ поръ лишь сжатое, резонирующее изображеніе духовнаго содержанія, своего рода квинтэссенцію исторіи, и никогда не обращали вниманія на законы историческаго развитія¹⁾. Не думаю, чтобы этотъ упрекъ былъ справедливъ въ столь общей формѣ. Какъ Гердеръ, такъ и Гегель, о которыхъ мы прежде всего должны вспомнить, когда рѣчь заходитъ о философіи исторіи, пытались указать опредѣленные законы развитія въ общемъ ходѣ исторіи. Если они, на современный нашъ взглядъ, и не пришли къ удовлетворительному результату, то причина этого крылась не въ томъ, что они не предприняли попытки обобщить законы, но въ не совершенствѣ или нецѣлесообразности примененныхъ ими вспомогательныхъ средствъ и методовъ, т.-е. въ тѣхъ условіяхъ, которыя въ сущности всякой попыткѣ въ этой

1) Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, B. I, 20.

столь трудной области придаютъ болѣе или менѣе переходящій характеръ. Если, съ другой стороны, ни Гердеръ ни Гегель не стремились, въ частности, къ тому, чтобы установить чисто психологическіе законы историческаго развитія, то въ этомъ они, пожалуй, были правы, такъ какъ психическія силы все же являютъ собою лишь одинъ изъ элементовъ, которые нужно учесть для причиннаго объясненія въ исторіи: помимо психическихъ силъ въ историческомъ процессѣ играетъ значительную роль очень подчеркнутое уже Гердеромъ и слишкомъ игнорируемое Гегелемъ вліяніе природы и многочисленныя внѣшнія вліянія, возникающія вмѣстѣ съ культурою.

2. Программа исторической науки о принципахъ.

Но должны ли мы въ виду вышеизложенныхъ сомнѣній вообще отрицать право психологіи народовъ на существованіе? Принадлежать ли ея проблемы, какъ это можетъ показаться послѣ изложенныхъ выше разъясненій, всецѣло другимъ областямъ знанія, такъ что для нея уже не остается самостоятельной задачи? Такое заключеніе, дѣйствительно, было сдѣлано. Въ особенности подчеркнулъ его Германъ Пауль въ своемъ почтенномъ и важномъ трудѣ: „Prinzipien der Sprachgeschichte“. Однако онъ приходитъ къ этому взгляду, отираясь отъ точекъ зрѣнія, нѣсколько отличающихся отъ развитыхъ выше.

Пауль исходитъ въ своихъ разъясненіяхъ изъ дѣленія всѣхъ наукъ на науки о законахъ и на историческія науки ¹⁾. Первые распадаются на естествознаніе и психологію, послѣднія — на историче-

¹⁾ Въ основу нашего изложенія положено, главнымъ образомъ, введеніе ко второму изданію труда Пауля, Halle, 1886. Впрочемъ, первое изданіе 1880 г. во всемъ существенномъ совпадаетъ со вторымъ. То же можно сказать и о вышедшемъ въ 1909 г. четвертомъ изданіи.

скія науки о природѣ и историческія науки о культурѣ. Наукамъ о законахъ совершенно чуждо понятіе развитія, оно даже несоединимо съ понятіемъ этихъ наукъ; напротивъ, въ историческихъ наукахъ понятіе развитія господствуетъ надъ всѣмъ. Этотъ антагонизмъ между обѣими областями требуетъ примиренія въ третьей, стоящей между ними области, въ наукѣ философіи истории или въ наукѣ о принципахъ. То, что Лацарусъ и Штейнталь считали задачей психологіи народовъ, по Паулю, какъ разъ будетъ задачей науки о принципахъ, которая, по его мнѣнію, даетъ столько развѣтвленій, сколько существуетъ до извѣстной степени отграниченныхъ другъ отъ друга областей историческаго развитія. Поэтому всѣ усилія этихъ наукъ о принципахъ должны быть направлены на выясненіе того, какъ при условіи постоянныхъ силъ и отношеній возможно тѣмъ не менѣе развитіе. Такъ какъ существуютъ лишь индивидуальныя души, то, по мнѣнію Пауля, возможна лишь индивидуальная психологія. Въ связанномъ съ человѣческимъ обществомъ культурномъ развитіи не могутъ освободиться никакія силы, не существовавшія уже раньше въ отдѣльной душѣ, поэтому и въ развитіи культуры не можетъ быть никакихъ законовъ, которые уже не дѣйствовали бы въ отдѣльной душѣ.

Конечно, уже Лацарусъ и Штейнталь не упустили изъ виду возможность этого посылка, основаннаго на отрицаніи существованія мифологической „души народа“, возраженія. И по ихъ мнѣнію, „*ψυχή* народа“ въ собственномъ смыслѣ этого слова,—немыслима. Но и для индивидуальной психологіи, — такъ сейчасъ же отвергается это само собою возникающее возраженіе, — „познаніе души, т.-е. ея субстанціи или качества, отнюдь не является цѣлью, и даже не представляетъ собою существенной стороны въ ея задачѣ“. Задача психологіи скорѣе въ „изображеніи

психического процесса или прогресса, следовательно, въ открытіи законовъ, по которымъ совершается всякая внутренняя дѣятельность человѣка, и разъясненіи причинъ и условій всякаго прогресса и всякаго повышенія въ этой дѣятельности". Поэтому психологія называется также у Лацаруса и Штейнтала „наукою о духѣ“, тогда какъ „наука о душѣ“ будетъ скорѣе же частью метафизики или натурфилософіи, поскольку подъ „душою“ мы будемъ понимать сущность или субстанцію души, а подъ „духомъ“ — дѣятельность души и ея законы. Въ этомъ смыслѣ можно говорить если не о душѣ народовъ, то во всякомъ случаѣ о духѣ народовъ (Volksgeist), совершенно такъ же, какъ мы говоримъ объ индивидуальномъ духѣ, и психологія народовъ можетъ развиваться наряду съ индивидуальной психологіей съ равнымъ правомъ на существованіе ¹⁾.

Рѣдко кто-либо изъ приверженцевъ субстанціального понятія о душѣ съ большею несомнѣнностью признавалъ полную непригодность его для психологическаго объясненія, чѣмъ это сказывается въ приведенныхъ выше цитатахъ изъ обоихъ гербартианцевъ. Въ особенности замѣчательно, что вопросъ о субстанціи души перенесенъ изъ психологіи въ натурфилософію, которая дѣйствительно является истиннымъ источникомъ этого понятія; при этомъ несомнѣнно, что натурфилософія образовала его не ради собственныхъ нуждъ, но ради мнимой услуги психологіи. Если же отклонить эту помощь, какъ мы видѣли выше у Лацаруса и Штейнтала, то непонятнымъ становится, какое вообще значеніе должно имѣть это понятіе ²⁾. Во всякомъ случаѣ въ ученіи о душѣ ясно сказывается еще вліяніе метафизическихъ точекъ зрѣнія. Лацарусъ и Штейнталь

¹⁾ Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, B. I, 28 и слѣд.

²⁾ Сравни мою Logik ², III, 243 ff.

фактически отrekliсь отъ основной предпосылки Гербарта, и лишь благодаря этому стало для нихъ возможнымъ прийти къ идеѣ психологii народовъ. Германъ Пауль возвращается къ точному толкованiю Гербарта, и такъ какъ, согласно этому пониманiю, возможна лишь индивидуальная психологiя, то онъ вполне послѣдовательно отрицаетъ право психологii народовъ на существованiе. Замѣчательно однако то, что Лацарусъ и Штейнталь, отрекаясь въ принципѣ отъ основной точки зрѣнiя Гербарта, придерживаются тѣмъ не менѣе отдѣльныхъ его предпосылокъ: хотя они и говорятъ о процессахъ развитiя также и въ индивидуальной душѣ, тѣмъ не менѣе въ основѣ всѣхъ ихъ объясненiй лежитъ гербартианская идея механизма представленiй, въ сущности, исключающаго всякое развитiе. Если всѣ психическiе процессы отъ самыхъ низшихъ до самыхъ высшихъ основываются на однообразномъ повторенiи той же самой механики представленiй, то условiя всякаго развитiя послѣдовательнымъ образомъ разложатся на виѣшнiя случайныя взаимодействiя съ окружающей природой. Такъ и самъ Гербартъ, совершенно въ духѣ основной своей предпосылки, допускалъ, что различiе между человѣкомъ и животнымъ въ концѣ-концовъ основывается на различii физической организацii и на тѣхъ обратныхъ воздѣйствiяхъ, которыя она оказываетъ на душу. Нигдѣ съ болѣею ясностью не проглядываетъ безсознательный материализмъ, лежащii въ основѣ всей метафизики души. И въ этомъ пунктѣ Пауль остается вѣрнымъ гербартианской метафизикѣ. Психологiя, согласно Паулю, — „наука о законахъ“; поэтому понятiе развитiя чуждо ей. Находимые ею абстрактные законы предшествуютъ всякому духовному развитiю: развитiе всегда является позднѣйшимъ продуктомъ культуры, т.-е. взаимодействiя этихъ законовъ духовной жизни съ виѣшними материальными условiями и влiянiями. Но разсмотрѣнiе про-

дуктовъ этого взаимодействія — дѣло историческаго изслѣдованія.

Однако и Пауль не можетъ не признать, вмѣстѣ съ Лацарусомъ и Штейнталемъ, что законы душевной жизни, — въ установкѣ которыхъ и заключается задача психологій, какъ науки о законахъ, — должны заимствоваться не изъ понятія души, привнесеннаго со стороны, но изъ самаго внутренняго опыта. Но тогда истиннымъ объектомъ психологій будутъ, какъ это признали уже Лацарусъ со Штейнталемъ, въ сущности, данныя состоянія сознанія. Душа при этомъ будетъ уже не сущностью, находящеюся внѣ этихъ данныхъ душевныхъ переживаній, но самими этими переживаніями; другими словами: различіе мажду душою и духомъ, которое и безъ того уже перенесло понятіе души изъ психологій въ метафизику или даже въ натурфилософію, въ психологій совершенно лишено объекта. Если она и называется, согласно традиціонному словоупотребленію, объектъ своего изслѣдованія душою, то подъ этимъ словомъ подразумѣвается лишь совокупность всѣхъ внутреннихъ переживаній. Многія изъ этихъ переживаній, несомнѣнно, общи большому числу индивидуумовъ; мало того, для многихъ продуктовъ душевной жизни, напр. языка, мнѣческихъ представленій, эта общность является прямо-таки жизненнымъ условіемъ ихъ существованія. Почему бы, въ такомъ случаѣ, не разсматривать съ точки зрѣнія актуальнаго понятія о душѣ эти общія образованія представленій, чувствованія и стремленія, какъ содержаніе души народа, на томъ же основаніи, на которомъ мы разсматриваемъ наши собственные представленія и душевныя движенія, какъ содержаніе нашей индивидуальной души; и почему этой „душѣ народа“ мы должны приписывать меньшую реальность, чѣмъ нашей собственной душѣ?

Конечно, на это можно возразить, что душа народа

всегда состоитъ все же изъ единичныхъ душъ, причастныхъ ей; она — ничто внѣ послѣднихъ, и все, что она порождаетъ, приводитъ насъ съ необходимостью назадъ, къ свойствамъ и силамъ индивидуальной души. Но если, какъ это само собою разумѣется, предварительныя условія всего, что порождается извѣстнымъ составнымъ цѣлымъ, уже должны содержаться въ его членахъ, однако этимъ отнюдь не утверждается еще, что всѣ продукты, создаваемые составнымъ цѣлымъ, вполне объяснимы изъ предварительныхъ его условій. Скорѣе же можно ожидать, что совмѣстная жизнь многихъ одинаковыхъ по организациіи индивидуумовъ и вытекающее изъ этой жизни взаимодѣйствіе ихъ между собою должны, какъ вновь приходящее условіе, породить и новыя явленія съ своеобразными законами. Хотя эти законы никогда не могутъ противорѣчить законамъ индивидуальнаго сознанія, однако они отнюдь не содержатся, благодаря этому, въ послѣднихъ, совершенно такъ же, какъ и законы обмена веществъ, напримѣръ, въ организмахъ не содержатся въ общихъ законахъ сродства тѣлъ.

Въ психологической области къ этому присоединяется еще тотъ своеобразный моментъ, что реальность души народа для нашего наблюденія является столь же изначальной, какъ и реальность индивидуальныхъ душъ, почему индивидуумъ не только принимаетъ участіе въ функціяхъ общества, но въ еще бѣльшей, можетъ быть, степени зависитъ отъ развитія той среды, къ которой онъ принадлежитъ. Такъ, напримѣръ, логическія сочетанія представленій относятся уже къ области индивидуально-психологическаго изслѣдованія. Но ясно вмѣстѣ съ тѣмъ, что языкъ и связанное съ эволюціей его развитіе мышленія оказываютъ столь сильное вліяніе на логическія сочетанія представленій индивидуума, что всѣ попытки отвлечься отъ этого вліянія при изслѣдованіи индивидуаль-

путемъ абстракціи этихъ законовъ отъ фактовъ самого духовнаго развитія. Никогда не должны мы забывать, что „законы“, устанавливаемые относительно какой-либо области фактовъ, сохраняютъ свое значеніе лишь, пока они дѣйствительно приводятъ эти факты въ объясняющую связь. Законы, не удовлетворяющіе этому требованію, не помогаютъ познанію, но тормозятъ его. Но есть ли болѣе значительный фактъ какъ въ индивидуальной, такъ и въ общей душевной жизни, чѣмъ именно фактъ развитія?

И въ этомъ случаѣ, какъ это вообще часто бываетъ, правильному пониманію предмета, по моему мнѣнію, помѣшало примѣненіе неидущихъ къ дѣлу аналогій. Рассматривая механику и абстрактную физику, какъ образецъ, которому должна подражать всякая объяснительная наука, забываютъ о различіи условій обѣихъ областей знанія. Если психологию и можно вообще сравнивать въ методологическомъ отношеніи съ какою-либо естественнонаучною дисциплиною, то прежде всего, конечно, съ физиологіей (поскольку же рѣчь идетъ о психологии человѣка — съ физиологіей человѣка), а не съ механикой и абстрактной физикой, возникшими изъ изслѣдованія наиболѣе общихъ и совершенно неизмѣнныхъ свойствъ матеріальнаго міра. Вѣдь, ни одинъ физиологъ не согласится съ тѣмъ, что вопросъ о развитіи жизни и жизненныхъ функцій не подлежитъ суду физиологии, и что физиология не должна, въ концѣ-концовъ, открыть „законы“, объясняющіе намъ это развитіе. Если это положеніе бесспорно въ физиологии, то тѣмъ болѣе, по моему мнѣнію, оно имѣетъ значенія и для психологии. При изслѣдованіи физиологическихъ процессовъ, во многихъ случаяхъ, когда дѣло идетъ лишь о пониманіи механическихъ или химическихъ процессовъ въ организмѣ, все же можно отвлечься отъ вопроса о генезисѣ. Въ психологической же области все какъ разъ втянуто въ потокъ

того никогда не успокаивающагося духовнаго становленія, которое хотя и можетъ принять инныя формы въ области историческихъ явленій, однако и здѣсь въ основахъ своихъ остается тождественныхъ съ индивидуальной духовной эволюціей, ибо всякое историческое развитіе беретъ свой источникъ въ основныхъ фактахъ духовной эволюціи, проявляющихся и въ индивидуальной жизни. Если, слѣдовательно, когда-либо удастся въ этой области подвести факты подъ законы, послѣдніе никогда не будутъ въ состояніи удовлетворить насъ, если сами они не будутъ по бѣльшей части носить характеръ законовъ развитія.

Психологія поступаетъ при этомъ не иначе, чѣмъ всякая другая наука о духѣ. И языковѣдѣніе, несмотря на то, что объектъ ея непрестанно измѣняется въ потокѣ историческаго развитія, отнюдь не отказывается отъ формулировки эмпирическихъ законовъ. Для сущности дѣла неважно при этомъ, распространяются ли подобныя обобщенія на болѣе узкую или болѣе широкую область. Важно то, что эмпирическіе законы, находимые естествознаніемъ, въ послѣдней инстанціи, — какъ всѣ въ совокупности, такъ и отдѣльно взятые, — являются законами развитія. Законы перехода звуковъ, на примѣръ, устанавливаются, какъ звуковой составъ одного языка или группы языковъ измѣняется съ теченіемъ времени. Законы образованія формъ устанавливаются, какъ сложились формы рѣчи и какія видоизмѣненія онѣ претерпѣли. Если психологія обозначаетъ извѣстную закономерность въ душевныхъ явленіяхъ, какъ „законы“, не дающіе непосредственнаго познанія даннаго момента въ теченіи душевныхъ процессовъ, то законы эти, въ сущности, представляютъ собою лишь кажущіяся исключенія. Дѣло обстоитъ въ этомъ случаѣ такъ же, какъ и при установкѣ законовъ грамматики, когда отвлекаются отъ измѣненій звуковъ рѣчи и формъ, чтобы

представить организмъ даннаго языка въ опредѣленномъ, принимаемомъ за неизмѣнное, состояніи, или такъ же, какъ при установкѣ тѣхъ законовъ физиологіи, въ основу которыхъ кладутся исключительно въ развитомъ человѣческомъ организмѣ данныя условія жизни. Такъ, законы ассоціацій и апперцепціи для опредѣленной ступени развитія сознанія приобрѣтаютъ въ извѣстной мѣрѣ общезначимость. Но самая эта ступень представляетъ собою звено въ длинной цѣпи процессовъ развитія, и психологическое пониманіе законовъ, имѣющихъ для нея значеніе, всегда предполагаетъ знакомство съ низшими формами душевныхъ явленій, изъ которыхъ развились ихъ болѣе высокія формы.

Душевная жизнь въ сознаніи человѣка иная, чѣмъ въ сознаніи высшихъ животныхъ, отчасти даже психика культурнаго человѣка отличается отъ психики дикаря. И совершенно тщетны были бы надежды на то, что когда-нибудь намъ удастся вполне подвести душевныя явленія высшей ступени развитія подъ тѣ же „законы“ которымъ подчинена психика на низшей ступени эволюціи. Тѣмъ не менѣе между обѣими ступенями развитія существуетъ тѣсная связь, которая и помимо всякихъ допущеній генеалогическаго характера ставить предъ нами задачу разсмотрѣнія законовъ высшей ступени развитія душевной жизни въ извѣстномъ смыслѣ, какъ продукта эволюціи низшей ступени. Всѣ духовныя явленія втянуты въ тотъ потокъ исторической эволюціи, въ которомъ прошлое хотя и содержитъ въ себѣ задатки развитія законовъ, пригодныхъ для будущаго, однако эти законы никогда не могутъ быть исчерпывающимъ образомъ предопредѣлены прошлымъ. Поэтому въ каждый данный моментъ можно въ крайнемъ случаѣ предсказать направленіе будущаго развитія, но никогда не самое развитіе. Главнѣйшая причина этого лежитъ въ томъ, что уже при развитіи общихъ функций

сознанія, наряду съ благопріятными для этого развитія условіями, содержащимися въ самыхъ фактахъ психической жизни, важную роль играетъ всегда вліяніе внѣшнихъ условій окружающей среды. Эта зависимость развитія психики отъ окружающей природы дѣлаетъ непріемлемой фикціей допущеніе психологическихъ законовъ, предшествующихъ всякому отношенію къ физической организаціи и обращающихъ послѣднюю развѣ лишь въ средство для достиженія своихъ цѣлей. Психологія всюду имѣетъ дѣло съ процессами развитія, которые, подобно всѣмъ духовнымъ процессамъ, связаны съ многочисленными внѣшними отношеніями и съ отношеніемъ къ своему собственному тѣлу. Поэтому въ психологіи такъ же невозможно установить законы душевной жизни въ ихъ абстракціи отъ всѣхъ этихъ отношеній, какъ и во всякой другой области историческаго развитія. Только въ томъ случаѣ, если мы допустимъ понятіе „закона“ не въ принятомъ во всѣхъ эмпирическихъ наукахъ смыслѣ абстрактнаго обобщенія извѣстныхъ закономерныхъ явленій въ опытѣ, но придадимъ ему значеніе выведенной изъ метафизическихъ предпосылокъ нормы, которой дѣйствительность по какимъ-либо основаніямъ должна подчиняться a priori, — лишь въ этомъ случаѣ „законы“ могутъ принять видъ такихъ внѣ всякихъ условій времени и внѣшнихъ условій стоящихъ нормъ. Но такіе не выведенные непосредственно изъ предмета психологіи, а привнесенные въ нее изъ чуждой области законы до сихъ поръ всегда оказывались непригодными для объясненія душевныхъ явленій, хотя не было, какъ это само собою разумѣется, недостатка въ попыткахъ искусственнымъ образомъ связать ихъ съ фактами. Но если бы даже подобная попытка и удалась, все же эти мнимые законы оставили бы незатронутою какъ разъ главную проблему психологіи — вопросъ о развитіи психики.

3. Главныя области психологіи народовъ.

Повидимому, конечнымъ результатомъ нашихъ разсужденій будетъ все-таки полная неувѣренность наша въ отвѣтъ на вопросъ, что собственно нужно считать истинною задачею психологіи народовъ. Съ одной стороны, нельзя не признать, что программа, предложенная Лацарусомъ и Штейнталемъ, неприемлема. Допущенное ими полное разграниченіе описанія и объясненія не оправдывается ни въ одной наукѣ, и требуемая ими новая дисциплина, куда ни обратится, всюду находитъ всѣ мѣста занятыми. Съ другой стороны, нельзя однако согласиться съ возраженіями противъ права психологіи народовъ на существованіе, почерпнутыми изъ понятія индивидуальной психологіи и ея задачъ. Индивидуумъ не менѣе, чѣмъ какая-либо группа или общество, зависитъ отъ внѣшнихъ вліяній и отъ процесса историческаго развитія; поэтому одной изъ главныхъ задачъ психологіи навсегда останется изслѣдованіе взаимодействія индивидуума съ средою и выясненіе процесса развитія. Если мы оставимъ въ сторонѣ непригодное для эмпирическаго изслѣдованія метафизическое понятіе о душѣ и связанную съ нимъ фикцію о „законахъ“, и будемъ понимать подъ „душою“ лишь совокупное содержаніе душевныхъ переживаній, а подъ психическими законами—замѣчаемую въ этихъ переживаніяхъ закономерность, то „душа народа“ будетъ столь же приемлемымъ и даже необходимымъ объектомъ психологическаго изслѣдованія, какъ и индивидуальная душа. А такъ какъ закономерность замѣтна и въ тѣхъ душевныхъ процессахъ, которые связаны съ взаимодействіемъ и взаимоотношеніемъ индивидуумовъ, то психологія народовъ съ неменьшимъ, чѣмъ индивидуальная психологія, правомъ можетъ притязать на званіе „науки о законахъ“.

При такихъ условіяхъ можно допустить, что предло-

женная Лацарусомъ и Штейнталемъ программа психологiи народовъ неприемлема не потому, что вообще не существуетъ такой науки съ самостоятельной программой, но въ силу слишкомъ широкаго объема программы и несовершеннаго отграниченiя задачи этой новой дисциплины.

Въ самомъ дѣлѣ, въ послѣднемъ отношенiи справедливыя возраженiя вызываетъ уже формулировка задачи специальной или конкретной части психологiи народовъ. Она должна изслѣдовать „дѣйствительно существующий національный духъ того или другого народа (Volksgeist) и специальные формы развитiя cadaго изъ нихъ“, слѣдовательно, дать психологическое описанiе и характеристику отдѣльныхъ народовъ. Но такое предпрiятiе является истинною задачею этнологiи, которая съ полнымъ правомъ стремится къ одновременному изображенiю физическихъ и психическихъ свойствъ того или другого народа въ ихъ взаимномъ отношенiи и въ ихъ зависимости отъ природы и исторiи. Конечно, временное выдѣленiе психологической части этого изслѣдованiя можетъ быть полезнымъ въ интересахъ раздѣленiя труда. Но никогда нельзя допустить въ данномъ случаѣ принципальнаго раздѣленiя, и даже тѣ изслѣдователи, которые работали преимущественно въ области психологической этнологiи, положительно высказались противъ такого раздѣленiя ¹⁾. Правда, этнологiя прежде всего можетъ доставить материалъ для общей характеристики психическихъ свойствъ человека, почему она во всякомъ случаѣ является важною вспомогательной дисциплиною для психологiи народовъ,—однако соответствующую ей общую дисциплиною будетъ не психологiя народовъ, а антропология. Но

¹⁾ Въ особенности укажемъ здѣсь Теодора Вайтна въ его „*Anthropologie der Naturvölker*“. Работы Эдуарда Бернета Тэйлора, Дж. Г. Фрезера и др., какъ болѣе сравнительнаго характера, относятся скорѣе къ психологiи народовъ въ собственномъ смыслѣ слова.

и антропология занимаетъ среднее мѣсто между физиологическимъ и психологическимъ изслѣдованіемъ чело-вѣка, такъ какъ она, въ качествѣ естественной исторіи чело-вѣка, рассматриваетъ его одновременно въ его физиче-скихъ и духовныхъ качествахъ.

Если мы выдѣлимъ эти этнологическія и антропологи-ческія проблемы, то все же въ томъ, что, по Лацарусу и Штейнталу, составляетъ содержаніе общей части психологіи народовъ, останутся еще такія области, которыя, какъ мнѣ кажется, должны быть исключены, по крайней мѣрѣ, изъ основныхъ, общихъ ея изслѣдованій. Прежде всего сюда относится всеобщая исторія. Психология является для нея важнымъ вспомогательнымъ средствомъ, такъ какъ психологическая интерпретація необходима для всякаго болѣе глубокаго проникновенія въ связь истори-ческихъ событій. Напротивъ, исторія, взятая сама по себѣ, ни въ коемъ случаѣ не можетъ быть,—въ силу сложной природы историческихъ процессовъ,—причислена къ основнымъ областямъ психологіи народовъ. Историче-скія судьбы отдѣльнаго народа имѣютъ столь своеобраз-ный характеръ, что допускаютъ лишь аналогіи между различными эпохами, а не наведеніе общезначимыхъ психологическихъ законовъ развитія. При изслѣдова-ніи въ области всеобщей исторіи духовные мотивы со-четаются, напротивъ, съ массою естественнoисторическихъ и соціологическихъ условій, далеко выходящихъ за сферу задачъ психологическаго анализа, такъ какъ всѣ эти эле-менты, взятые въ цѣломъ, стремятся перейти уже въ фи-лософское изслѣдованіе. Поэтому всегда и во всѣхъ попыткахъ формулировать общіе законы историческаго развитія послѣдніе, независимо отъ степени удачности ихъ формулировки, въ силу внутренней необходимости носятъ характеръ философскихъ принциповъ. Въ тѣхъ слу-чаяхъ, когда въ установкѣ этихъ законовъ принимаетъ

участіе и психологія народовъ,—что неизбежно, если мы не хотимъ, чтобы философія исторія пошла по ложному пути умозрительныхъ конструкцій,—обсужденію будутъ подлежать непременно частныя проблемы. Такъ, проблемы выясненія законовъ эволюціи общества, обычаевъ и права, искусства, религіи и т. д. прежде всего относятся къ психологіи народовъ и затѣмъ уже въ болѣе общей связи—къ философіи исторіи. Но предметомъ разсмотрѣнія со стороны психологіи народовъ эти отдѣльные процессы развитія становятся лишь, поскольку въ нихъ,—въ силу общихъ всѣмъ народамъ свойствъ человѣческой природы,—проявляются совпадающія по существу черты. Это приложимо прежде всего къ начальному періоду общественной жизни, тогда какъ на позднѣйшихъ ступеняхъ развитія, вмѣстѣ съ ростомъ внѣшнихъ и внутреннихъ частныхъ вліяній, разнообразіе процессовъ эволюціи все болѣе и болѣе отгѣсняетъ общезначимые психическіе мотивы и заставляетъ ихъ растворяться въ совокупности историческихъ условій; поэтому всеобщая исторія и психологія народовъ соприкасается лишь въ томъ смыслѣ, что обѣ эти дисциплины должны соединиться другъ съ другомъ, чтобы достигнуть философскаго изслѣдованія историческаго человѣчества.

Напротивъ, существенно уклоняется, въ общемъ, отъ эволюціи въ исторіи развитіе искусства и науки.

Искусство въ своихъ начаткахъ не представляетъ собою самостоятельной области общественной жизни: оно настолько тѣсно еще сливается въ первоначальномъ періодѣ развитія съ мѣтами и обычаями, что отграничить его отъ нихъ возможно лишь по общимъ формамъ, а не по основнымъ мотивамъ его возникновенія и первоначальной эволюціи. Если наряду съ внѣшними природными условіями и существуютъ техническіе и рано уже самостоятельные эстетическіе мотивы, опредѣляющіе художественное творчество,

то сами они отчасти изъ потребности въ миѳологіи, которая должна объективироваться въ мимическихъ и пластическихъ представленіяхъ или въ пѣснѣ и повѣствованіи, чтобы достигнуть самобытнаго развитія. И наука первоначально совершенно сливается съ миѳологическимъ мышленіемъ, и оно долго еще воздѣйствуетъ на нее. Еще болѣе продолжительное время остается, наконецъ, связанною съ миѳами третья область общественной жизни—религія, почему проблема развитія ея изъ миѳологіи является вообще одною изъ важнѣйшихъ проблемъ психологіи народовъ, совпадающею въ то же время вполне съ проблемою развитія самой миѳологіи. Всѣмъ этимъ тремъ областямъ обще то, что съ момента ихъ выдѣленія изъ миѳовъ и обычаевъ и начала самостоятельнаго существованія, отдѣльная личность рѣшительнѣе начинаетъ воздѣйствовать на общее развитіе, и въ то же время все болѣе рѣзко начинаютъ проявляться отличительные, характерные признаки отдѣльныхъ цикловъ эволюціи. Вмѣстѣ съ тѣмъ и изслѣдованія, относящіяся спеціально къ психологіи народовъ, выдѣляются изъ общаго историческаго изслѣдованія. Но такъ какъ и въ психологіи народовъ нѣтъ недостатка въ общихъ мотивахъ, которые по болѣшей части можно разсматривать, какъ прямое продолженіе дѣйствующихъ въ начальномъ періодѣ духовнаго развитія человѣчества силъ, то предъ этою новою дисциплиною вырастаетъ новая задача—указать пути, по которымъ можно перейти къ этимъ историческимъ дифференціаціямъ общаго духовнаго развитія. Здѣсь психологія народовъ опять-таки соприкасается поэтому, съ одной стороны, съ эстетикой и философійей религіи, съ другою—съ философійей исторіи.

Согласно съ этимъ остаются, въ концѣ-концовъ, три большія области, требующія, повидимому, спеціального психологическаго изслѣдованія,—три области, которыя—

въ виду того, что ихъ содержаніе превышаетъ объемъ индивидуальнаго сознанія—въ то же время обнимаютъ три основныя проблемы психологій народовъ: языкъ, мѣны и обычаи.

Конечно, и эти три области прежде всего являются объектами чисто историческаго изслѣдованія, и психологическое объясненіе въ этомъ изслѣдованіи, какъ и во всякой исторіи, принимается во вниманіе лишь, какъ вспомогательное средство интерпретаціи. Но отъ исторіи въ собственномъ смыслѣ слова эти три области отличаются обще значимымъ характеромъ опредѣленныхъ духовныхъ процессовъ развитія, проявляющихся въ нихъ. Однако отнюдь не во всѣхъ фактахъ проявляется этотъ характеръ: каждый языкъ, каждый національный мнѣологическій циклъ и эволюція обычаевъ находятся въ зависимости отъ своеобразныхъ, несводимыхъ ни къ какимъ обще значимымъ правиламъ, условій. Но наряду съ проявленіемъ этого своеобразнаго характера, присущаго имъ, какъ и всякому историческому процессу, они подчиняются, въ отличіе отъ продуктовъ историческаго развитія въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, общимъ духовнымъ законамъ развитія.

Причина этого явленія лежитъ въ томъ, что эволюція этихъ общихъ всему человѣчеству созданій его творческаго духа основывается на общности духовныхъ силъ, проявленія которыхъ также поэтому согласуются въ извѣстныхъ общихъ чертахъ. Въ исторіи аналогичное отношеніе наблюдается лишь въ извѣстныхъ индивидуальныхъ мотивахъ поведенія, которые равнымъ образомъ всюду повторяются въ силу общей всему человѣчеству организаціи нашей. Однако въ этомъ случаѣ индивидуальныя мотивы, въ силу многократнаго перекрещиванія интересовъ, никогда не могутъ обезпечить обусловленнымъ ими поступкамъ универсальнаго значенія для общаго хода

историческаго развитія: и въ тѣхъ результатахъ, которые получаютъ изъ нихъ въ области психологіи народовъ, мотивы эти сохраняютъ свой индивидуальный характеръ. Такимъ образомъ, индивидуальная психологія по отношенію къ внѣшней исторіи народовъ всегда играетъ роль вспомогательнаго средства, и въ исторіи нигдѣ не находится объектовъ самостоятельнаго психологическаго изслѣдованія.

Напротивъ, между психологіей и тремя вышеуказанными областями изслѣдованія (языкъ, миѳы, обычаи) взаимоотношеніе этого рода осуществляется въ полномъ объемѣ. И въ этомъ случаѣ психологія естественнымъ образомъ служитъ для разъясненія отдѣльныхъ явленій; съ другой стороны языкъ, миѳы, обычаи сами представляютъ собою духовные продукты развитія, въ порожденіи которыхъ проявляются своеобразные психологическіе законы. Хотя въ свойствахъ индивидуальнаго сознанія уже содержатся послѣдніе мотивы къ возникновенію этихъ законовъ, однако нельзя сказать, чтобы самые законы эти были уже предопредѣлены въ мотивахъ. Поэтому всѣ возникающіе изъ общности духовной жизни процессы эволюціи становятся проблемами самостоятельнаго психологическаго изслѣдованія; и для него вполне цѣлесообразно удержать названіе психологіи народовъ по той причинѣ, что нація является важнѣйшимъ изъ тѣхъ концентрическихъ круговъ, въ которыхъ можетъ развиваться совмѣстная духовная жизнь. Психологія народовъ, съ своей стороны, является частью общей психологіи, и результаты ея часто приводятъ къ цѣннымъ выводамъ и въ индивидуальной психологіи, такъ какъ языкъ, миѳы и обычаи, эти продукты духа народовъ, въ то же время даютъ матеріаль для заключеній также и о душевной жизни индивидуумовъ. Такъ, напр., строй языка, который, самъ по себѣ взятый, является продуктомъ духа народа, проливаетъ свѣтъ на

психологическую закономерность индивидуального мышления. Эволюція мифологическихъ представленийъ даетъ образецъ для анализа созданийъ индивидуальной фантазіи, и исторія обычаевъ освѣщаетъ развитіе индивидуальныхъ мотивовъ воли. Какъ индивидуальная психологія, съ одной стороны, служитъ для освѣщенія проблемъ психологій народовъ, такъ, въ свою очередь, и факты, почерпнутые изъ психологій народовъ, пріобрѣтаютъ значеніе цѣннаго объективнаго матеріала для объясненія состояній индивидуальнаго сознанія.

Итакъ, психологія народовъ—самостоятельная наука наряду съ индивидуальной психологіей, и хотя она и пользуется услугами послѣдней, однако и сама оказываетъ индивидуальной психологіи значительную помощь. Противъ такой постановки психологій народовъ можно было бы возразить, что языкъ, мифы и обычаи въ такомъ случаѣ одновременно служили бы объектами различныхъ наукъ: исторіи языка, мифовъ и нравовъ съ одной стороны, психологій народовъ—съ другой. Однако такое возраженіе не выдерживаетъ критики. Такая двойственность изслѣдованія обычна и въ другихъ областяхъ знанія. Въ геологій и палеонтологій, анатоміи и фізіологій, філологій и исторіи, исторіи искусства и эстетикѣ, въ системѣ знанія и его методологій,—во всѣхъ этихъ областяхъ объекты координированныхъ другъ съ другомъ формъ научной обработки или совершенно или отчасти общи, и различіе между дисциплинами сводится лишь къ той или иной точкѣ зрѣнія, съ которой обсуждаются проблемы. Даже жизнь индивидуума можетъ въ подобномъ же смыслѣ быть предметомъ двойкаго способа разсмотрѣнія: ее можно разсматривать въ ея индивидуальной, неповторяемой природѣ и въ ея своеобразномъ, лишь ей свойственномъ ходѣ развитія, и тогда она будетъ служить предметомъ біографіи, этой наиболее узкой и ограниченной формы исторіи, весьма важной

тѣмъ не менѣе, если изображаемая въ ней жизнь чело-
вѣка значительна по своему содержанію. Но можно изслѣ-
довать индивидуальныя переживанія также съ точки зрѣ-
нія общаго ихъ значенія, или проявляющихся въ нихъ
общихъ законовъ душевной жизни;—это будетъ уже точ-
кою зрѣнія индивидуальной психологіи, совершенно игно-
рирующей специфическую цѣнность этой индивидуальной
жизни, такъ какъ въ индивидуальныхъ переживаніяхъ она
видитъ лишь матеріаль, въ которомъ проявляются общіе
законы духовнаго развитія.

Совершенно аналогичное отношеніе находимъ мы и между
исторіей народовъ и психологіей народовъ. И психологія
народовъ слѣдуетъ по стопамъ индивидуальной
психологіи, игнорирующей при изслѣдованіи индиви-
дуальной жизни всѣ лишеныя общаго значенія моменты
ея. Но въ отношеніи къ психологіи народовъ предвари-
тельное разграниченіе областей намѣчается уже въ самой
исторической обработкѣ, поскольку эволюція общихъ
основъ совмѣстной жизни, общаго языка, общаго круга
представленій и общезначимыхъ нормъ поведенія отгра-
ничивается отъ изображенія внѣшнихъ судебъ народовъ и
отъ выведенія ихъ изъ внутреннихъ причинъ, такъ какъ
это является уже задачею исторіи въ собственномъ смыслѣ
слова. Но и послѣ этого разграниченія историческое изо-
браженіе общихъ элементовъ жизни народовъ все еще
представляетъ собою существенно отличную отъ психоло-
гическаго изслѣдованія ихъ задачу: историческое изобра-
женіе разсматриваетъ эти общіе элементы въ ихъ исто-
рической обусловленности, слѣдовательно, въ связи со
всею внѣшнею и внутреннею исторіею народовъ; психоло-
гическое же изслѣдованіе разсматриваетъ ихъ преимуще-
ственно со стороны выражающихся въ нихъ общихъ за-
коновъ духовнаго развитія. Такъ, напримѣръ, для исто-
рическаго изслѣдованія сравненіе различныхъ цикловъ

миологическихъ представлений, стоящихъ внѣ всякой подлежащей историческому доказательству связи, имѣть развѣ лишь то значеніе, что, несмотря на невозможность доказательства прямой связи ихъ между собою, все же можно на основаніи сходства этихъ цикловъ заключать къ сходнымъ, породившимъ ихъ, историческимъ условіямъ. Наоборотъ, для изслѣдованія въ области психологіи народовъ частичное совпаденіе будетъ имѣть значеніе преимущественно въ тѣхъ случаяхъ, когда оно возникло при сходныхъ, но исторически независимо другъ отъ друга сложившихся условіяхъ. Поэтому обѣ области въ то же время дополняютъ другъ друга. Первоначально все общее дано наблюденію въ видѣ единичныхъ явленій: лишь путемъ сравненія многочисленныхъ сходныхъ по характеру процессовъ развитія можетъ быть общее выдѣлено изъ потока единичныхъ явленій. И, наоборотъ, подобно тому, какъ индивидуальная жизнь предполагаетъ общія свойства отдѣльнаго сознанія, такъ и отдѣльныя переживанія возникаютъ на основѣ общихъ свойствъ духа народа. Поэтому психологія народовъ многое почерпаетъ изъ исторіи, чтобы въ свою очередь предоставить себя въ распоряженіе послѣдней, какъ одну изъ важнѣйшихъ ея основъ.

Нѣтъ нужды въ дальнѣйшихъ примѣрахъ, чтобы уяснить себѣ, насколько различны историческое и психологическое изслѣдованіе, несмотря на то, что предметъ ихъ общъ. Для исторіи языка развитіе и постепенное измѣненіе звуковъ, грамматическихъ формъ, дифференціация частей рѣчи, измѣненіе значенія словъ и выражающіяся въ нихъ дифференціация и измѣненіе понятій являются составными частями извѣстнаго замкнутаго историческаго цикла, который не утратилъ бы своего значенія и въ томъ случаѣ, если бы наблюдался въ такой формѣ всего одинъ разъ. Психологія языка усматриваетъ во всѣхъ этихъ процес-

сахъ формы проявленія общей духовной жизни, представляющія для нея интересъ лишь, поскольку онѣ могутъ быть сведены на имѣющіе общее значеніе психологическіе законы. Тотъ фактъ, что слово „König“, король, происходитъ отъ готскаго слова „Kuni“, племя, а затѣмъ, принявъ окончаніе мужского рода, стало означать „человѣкъ племени“ — представляетъ для историка интересъ лишь, поскольку онъ указываетъ на тѣ первобытныя времена, въ которыя власть принадлежала знатымъ по рожденію людямъ. Для психолога же на первый планъ выдвигается вопросъ, на какомъ проявляющемся и въ другихъ подобныхъ примѣрахъ ходъ представленій основывается такой переходъ понятій, такъ что каждый отдѣльный случай психологъ пытается представить, какъ образецъ общаго закона измѣненія представленій въ духѣ народа. Различныя обряды германскихъ и славянскихъ народовъ, указывающіе на широко распространенный нѣкогда культъ духовъ деревьевъ, лѣсныхъ, полевыхъ духовъ, интересуютъ историка, какъ пережитки древнихъ религіозныхъ воззрѣній и раннихъ стадій культурнаго развитія; подобные же культы у древнихъ и многихъ восточныхъ народовъ интересуютъ, какъ цѣнные слѣды доисторическихъ сношеній этихъ народовъ между собою. Психолога, напротивъ, занимаетъ совершенно другой вопросъ о томъ, какія общія условія генесиса лежатъ въ основѣ этихъ своеобразныхъ культовъ и связанныхъ съ ними представленій, какимъ психологическимъ причинамъ обязаны они своимъ продолжительнымъ существованіемъ при самыхъ различныхъ культурныхъ условіяхъ, и чѣмъ психологически обоснованы идущія рука объ руку съ развитіемъ культуры измѣненія связанныхъ съ культомъ представленій, всюду сходныя въ наиболѣе существенныхъ своихъ чертахъ. И здѣсь, слѣдовательно, психологическое изслѣдованіе, въ концѣ-концовъ, будетъ стремиться къ тому, чтобы

свести подобные процессы къ общезначимымъ законамъ развитія.

Итакъ, пытаясь опредѣлить и отграничить тѣ области, въ которыхъ психологическое изслѣдованіе можетъ идти рука объ руку съ историческимъ, мы снова приходимъ къ языку, мифамъ и обычаямъ, такъ какъ въ этихъ областяхъ искомый характеръ общей закономерности сочетается съ выражающимся въ жизни какъ индивидуума, такъ и народовъ, характеромъ историческаго развитія. Языкъ содержитъ въ себѣ общую форму живущихъ въ духѣ народа представленій и законы ихъ связи. Мифы таятъ въ себѣ первоначальное содержаніе этихъ представленій въ ихъ обусловленности чувствованіями и влеченіями. Наконецъ, обычаи представляютъ собою возникшія изъ этихъ представленій и влеченій общія направленія воли. Мы понимаемъ поэтому здѣсь термины мифъ и обычаи въ широкомъ смыслѣ, такъ что терминъ „мифологія“ охватываетъ все первобытное міросозерцаніе, какъ оно подъ вліяніемъ общихъ задатковъ человѣческой природы возникло при самомъ зарожденіи научнаго мышленія; понятіе же „обычаевъ“ обнимаетъ собою одновременно и все тѣ зачатки правового порядка, которые предшествуютъ планомѣрному развитію системы права, какъ историческому процессу.

Такимъ образомъ, въ языкѣ, мифахъ и обычаяхъ повторяются, какъ бы на высшей ступени развитія, тѣ же элементы, изъ которыхъ состоятъ данныя, наличныя состоянія индивидуальнаго сознанія. Однако духовное взаимодействие индивидуумовъ, изъ общихъ представленій и влеченій которыхъ складывается духъ народа, привноситъ новыя условія. Именно эти новыя условія и заставляютъ народный духъ проявиться въ двухъ различныхъ направленіяхъ, относящихся другъ къ другу приблизительно,

какъ форма и матерія—въ языкѣ и въ мѣтахъ. Языкъ даетъ духовному содержанію жизни ту внѣшнюю форму, которая впервые даетъ ему возможность стать общимъ достояніемъ. Наконецъ, въ обычаяхъ это общее содержаніе выливается въ форму сходныхъ мотивовъ воли. Но подобно тому какъ при анализѣ индивидуальнаго сознанія представленія, чувствованія и воля должны разсматриваться не какъ изолированныя силы или способности, но какъ неотдѣлимая другъ отъ друга составныя части одного и того же потока душевныхъ переживаній,—точно такъ же и языкъ, мѣты и обычаи представляютъ собою общія духовныя явленія, настолько тѣсно сросшіяся другъ съ другомъ, что одно изъ нихъ немыслимо безъ другого. Языкъ не только служитъ вспомогательнымъ средствомъ для объединенія духовныхъ силъ индивидуумовъ, но принимаетъ сверхъ того живѣйшее участіе въ находящемъ себѣ въ рѣчи выраженіе содержанія; языкъ самъ сплошь проникнутъ тѣмъ мѣтологическимъ мышленіемъ, которое первоначально бываетъ его содержаніемъ. Равнымъ образомъ и мѣты и обычаи всюду тѣсно связаны другъ съ другомъ. Они относятся другъ къ другу такъ же, какъ мотивъ и поступокъ: обычаи выражаютъ въ поступкахъ тѣ же жизненныя воззрѣнія, которыя таятся въ мѣтахъ и дѣлаются общимъ достояніемъ благодаря языку. И эти дѣйствія въ свою очередь дѣлаютъ болѣе прочными и развиваютъ дальше представленія, изъ которыхъ они проистекаютъ. Изслѣдованіе такого взаимодѣйствія является поэтому, на ряду съ изслѣдованіемъ отдѣльныхъ функцій души народа, важною задачею психологии народовъ.

Конечно, при этомъ не слѣдуетъ совершенно упускать изъ виду основное отличіе исторіи языка, мѣтовъ и обычаевъ отъ другихъ процессовъ историческаго развитія. По отношенію къ языку отличіе это думали найти въ томъ, что развитіе его представляетъ собою будто бы не истори-

ческій, но естественно историческій процессъ. Однако выраженіе это не совсѣмъ удачно; во всякомъ случаѣ въ основу его положено признаніе того, что языкъ, миѳы и обычаи въ главныхъ моментахъ своего развитія не зависятъ отъ сознательнаго вліянія индивидуальныхъ волевыхъ актовъ и представляютъ собою непосредственный продуктъ творчества духа народа; индивидуальная же воля можетъ внести въ эти порожденія общаго духа всегда лишь несущественныя измѣненія. Но эта особенность обусловлена, разумѣется, не столько дѣйствительною независимостью отъ индивидуумовъ, сколько тѣмъ, что вліяніе ихъ въ этомъ случаѣ безконечно болѣе раздроблено и поэтому проявляется не такъ замѣтно, какъ въ исторіи политической жизни и болѣе высокихъ формъ развитія духовной жизни. Но въ силу этой незамѣтности индивидуальныхъ вліяній каждое изъ нихъ можетъ быть продолжительнымъ лишь въ томъ случаѣ, если оно идетъ навстрѣчу стремленіямъ, уже дѣйствующимъ въ общемъ духѣ народа. Такимъ образомъ, эти восходящія къ самымъ зачаткамъ человѣческаго существованія процессы историческаго развитія дѣйствительно пріобрѣтаютъ извѣстное сродство съ процессами въ природѣ, поскольку они кажутся возникающими изъ широко распространенныхъ влеченій. Волевые импульсы слагаются въ нихъ въ цѣльныя силы, обнаруживающія извѣстное сходство со слѣпыми силами природы также въ томъ, что, вліянію ихъ невозможно противостоять. Вслѣдствіе того что эти первобытные продукты общей воли представляютъ собою производныя широко распространенныхъ духовныхъ силъ, становится понятнымъ и общезначимый характеръ, свойственный явленіямъ въ извѣстныхъ основныхъ ихъ формахъ; становится понятнымъ и то, что характеръ этотъ дѣлаетъ ихъ не только объектами историческаго изслѣдованія, но въ то же время придаетъ имъ значеніе общихъ продуктовъ человѣческаго общаго духа, требующихъ психологическаго изслѣдованія.

Если поэтому на первый взгляд и может показаться страннымъ, что именно языкъ, мнѣя и обычай признаются нами за основныя проблемы психологiи народовъ, то чувство это, по моему мнѣнію, исчезнетъ, если читатель взглянетъ то обстоятельство, что характеръ общезначимости основныхъ формъ явленій наблюдается преимущественно въ указанныхъ областяхъ, въ остальныхъ же—лишь поскольку онѣ сводятся къ указаннымъ тремъ. Предметомъ психологическаго изслѣдованія,—которое имѣетъ своимъ содержаніемъ народное сознаніе въ томъ же смыслѣ, въ какомъ индивидуальная психологiя имѣетъ содержаніемъ индивидуальное сознаніе,—можетъ быть поэтому, естественнымъ образомъ, лишь то, что для народнаго сознанія обладаетъ такимъ же общимъ значеніемъ, какое для индивидуальнаго сознанія имѣютъ изслѣдуемые въ индивидуальной психологiи факты. Въ дѣйствительности, слѣдовательно, языкъ, мнѣя и обычай представляютъ собою не какіе-либо фрагменты творчества народнаго духа, но самый этотъ духъ народа въ его относительно еще незатронутомъ индивидуальными вліяніями отдѣльныхъ процессовъ историческаго развитія видѣ.

4. Спорные вопросы психологiи народовъ.

Какъ уже было замѣчено выше, судьба новыхъ областей изслѣдованія и методовъ работы такова, что они должны постепенно завоевывать свое положеніе наряду съ прежде возникшими дисциплинами, у которыхъ уже никто и ни съ какой стороны не оспариваетъ ихъ права на существованіе. И хорошо, что дѣло обстоитъ такимъ образомъ: защита противъ чужихъ притязаній и примиреніе противорѣчащихъ интересовъ и въ наукѣ въ концѣ-концовъ служить лучшимъ средствомъ, чтобы обезпечить за собою уже пріобрѣтенное достояніе и обосновать свои новыя притязанія.

Психологія народовъ съ самаго начала должна была вести эту борьбу на два фронта. У нея не только оспаривали вообще ея право на существованіе, но, кромѣ того, каждый изъ главнѣйшихъ вопросовъ въ ея области, когда доходила до него очередь, она наслѣдовала уже, какъ спорный, такъ что объ этой дисциплинѣ можно, пожалуй, сказать, что она возникла изъ стремленія проложить новый, по возможности, богатый результатами, путь къ рѣшенію старыхъ проблемъ. Поэтому отрицательное отношеніе къ этой новой наукѣ отчасти находится въ тѣсной связи съ отрицаніемъ поднятыхъ ею проблемъ. Кто признаетъ вопросъ о первоначальныхъ мотивахъ возникновенія языка, мѣтовъ и обычаевъ неразрѣшимыми, такъ какъ совершенно не существуютъ историческихъ документовъ, восходящихъ по времени къ ихъ генесису,—тотъ, естественнымъ образомъ, склоненъ вообще отрицать психологию народовъ и все, что она считаетъ своимъ достояніемъ, относить въ область исторіи или, поскольку она недостаточна, въ область даже индивидуальной психологіи. Поэтому къ вышеизложенной попыткѣ доказать право психологіи народовъ на существованіе и установить и отграничить ея главные проблемы мы должны присоединить ниже нѣкоторыя критическія разъясненія, затрагивающія такія спорныя проблемы.

Такимъ образомъ, предъ нами возникаютъ три вопроса. Первый близко соприкасается съ древнею проблемою возникновенія языка. Представляютъ ли собою звукоподражанія и звуковыя метафоры общее явленіе, сопровождающее жизнь языка во всѣхъ его стадіяхъ и заложенное въ естественныхъ условіяхъ его развитія, или же это—явленіе позднѣйшаго происхожденія и второстепеннаго значенія? За этимъ спорнымъ вопросомъ кроется на дѣлѣ больше, чѣмъ можетъ показаться съ перваго взгляда, и именно болѣе общій вопросъ о происхожденіи не только языка,

но и продуктовъ универсальнаго духа вообще. „Φύσει“ или „θέσει“—вотъ, по существу, та альтернатива, вокругъ которой сосредоточена здѣсь борьба мнѣній, въ которой защитники чисто историческаго изслѣдованія, по большей части сами не вполне сознавая это, склоняются на сторону „θέσει“. Тенденція считать исторію единственнымъ судіею въ вопросахъ о происхожденіи, развитіи человѣка и его творествѣ порождаетъ при этомъ склонность принимать начало исторіи за начало вещей. Но такъ какъ въ ходѣ историческихъ событій съ самаго начала участвуютъ дѣйствующія личности, то эта тенденція всегда вновь сближаетъ ея сторонниковъ со старою, официально отвергнутою, но удержавшеюся въ максимахъ, которымъ въ этомъ случаѣ слѣдуютъ, и въ вытекающихъ отсюда слѣдствіяхъ теоріею изобрѣтенія. Это именно та точка зрѣнія, которую психологическое изслѣдованіе должно отвергнуть, какъ невозможную; допустивъ же ее, оно тѣмъ самымъ должно было бы отрицать и свое право на существованіе. Въ измѣненномъ видѣ та же альтернатива проявляется въ распространяющей также на всѣ области общественной жизни формѣ въ слѣдующемъ, второмъ вопросѣ. Исходитъ ли духовная культура въ ея первобытныхъ зачаткахъ, равно какъ и дальнѣйшая эволюція ея продуктовъ, изъ одинаго центра, въ концѣ-концовъ, можетъ быть, даже отъ одного индивидуума? Или же это лишь исключительный случай, которому, какъ обычное закономѣрное явленіе, противостоитъ возникновеніе культуры, обусловленное совмѣстною жизнью человѣчества?

Вторая изъ слѣдующихъ статей пытается освѣтить этотъ вопросъ съ помощью конкретныхъ, преимущественно опять-таки изъ анализа языка заимствованныхъ, примѣровъ. Третья статья дерзаетъ анализировать важнѣйшую область общественной жизни, религію. Должны ли мы для того, чтобы постичь сущность и происхожденіе религіи, обра-

тятся исключительно къ субъективнымъ переживаніямъ религіозно настроеннаго индивидуума? Или же, наоборотъ, пониманіе индивидуальной религіозной жизни возможно лишь на основаніи изслѣдованія общихъ религіозныхъ процессовъ развитія? Въ рѣшеніи этого вопроса протягиваютъ другъ другу руку и заключаютъ союзъ прагматическая философія Америки и Англій, лозунгомъ которой и въ наукѣ служить утилитарный принципъ возможно простаго удовлетворенія всѣхъ запросовъ и нуждъ, и родственное ей теченіе въ современной нѣмецкой теологій. Противоположную позицію занимаетъ психологія народовъ, пытающаяся, опираясь на этнологію и сравнительное изученіе религій, выяснитъ общія условія тѣхъ или иныхъ формъ вѣры и культа.

Такимъ образомъ, пунктомъ согласія другъ съ другомъ всѣхъ противоположныхъ психологій народовъ направле- ній будетъ служить индивидуалистическій принципъ. Такъ, изслѣдователь языка или мѣровъ индивидуалистическаго направленія отклоняетъ все хотя бы лишь отдаленно соприкасающіяся съ вопросомъ о генесисѣ продуктовъ духовнаго развитія проблемы; историкъ того же типа приписываетъ эти продукты духовной эволюціи одному индивидууму или, въ крайнемъ случаѣ, ограниченному числу индивидуумовъ; наконецъ, философъ, трактующій съ индивидуалистической точки зрѣнія о религій, разсматриваетъ ее, какъ сразу явившееся созданіе духа, лишь повторяющееся въ религіозно настроенныхъ индивидуумахъ. Психологія народовъ, возставая противъ этой односторонне индивидуалистической точки зрѣнія, сражается въ то же время за свое право на существованіе, принципиально отрицаемое каждой изъ указанныхъ индивидуалистическихъ дисциплинъ.

II.

Къ вопросу о происхожденіи языка.

Звукоподражанія и звуковыя метафоры.

Въ одномъ интересномъ докладѣ своемъ о происхожденіи языка Германъ Пауль, наряду съ нѣкоторыми другими пунктами, затрагивающими эту старую и вѣчно новую проблему разъясняетъ также вопросъ о томъ, насколько звукоподражанія съ одной стороны и такъ называемыя звуковыя метафоры съ другою могутъ пролить свѣтъ на происхожденіе языка ¹⁾. Попутно онъ упоминаетъ въ этомъ чисто фактическомъ въ остальныхъ частяхъ докладѣ о моихъ воззрѣніяхъ на затронутый вопросъ въ такой формѣ, что многіе изъ читателей могутъ принять меня, на основаніи словъ Пауля, за приверженца такихъ гипотезъ объ отношеніи между звукомъ и его значеніемъ, которыя въ настоящее время считаются устарѣвшими. Во избѣжаніе такихъ недоразумѣній я позволю себѣ высказать нѣкоторыя краткія замѣчанія по поводу разсужденій автора „Prinzipien der Sprachgeschichte“, которыя придется впрочемъ, нѣсколько распространить, для того чтобы въ правильномъ освѣщеніи представить соотношеніе пониманія Пауля и моего.

Вступительныя разсужденія доклада Германа Пауля под-

¹⁾ Beilage der Allgemeinen Zeitung, 1902, Nr. 13, 14.

черкиваютъ ту мысль, что вопросъ о томъ, какъ могъ и долженъ былъ возникнуть языкъ, представляетъ собою, въ сущности, проблему науки о принципахъ языка, а не философіи; расчленивъ эту проблему на отдѣльныя задачи, онъ не упоминаетъ и о той области, которая, какъ можно было бы предположить, не должна была исключаться на ряду съ философіей,—психологія. Но для того, кто ближе познакомится съ воззрѣніями автора „Prinzipien der Sprachgeschichte“ изъ этого высоко цѣнимаго и мною труда, не можетъ подлежать никакому сомнѣнію, что психологическая сторона проблемы о происхожденіи языка игнорируется въ этомъ случаѣ отнюдь не случайно. Происхожденіе языка представляетъ собою, по мнѣнію Пауля, проблему не психологіи, но принадлежитъ со всеѣми относящимися сюда вопросами къ области особой исторической науки о принципахъ. Въ психологіи же эта проблема затрагивается развѣ лишь косвенно, поскольку именно выразительныя движенія аффектовъ обусловлены именно психологически. Но и въ этомъ случаѣ исторія языка должна однако принять, какъ данное, фактъ существованія аффектовъ и выразительныхъ движеній, не вникая глубже въ вопросъ о ихъ возникновеніи и о ихъ отношеніяхъ къ языку.

Это отрицательное отношеніе къ психологическому изслѣдованію въ области какъ конкретныхъ, такъ и наиболѣе общихъ проблемъ, спеціально касающихся языка, въ особенности сказывается въ тѣхъ разсужденіяхъ, которыя Пауль посвящаетъ „звукоподражаніямъ“ и „звуковымъ метафорамъ“. Значеніе звукоподражанія нельзя, по его мнѣнію, отрицать въ такихъ сравнительно новыхъ образованіяхъ, какъ слова „plappern“ (болтать), „platzen“ (трескаться), „poltern“ (стучать) и т. д. въ нѣмецкомъ языкѣ или подобныя имъ слова въ другихъ языкахъ. Нельзя не принять во вниманіе такихъ подражаній на зрительныя представленія, при чемъ говорящій обращаетъ вниманіе

на зрительныя представленія, отъ которыхъ при другихъ обстоятельствахъ исходитъ какой-либо звукъ или шумъ. Сюда же относятся и общеизвѣстные подражательные звуки дѣтской рѣчи, напр., „wau-wau“, „hot-hot“, и т. д.

Я считаю эту теорію звукоподражанія, какъ она ни соотвѣтствуетъ ходячимъ представленіямъ, невыдерживающею критики, во-первыхъ, потому, что приведенные въ ея пользу, сами по себѣ вѣрные, факты не кажутся мнѣ доказательными, и, во-вторыхъ, потому, что положенныя въ основу ея предпосылки, на мой взглядъ, психологически немыслимы. Прежде всего, въ этомъ случаѣ не играетъ рѣшающей роли рѣчь ребенка. Какъ вѣрно замѣтилъ самъ Пауль, она является, въ сущности, языкомъ не дѣтей, а нянекъ и кормилицъ. И если послѣднія, какъ это не подлежитъ никакому сомнѣнію, объясняются съ ребенкомъ съ помощью произвольныхъ, намѣренныхъ звукоподражаній, то это отнюдь еще не можетъ служить доказательствомъ въ пользу того, что ребенокъ или первобытный человѣкъ точно такъ же прибѣгли бы къ звукоподражанію, если бы они должны были создать рѣчь. Кто наблюдалъ, какъ дѣти сначала часто совсѣмъ не понимаютъ этихъ условныхъ звуковыхъ образовъ дѣтскаго языка и затѣмъ усваиваютъ ихъ, подобно любимъ другимъ обозначеніямъ, лишь съ помощью привычки и упражненія, тотъ не можетъ придавать этому аргументу какого-либо особаго значенія, тѣмъ болѣе, что такія звукоподражательныя слова дѣтской рѣчи лишь въ очень рѣдкихъ случаяхъ переходятъ въ общій языкъ. Но и значительное число постоянно вновь образующихся звукоподражательныхъ словъ общаго языка при болѣе тщательномъ анализѣ ихъ, служатъ скорѣе аргументомъ противъ теоріи звукоподражанія, чѣмъ въ пользу ея. Если мы возьмемъ за образецъ любую группу такихъ ономатопоэтическихъ словъ, не ограниченную намѣренно съ самаго начала специфическими звуковыми обозначеніями-

ми, то окажется, что собственно звуковые образы составляют лишь часть тѣхъ словъ, въ которыхъ мы схватываемъ звукъ и значеніе, какъ соотвѣтствующіе другъ другу, и что въ остающихся за вычетомъ прямыхъ звуковыхъ образовъ словахъ не можетъ быть и рѣчи о воспоминаніи о звуковыхъ впечатлѣніяхъ, которыя, можетъ быть, ранѣе были связаны съ зрительными впечатлѣніями. Въ такомъ, напр., ряду, какъ „bammeln“ (висѣть, болтаться), „baumeln“ (висѣть, болтаться), „bummeln“ (висѣть, болтаться, шлѣться, шалопайничать), „bimmeln“ (звонить), пожалуй, только первое и послѣднее слова можно считать звукоподражательными; оба въ срединѣ стоящія слова не могутъ считаться звукоподражаніями ни въ прямомъ, ни въ косвенномъ, опосредствованномъ воспоминаніями о прежнихъ звуковыхъ представленіяхъ, смыслѣ. Отсюда и на основаніи другихъ психофизическихъ условій образованія звуковъ я заключаю, что такъ называемое звукоподражаніе представляетъ собою не генесисъ языка, но лишь побочный результатъ ассоціаціи между объективнымъ процессомъ и звуковымъ обозначеніемъ. Живое впечатлѣніе порождаетъ основанное на влеченіи или, если угодно, на рефлексѣ движеніе органовъ артикуляціи, звуковой жестъ, который адекватенъ объективному раздраженію въ той же мѣрѣ, въ какой указывающей или обозначающей предметъ жестъ глухонѣмого адекватенъ объекту, на который онъ хочетъ обратить вниманіе другого человѣка. Этотъ сопровождаемый издаваемымъ звукомъ жестъ можетъ, конечно, внѣшнимъ образомъ походить на звукоподражаніе и въ извѣстныхъ исключительныхъ случаяхъ, быть можетъ, даже переходить въ него. Но и въ этихъ случаяхъ мы имѣемъ дѣло отнюдь не съ намѣреннымъ субъективнымъ подражаніемъ объективному звуку, какъ это бываетъ, напримѣръ, въ изобрѣтенныхъ матерями и няньками звукоподражаніяхъ дѣтской рѣчи, но съ возни-

кающимъ вслѣдствіе выразительнаго движенія артикуляціонныхъ органовъ звуковымъ образованіемъ, сходство котораго со слуховымъ впечатлѣніемъ представляетъ собою непредназначенное побочное явленіе, сопровождающее артикуляціонное движеніе. Ясное подтвержденіе этому даетъ большинство тѣхъ звуковыхъ жестовъ, которые служатъ для обозначенія движеній рѣчи и другихъ выполняемыхъ органами артикуляціи движеній, равно какъ и самыхъ этихъ органовъ; и Пауль допускаетъ возможность подобнаго отношенія при такихъ движеніяхъ. Сюда относятся, слѣдовательно, названія ѣды, языка, зубовъ, рта, обозначеніе такихъ понятій, какъ „дуть“ и т. п. По большей части такія слова отнюдь не бываютъ звукоподражаніями; но они кажутся намъ естественными звуковыми жестами въ томъ же смыслѣ, въ какомъ, напримѣръ, высываніе языка у глухонѣмого ребенка или движенія рта, какъ при ѣдѣ, понимаются безъ дальнѣйшихъ разсужденій, какъ обозначенія языка и ѣды.

Отсюда намъ остается уже сдѣлать одинъ только шагъ до тѣхъ звуковыхъ образованій, которыя можно назвать „естественными звуковыми метафорами“. Это выраженіе должно обозначать, что въ этомъ случаѣ наблюдается переходъ представленія въ чувственный образъ, аналогичный съ тѣмъ, который свойственъ обозначаемой тѣмъ же названіемъ фигурѣ рѣчи. Присоединенное же къ этому названію прилагательное „естественная“ звуковая метафора должно въ то же время обратить вниманіе на то, что рѣчь идетъ при этомъ о произвольной, непосредственно изъ естественнаго эмоціональнаго тона возникающей ассоціаціи, которая поэтому проявляется, въ общемъ, несравненно болѣе примитивнымъ образомъ, чѣмъ при настоящей метафорѣ въ ораторскомъ стилѣ. Обычнымъ примѣромъ такой естественной звуковой ассоціаціи, побѣдоносно противостоявшимъ всѣмъ искусственнымъ этимоло-

логіямъ прежней индогерманской филологіи, служатъ коррелятивныя понятія—отець и мать или, по свойственному безчисленнымъ языкамъ и нашей дѣтской рѣчи произношенію, папа и мама, наряду съ нѣкоторыми подобными звуковыми вариантами, напр., тата и нана и т. д. На основаніи различныхъ словарей я установилъ статистически, насколько часто встрѣчаются такія звуковыя сочетанія съ ихъ специфическимъ распредѣленіемъ гласныхъ въ сравненіи съ другими. Оказалось, что около восьмидесяти процентовъ словъ въ разсмотрѣнныхъ языкахъ принадлежатъ къ типу „папа и мама“ или аналогичнымъ звуковымъ варіаціямъ и лишь двадцать, приблизительно, процентовъ уклоняются отъ этого типа. Болѣе обширныя данныя могутъ привести къ нѣсколько иному результату; трудно допустить однако, чтобы они существенно измѣнили характеръ его. Такое процентное отношеніе тѣмъ менѣе является результатомъ простой случайности, что оно подтверждается и при анализѣ языка совершенно разноплеменныхъ народовъ, т.-е. при условіяхъ, исключающихъ происхожденіе такихъ паръ словъ изъ общаго праязыка. Само собою разумѣется, впрочемъ, что и здѣсь не само дитя дѣлаетъ такой выборъ, при которомъ болѣе сильный родъ характеризуется и болѣе сильнымъ, а болѣе слабый—болѣе слабымъ звукомъ, но окружающіе ребенка,—подъ давленіемъ одинаковыхъ естественныхъ ассоціацій, основанныхъ на эмоціяхъ,—всюду примѣняютъ эти естественные первоначальные звуки ребенка для такого различенія.

По образцу этого сравненія звуковъ въ наименованіяхъ отца и матери слѣдуетъ поступать и во всѣхъ другихъ случаяхъ, въ которыхъ возможно предполагать аналогичныя отношенія между звукомъ и его значеніемъ. Основные правила при этомъ могутъ быть сведены къ тремъ:

1. Единичный случай или относительно незначительное число случаевъ никогда не играютъ рѣшающей роли, и

идуція въ опредѣленномъ направленіи отношенія между звукомъ и значеніемъ должны быть настолько многочисленны, чтобы возможность случая была исключена.

2. Такія отношенія должны встрѣчаться въ достаточно большомъ числѣ языковъ разныхъ лингвистическихъ семействъ. Если же они встрѣчаются въ столь многочисленныхъ еще идіомахъ одной и той же группы языковъ, то имъ нельзя приписывать никакого значенія, такъ какъ возможно предположить, что они обуславливаются общимъ происхожденіемъ.

3. Если нужно констатировать въ извѣстномъ явленіи рѣчи основанное на эмоціональномъ сходствѣ средство звука и его значенія, то необходимо найти для этого опору въ другихъ, если возможно, еще болѣе очевидныхъ ассоціаціяхъ подобнаго рода. Тѣмъ самымъ исключается въ то же время такое совпаденіе, которое основано не на самостоятельномъ развитіи изъ одинаковыхъ психическихъ основъ, но зависитъ отъ внѣшняго, на международныхъ сношеніяхъ основаннаго, заимствованія, какъ во многихъ случаяхъ можно это допустить при числительныхъ или при наименованіяхъ употребительныхъ предметовъ, — припомнимъ хотя бы знаменитое словечко „сакъ“.

Если исходить изъ этихъ основныхъ условныхъ правилъ, то окажется, по моему мнѣнію, что нарѣчія мѣста и указательныя мѣстоименія образуютъ такую область формъ рѣчи, въ которой наблюдается основанная на сходствѣ эмоцій ассоціація между величиною отдаленія предмета и звуковымъ образованіемъ въ исключаящемъ случайность числѣ случаевъ, — именно въ томъ смыслѣ, что болѣе сильный или болѣе глухой звукъ ассоціруется съ большимъ разстояніемъ, а болѣе слабый и звонкій — съ меньшимъ, выразится ли эта звуковая градація въ двухъ или болѣе членахъ ряда, какъ, напр., въ трехъ полинезійскихъ формахъ *ni*, *na*, *ra* въ значеніи здѣсь, тамъ и тамъ вдали.

Первыя два изъ вышеприведенныхъ требованій вполне соблюдены въ приведенныхъ для иллюстраціи такой связи звука и его значенія примѣрахъ: число случаевъ не такъ велико, какъ въ вариантахъ типа „папа и мама“, но все еще достаточно для того, чтобы сдѣлать неправдоподобнымъ случайное совпаденіе, и примѣры заимствованы, по большей части, изъ языковъ, принадлежащихъ къ различнымъ лингвистическимъ семействамъ. Нѣтъ равнымъ образомъ и оснований допускать въ данномъ случаѣ наличность условій, благопріятствующихъ заимствованію. Выполнено точно также и третье условіе: аналогичныя модификаціи выраженія, — въ которыхъ усиленіе звука, удлиненіе или равносильное имъ по эффекту удвоеніе его означаетъ увеличеніе предмета, отдаленія его или иногда числа, — неоднократно встрѣчаются намъ въ языкѣ, въ особенности, въ относительно первобытныхъ его формахъ. Многочисленные доказательства въ пользу этого мнѣнія далъ уже А. Ф. Поттъ, собравъ въ своемъ до сихъ поръ не утратившемъ значенія сочиненіи объ удвоеніи (1862 г.) значительное количество примѣровъ изъ всевозможныхъ языковъ. Въ особенности характерные примѣры сообщаетъ Вестерманъ въ своемъ словарѣ и въ грамматикѣ языка того-негровъ въ принадлежащей намъ колоніи ¹⁾. Подобно большинству другихъ нарѣчій суданскихъ племенъ языкъ того-негровъ располагаетъ указательными частицами для означенія малыхъ, среднихъ и большихъ разстояній, при чемъ отдаленность выражается болѣе низкимъ, а близость болѣе высокимъ гласнымъ звукомъ. Тѣ же различія звуковъ наблюдаются и при обозначеніи качествъ, свойствъ предмета: прилагательное съ низкимъ тономъ и долгою

¹⁾ Diedrich Westermann, Wörterbuch der Ewe-Sprache, 1905, Einleitung, S. 15*. Grammatik der Ewe-Sprache, S. 44 ff. Срав. еще С. Meinhof, Die moderne Sprachforschung in Afrika, 1910, S. 75 ff.

гласною обозначаетъ большой предметъ, прилагательное съ высокимъ тономъ и короткою гласною—маленькій. Въ глаголъ низкая гласная выражаетъ пассивное состояніе, высокая—активное. Послѣдній контрастъ наиболѣе устойчивъ и распространенъ: онъ наблюдается во всѣхъ суданскихъ нарѣчіяхъ, нарѣчіяхъ группы банту, во всѣхъ хамитскихъ и въ большей части семитическихъ языковъ. Можно ли всѣ эти параллели считать дѣломъ случая? Конечно, исторія языка въ собственномъ смыслѣ этого слова не можетъ отвѣтить на вопросъ о происхожденіи этихъ аналогій между языками, принадлежащими къ различнымъ лингвистическимъ семействамъ. Но если историкъ представитъ себѣ, что онъ спустился съ высотъ чистаго сравнительнаго языковѣдѣнія въ дѣтскую комнату, въ которой разсказываются въ этотъ моментъ сказки, то, пожалуй, онъ признается въ ошибочности своей гипотезы случая. Онъ замѣтитъ, что въ сказочныхъ повѣствованіяхъ о великанахъ и страшныхъ чудовищахъ или о карликахъ и дружественно расположенныхъ эльфахъ, о большихъ, возбуждающихъ ужасъ, существахъ разсказывается пониженнымъ тономъ, а о крошечныхъ, приносящихъ счастье—повышеннымъ; и въ повѣствованіи о страданіяхъ и скорбяхъ сказочныхъ героевъ голосъ становится болѣе низкимъ. Такія измѣненія звука служатъ естественнымъ средствомъ выраженія контрастирующихъ чувствованій, и хотя первобытные народы—не дѣти, однако въ языкахъ ихъ сохранились слѣды естественнаго выраженія чувствованій все же въ болѣе живой формѣ, чѣмъ въ большинствѣ языковъ культурныхъ народовъ.

Хотя въ одномъ случаѣ средствомъ для выраженія усиленія понятія служитъ удлиненіе гласной, въ другомъ—удвоеніе или повтореніе слова, однако обѣ эти формы выраженія сродны между собою: припомнимъ хотя бы распространенную въ особенности въ романскихъ языкахъ,

форму превосходной степени, полученную путем повторения слова, напр., *alto alto* = очень высоко, или относящаяся къ раннимъ стадіямъ развитія языка удвоения словъ для повторяющихся, парныхъ предметовъ или процессовъ. Можно, конечно, сказать, что отношеніе между словомъ и его значеніемъ въ этомъ случаѣ болѣе наглядно. Однако приведенныя выше звуковые метафоры для выраженія различной величины предметовъ и разстоянія ихъ отъ насъ во всякомъ случаѣ не уступаютъ въ этомъ отношеніи словообразованіямъ типа „папа, мама“. Въ обоихъ случаяхъ то, чтó должно было бы остаться недостовѣрнымъ для нашей степени развитія, которую нельзя смѣшивать съ пониманіемъ первобытнаго человѣка, разъясняется благодаря несомнѣнному отношенію къ яснымъ, болѣе очевиднымъ и для насъ явленіямъ подобнаго же рода и на основаніи числа случаевъ. Миѣ гажется поэтому, что и въ данномъ случаѣ возможно допустить вѣроятность подобнаго объясненія, наряду съ другими образованіями по аналогіи, безъ всякаго возраженія допускаемыми нами для объясненія извѣстныхъ звуковыхъ измѣненій. Напротивъ, совершенно неприемлемымъ кажется миѣ аргументъ Пауля: безъ достаточнаго историко-лингвистическаго изслѣдованія, которое во многихъ языкахъ немислимо, ничего нельзя рѣшить о значеніи подобныхъ формъ. Съ этой точки зрѣнія мы не могли бы признать звуковыми образами даже такія формы, какъ *’fern*“ (тявкать), *’plappern*“ (болтать), *’poltern*“ (стучать) и др., такъ какъ историко-лингвистическое изслѣдованіе приходитъ относительно нихъ лишь къ тѣмъ выводамъ, что къ извѣстному времени онѣ уже имѣются налицо, но о происхожденіи ихъ обыкновенно ничего неизвѣстно. Съ вопросомъ о томъ, будетъ ли извѣстное звуковое образованіе какъ-либо „ономатопоэтическимъ“, историко-лингвистическому изслѣдованію вообще нечего дѣлать. Равнымъ

образомъ безразлично для рѣшенія этого вопроса, было ли извѣстное слово оноματοпоэтическимъ съ самаго начала, или стало таковымъ лишь въ процессѣ развитія рѣчи. Изъ исторіи мы въ крайнемъ случаѣ можемъ лишь почерпнуть, что въ извѣстныхъ случаяхъ слово по законамъ перехода звуковъ, которые сами по себѣ взятые независимы отъ звукоподражаній и звуковыхъ метафоръ, сдѣлалось какъ бы оноματοпоэтическимъ. Но, во-первыхъ, это можетъ имѣть мѣсто лишь въ отдѣльномъ случаѣ, а не аналогичнымъ образомъ и въ однихъ и тѣхъ классахъ понятій большого числа языковъ, относящихся къ различнымъ лингвистическимъ семействамъ: при такомъ допущеніи мы неизбежно должны будемъ приписать случаю противорѣчащую всѣмъ правиламъ вѣроятности силу. Въ такомъ случаѣ мы, дѣйствительно, съ равнымъ правомъ могли бы допустить, что слово „кукушка“, какъ утверждали нѣкогда Лазарь Гейгеръ и Максъ Мюллеръ, не имѣетъ ничего общаго съ звуками, издаваемыми кукушкою. Во-вторыхъ, условія въ этомъ случаѣ во всякомъ отношеніи иныя, даже противоположныя тѣмъ, которыя наблюдаются, напр., при переходѣ гласныхъ въ нѣмецкомъ языкѣ. Такой, напр., переходъ гласныхъ, какъ „binde, band, gebunden“, „finde, fand, gefunden“ и т. п. распространяется на далеко лежащія другъ отъ друга глагольные понятія, и, помимо того, между понятіями времени и соотвѣтствующими имъ формами перехода гласныхъ нигдѣ нельзя найти другое аналогичное отношеніе звука и понятія. Слѣдовательно, допускать въ данномъ случаѣ звуковую метафору нѣтъ оснований, тѣмъ болѣе, что многочисленныя звуковыя ассоціаціи, благодаря которымъ явленія языка могли въ этомъ случаѣ вылиться въ однообразную форму, даютъ, повидимому, вполне достаточныя условія для образованія формъ перехода гласныхъ. Тѣмъ не менѣе, принимая во вниманіе сложность условій, въ которыхъ, очевидно, со-

вершается образование формъ рѣчи, нельзя, по моему мнѣнію, въ извѣстныхъ случаяхъ даже здѣсь отрицать безъ дальнѣйшихъ разсужденій возможность совмѣстнаго дѣйствія звуковыхъ ассоціацій и ассоціацій по значенію. Примѣромъ такого совмѣстнаго вліянія тѣхъ и другихъ ассоціацій можетъ, пожалуй, служить образовавшійся въ нововерхненѣмецкомъ нарѣчій изъ ассимилированнаго изъ латинскаго языка глагола „plagen“ — мучить, терзать, („Plage = plaga“, ударъ) учащательный глаголь „plasken“ = въ собственномъ смыслѣ — наклеивать, въ фигуральномъ — мучить, терзать. Но разъ возникла такая учащательная форма, то, по аналогіи, мы естественнымъ образомъ должны были образовать форму „bücken“ (нагибаться) отъ „biegen“ (гнуть), форму „schmücken“ (украшать) отъ „schmiegen“ (гнуть) и т. д. Однако должна ли вообще образоваться въ данномъ случаѣ учащательная форма? И нельзя ли объяснить подражаніемъ уже существующимъ образцамъ то обстоятельство, что такой по аналогіи съ другими учащательными глаголами образовавшійся переходъ звуковъ сдѣлалъ слово и съ фонетической стороны адекватнымъ выраженіемъ отгѣнковъ понятія. Сдѣлавъ это предположеніе, мы не будемъ уже отрицать также возможность и того, что такія учащательныя формы первоначально образовались для тѣхъ понятій, для которыхъ усиленіе звука являлось своего рода звуковою метафорою, и лишь впоследствии, при дальнѣйшемъ распространеніи этого явленія, такое происхожденіе было вытѣснено чистыми звуковыми ассоціаціями. Конечно, такое объясненіе весьма проблематично, такъ какъ дѣло идетъ о единичномъ феноменѣ. Но при столь сложныхъ явленіяхъ, какъ въ языкѣ, мы никогда не должны забывать, что указаніе одного условія не исключаетъ вліянія другихъ условій; поэтому хотя распространеніе извѣстнаго явленія языка чрезъ звуковыя ассоціаціи и объясняетъ

фактъ именно этого распространенія, но нисколько не дѣлаетъ понятнымъ происхожденіе самаго явленія. Мы наблюдаемъ здѣсь совершенно то же, что и въ „Lois de l'imitation“ французскихъ соціологовъ: эти законы тоже должны объяснить всевозможныя соціальныя явленія, но къ сожалѣнію оставляютъ совершенно неизвѣстнымъ, какъ произошло то, что должно распространяться чрезъ подражаніе.

Исходя изъ этой точки зрѣнія, я могу добавить еще нѣсколько словъ въ пользу звуковыхъ метафоръ въ еврейскихъ формахъ спряженія, въ предположеніи которыхъ я схожусь, впрочемъ, съ выдающимся современнымъ знаткомъ еврейскаго языка, Эд. Кёнигомъ. Извѣстно, что въ еврейскомъ языкѣ имѣются характерныя фонетическія измѣненія въ конечныхъ согласныхъ двухсложныхъ глагольныхъ корняхъ, идущія параллельно съ измѣненіями значенія. Эти измѣненія могутъ послужить лучшимъ, чѣмъ оноματοпозитическія новыя образованія въ нѣмецкомъ языкѣ, примѣромъ того явленія языка, которое я выше назвалъ звуковою метафорою, потому что въ нихъ еще менѣе можно заподозрить дѣйствительное звукоподражаніе. Возьмемъ, напр., такой рядъ словъ, какъ *рага* развязывать, *рагад* раздѣлять, *рагас* расѣивать, *рагак* ломать, *рагаг* расщеплять и т. д.

Одна изъ этихъ формъ, взятая въ отдѣльности, могла бы, конечно, быть совершенно лишеною смысла. Но если разсматривать ихъ въ связи, то едва ли можно сомнѣваться въ связи фонетическихъ измѣненій и измѣненій смысла, тѣмъ болѣе, что различные ряды, въ которыхъ фонетическія измѣненія протекаютъ аналогичнымъ образомъ, поддерживаютъ въ этомъ случаѣ другъ друга. Съ той же точки зрѣнія мы можемъ разсматривать и формы *піэль*, *пуаль*, *гифиль*, *гофаль*¹⁾ и т. д. еврейскаго гла-

1) *Piël*, *Pual*, *Hiphil*, *Hophal*—формы спряженій въ древне-еврейскомъ языкѣ, соотвѣтствующія нашимъ залогамъ. *Примѣч. перев.*

гола, не упуская однако изъ виду и complicationъ съ чисто звуковыми ассоціаціями, при чемъ параллелизмъ фонетическихъ измѣненій и измѣненій смысла съ одной стороны и чисто звуковыя ассоціаціи—съ другой то перекрещиваются, то помогаютъ другъ другу. О звукѣ *y* формы пураль, какъ страдательнаго залога, была рѣчь уже выше: это то же углубленіе гласнаго звука, которое, какъ выраженіе страданія, распространено въ значительномъ числѣ африканскихъ нарѣчій, въ языкахъ же и нарѣчіяхъ Судана тѣсно связано съ аналогичными обозначеніями качествъ и свойствъ предмета. Дальнѣйшее доказательство въ пользу содѣйствія такихъ основанныхъ на чувствованіяхъ ассоціацій можно видѣть въ томъ, что на законномѣрномъ пути этихъ глагольныхъ измѣненій иногда изъ формъ, лишенныхъ всякой связи между звукомъ и значеніемъ, образуются наклоненія, оноματοпоэтическій характеръ которыхъ тотчасъ же улавливается ухомъ. Такъ, напр., едва ли кто усмотритъ звуковую метафору въ такихъ формахъ, какъ *g a g a* тащить, *z a l a l* звенѣть. Напротивъ, едва ли можно отрицать наличность ея въ соответствующихъ пильпель-формахъ *g a r g a r* ворковать, *z i l z e l* звонить ¹⁾).

1) Переводчикъ счелъ здѣсь необходимымъ исправить явно невѣрно напечатанный текстъ Вундта. Въмѣсто „Palpelformen“ въ переводѣ поставлено „пильпель“ и вмѣсто „gagar“—„gargar“. Въ оправданіе сошлемся на знаменитую грамматику древне-еврейскаго языка Гезеніуса, § 55. Переработавшій послѣ смерти Гезеніуса (1842) его грамматику Рёдигеръ воспользовался тою же монографіей Потта объ удвоеніи, что и Вундтъ, ссылающійся на нее. Поэтому примѣры у нихъ одни тѣ же. По англійскому изданію Гезеніуса 1880 г. (Gesenius Hebrew Grammar translated from Roediger's edition by Davies, p. 141) соответствующее мѣсто читается такимъ образомъ: *Pilpel* is formed by doubling both of the essential stem-letters... This also is used of motion quickly repeated, which all languages are prone to express by repetition of the same sound, ... לָלַל to tinkle, לָלַל to gurgle“ и мн. др. примѣры. Сравни. Wundt, *Völkerpsychologie*, I², 350, гдѣ напечатано *Palpel*, но *gargar*. *Примѣч. переводчика.*

Въ виду этого необходимо, конечно, требовать, чтобы всякій изслѣдователь происхожденія и значенія формъ рѣчи прежде всего принималъ во вниманіе ихъ историческое развитіе. Однако исторія эволюціи рѣчи и, къ сожалѣнію, мало еще разработанная исторія эволюціи значенія словъ, сами по себѣ взятая, недостаточны для объясненія такихъ явленій, въ развитіе которыхъ непрестанно вторгаются отчасти физическія, отчасти психическія условія. Такъ какъ я настойчиво подчеркиваю эту точку зрѣнія, то не думаю, чтобы сдѣланный мнѣ однажды упрекъ въ томъ, будто я стараюсь исключить исторію изъ интерпретаціи языка, былъ справедливъ. Историческое языковѣдѣніе само все болѣе и болѣе чувствуетъ потребность въ психологическомъ объясненіи и поэтому видитъ себя вынужденнымъ обращать вниманіе на дѣйствующія еще и въ современномъ языкѣ силы новообразования и измѣненія; именно по этой причинѣ къ счастью, исчезло, наконецъ, нѣкогда облюбованное историками языка представленіе о таинственномъ, непостижимомъ для насъ первобытномъ состояніи, послужившемъ исходнымъ пунктомъ всякаго историческаго развитія. Самъ Германъ Пауль въ своихъ „Prinzipien der Sprachgeschichte“ указалъ на то, насколько богатыя данныя можемъ мы извлечь изъ фактовъ живыхъ языковъ; въ этомъ его особая заслуга. Однако съ этимъ плодотворнымъ для дальнѣйшей работы указаніемъ лишь отчасти согласуется его методологическій основной принципъ, согласно которому современный намъ фазисъ развитія языка нужно интерпретировать, исходя исключительно изъ исторіи. Этотъ принципъ нуждается въ дополненіи черезъ свое обращеніе: прошлое языка можно понять лишь, исходя изъ мотивовъ, опредѣляющихъ также его настоящее. Но какимъ образомъ, не прибѣгая къ психологій, возможно умозаключать обратно къ этимъ, большею частью, психическимъ мотивамъ, это для меня непонятно.

Нѣсколько односторонній историзмъ, — въ свое время вполне принятый въ языковѣдѣніи, да и въ настоящее время иногда примѣняемый тамъ, гдѣ онъ не устарѣлъ еще благодаря хотя бы цѣннымъ работамъ германистовъ, нерѣдко ведетъ, къ сожалѣнію, къ дальнѣйшей односторонности: индогерманистъ принимаетъ во вниманіе въ своей области развѣ еще работу спеціалиста по семитическимъ языкамъ, и обратно. Другія области языковѣдѣнія, въ особенности, языки такъ называемыхъ первобытныхъ народовъ не считаются достойными вниманія, потому что они будто бы „не имѣютъ исторіи“. Однако это утвержденіе не выдерживаетъ критики. Конечно, опирающаяся на болѣе или менѣе надежныя свидѣтельства исторія у многихъ изъ этихъ народовъ, о языкѣ которыхъ идетъ здѣсь рѣчь, обнимаетъ собою лишь очень незначительный періодъ прошлаго. Но развѣ мы знаемъ исторію индогерманцевъ того времени, къ которому относится древнѣйшая исторія ихъ языковъ? Наоборотъ, большая часть заключеній нашихъ относительно этого первобытнаго времени сдѣлана, какъ извѣстно, на основаніи анализа языка. Исторія языка и исторія народа — далеко не одно и то же. Источники исторіи языка даны намъ, независимо отъ всякой традиціи въ различіи діалектовъ, въ отношеніи извѣстнаго языка къ другимъ, наконецъ, отчасти въ допускающихъ доказательство измѣненіяхъ, которымъ языкъ подвергнулся въ начальныя стадіи своего развитія. Но въ этомъ смыслѣ слова мы располагаемъ исторіей языка не только культурныхъ народовъ, такъ какъ цѣнные вклады въ нее вносятъ также многочисленные языки первобытныхъ народовъ, благодаря многимъ сравнительнымъ лингвистическимъ изслѣдованіямъ, не уступающимъ уже существенно въ строгости методологіи аналогичнымъ отраслямъ индогерманской филологіи.

Я напомнимъ лишь изъ опубликованныхъ въ послѣдніе

годы работъ труды К. Мейнгофа о нарѣчіяхъ группы банту, Д. Вестермана о языкѣ того-негровъ (Ewe-Sprache) и языкѣ фульфульде ¹⁾, П. В. Шмидта о языкахъ и нарѣчіяхъ Индонезіи и Океаніи и мн. др. Языки первобытныхъ народовъ, какъ ни уступаютъ они во многихъ отношеніяхъ болѣе богатымъ языкамъ культурныхъ націй, въ одномъ отношеніи во всякомъ случаѣ представляются безконечно болѣе удобными для психологическаго изслѣдованія: во многихъ формахъ выраженія понятій въ нихъ чаще замѣчается еще сродство между звукомъ и его значеніемъ, чѣмъ это бываетъ въ языкахъ культурныхъ народовъ. Первобытные языки часто еще сохраняютъ на себѣ отпечатокъ той стадіи развитія языка, на которой непосредственно изъ интуиціи возникающее стремленіе къ словообразованію чаще проявляется въ своей нетронутой, не искаженной традиціей и культурой, силѣ, какъ это до извѣстной степени можно наблюдать даже въ нашемъ народномъ языкѣ въ его отношеніи къ литературному. Прежде всего въ тѣхъ случаяхъ, когда ставится вопросъ о „происхожденіи языка“, не слѣдуетъ поэтому, по моему мнѣнію, игнорировать эти, —несмотря на долгій періодъ развитія, который и они имѣютъ за собою, —все же во многихъ отношеніяхъ болѣе первобытныя и до извѣстной степени болѣе наивныя формы рѣчи.

¹⁾ Племена Фула, пулло=коричневый, феллага, феллани въ центральномъ и западномъ Суданѣ.

Примѣч. переводчика.

III.

Индивидуумъ и нація.

1. Индивидуализмъ въ преданіи и въ исторіи.

Существуетъ естественная, всюду распространенная, характерная для наивнаго міропониманія склонность приписывать всякое цѣнное или важное, значительное изобрѣтеніе—личности, какъ творцу его. Такъ, уже первобытный миѳъ создаетъ образъ „спасителя человѣчества“, который принесъ огонь, изобрѣлъ оружіе и орудія, ввелъ религіозныя церемоніи, культъ. Событія, почему-либо глубже запечатлѣвшіяся въ народной памяти, сага также связываетъ съ именами отдѣльныхъ героевъ. Еще у китайцевъ ихъ бывшея властители считались творцами ихъ древнѣйшей культуры, въ замѣчательномъ сліянніи образовъ миѳическаго спасителя и сказочнаго героя. Одинъ изъ этихъ властителей создалъ, по китайскому преданію, языкъ, другой изобрѣлъ письмо, третій ввелъ земледѣліе. Въ болѣе позднія времена мѣсто этихъ былинныхъ героевъ заступаетъ избранный народъ. Такъ, напримѣръ, библейское сказаніе о твореніи міра и о временахъ патріарховъ столь же идетъ навстрѣчу первобытной потребности въ объясненіи, сколько само, въ свою очередь, служитъ главною опорою подобныхъ представленій. Въ глазахъ современной науки, правда, эта роль израильскаго народа давно сыграна; но среди другихъ древнихъ народовъ Востока и до нашихъ

дней находятся преемники израильтянъ въ притязаніяхъ на званіе перваго культурнаго народа. Различіе,—не въ пользу этихъ послѣдующихъ народовъ,—лишь въ томъ, что ни одинъ изъ нихъ не могъ столь неоспоримо, какъ народъ Ветхаго Завета, утверждать свое право на первенство. Кромѣ того, мнѣнія о томъ, гдѣ зародилась культура, мѣнялись, по большей части, сообразно съ тѣмъ, куда направлялись изслѣдованія заинтересованныхъ ученыхъ, или, въ тѣхъ случаяхъ, когда отдѣльный взглядъ пріобрѣталъ большое распространеніе, сообразно съ тою страной, на которую въ данный моментъ было обращено вниманіе ученаго міра. Такимъ образомъ, Индія, Египетъ, Вавилонія послѣдовательно считались колыбелью высшихъ духовныхъ пріобрѣтеній человѣчества, отчасти же считаются и до сихъ поръ. Конечно, эта смѣна воззрѣній имѣетъ полное оправданіе въ результатахъ прогрессирующаго изученія древности. Но склонность считать такую колыбель культуры исходнымъ пунктомъ всякой религіи, искусства и науки является въ то же время, пожалуй, бессознательнымъ возвращеніемъ къ кругу библейскихъ представленій о происхожденіи; но такое представленіе, продуманное до конца, неизбѣжно приводитъ къ наименѣе пріемлемой изъ всѣхъ теорій о происхожденіи культуры, къ теоріи изобрѣтенія.

Удивительно, что такая точная, всюду на критическое изслѣдованіе опирающаяся наука, какъ филологія, сходится въ этомъ пунктѣ съ наивными представленіями о колыбели культуры человѣчества; укажемъ два мотива этого явленія, чтобы сдѣлать его понятнымъ. Во-первыхъ, по неизмѣнному закону интеллектуальной дѣятельности, всякое суженіе круга зрѣнія влечетъ за собою концентрацію интереса, имѣющую рѣшающее значеніе для сужденія о цѣнности предмета. Но въ этой концентраціи интереса встрѣчаются начало и конецъ: наивное воззрѣніе,

переносящее индивидуальный опытъ въ исторію человѣчества съ одной стороны, и изощренное до высшаго совершенства специальное изслѣдованіе. Видоизмѣняя извѣстную пословицу: „изъ-за деревьевъ лѣсу не видно“ можно сказать о специалистѣ, что онъ, погруженный въ разсматриваніе отдѣльнаго дерева, вообще не замѣчаетъ, что онъ въ лѣсу. Вторымъ же основаніемъ къ этому служитъ методъ филологическаго изслѣдованія, несомнѣнно воспитывающій въ духѣ строгой концентраціи на частностяхъ. Эта важная и для науки въ высшей степени благотворная особенность филологическаго изслѣдованія имѣетъ однако и обратную сторону, быть можетъ присущую ему болѣе, чѣмъ другимъ методамъ научной работы. Свою ближайшую задачу филологическое изслѣдованіе усматриваетъ въ критическомъ анализѣ и истолкованіи продуктовъ духа, при чемъ особенно старается опять-таки выдѣлить частности во всемъ ихъ своеобразіи. Но такой методъ работы неизбежно переносится на предметъ и опредѣляетъ его оцѣнку. Это съ точки зрѣнія специальныхъ задачъ изслѣдованія оправдываемое до извѣстной степени суженіе горизонта легко подмѣняется другимъ мотивомъ, которому уже трудно подыскать какое-либо оправданіе: самимъ объектамъ, составляющимъ содержаніе изслѣдованія, приписывается согласное съ рефлексіей происхожденіе, которое возможно больше приближаетъ ихъ къ дѣятельности изслѣдующаго филолога. И подобно тому какъ эта дѣятельность предполагаетъ напряженіе индивидуальныхъ духовныхъ силъ, точно такъ же склоняются, въ концѣ-концовъ, къ признанію, что всякій продуктъ человѣческаго духа, какъ и гдѣ онъ намъ ни встрѣтился бы, приводитъ къ индивидуальному творцу его и, въ крайнемъ случаѣ, къ ограниченному числу индивидуумовъ. Къ этому присоединяется, такъ сказать, цеховой интеллектуализмъ филолога и, какъ естественное его дополненіе, по большей части

рѣзко выраженный индивидуализмъ, который еще болѣе вкореняется благодаря постояннымъ занятіямъ, посвященнымъ духовнымъ твореніямъ дѣйствительно индивидуальнаго происхожденія. Въ одной статьѣ о методологій Германъ Пауль, напр., слѣдующимъ образомъ объясняетъ сущность филологической интерпретаціи: „мы понимаемъ извѣстный текстъ, когда въ нашей душѣ возникаютъ какъ разъ тѣ ассоціаціи представленій, которыя авторъ хотѣлъ вызвать въ душѣ читателей“¹⁾. Это опредѣленіе вполне приложимо къ какимъ-нибудь дидактическимъ, учебнымъ сочиненіямъ. Всякій однако, кто сколько-нибудь можетъ перенестись въ душу поэта, согласится съ тѣмъ, что лирической или даже эпической и драматической поэтъ въ моменты своего вдохновеннаго творчества нисколько не заботится о намѣренномъ воздѣйствіи на другихъ. Но для филолога-интерпретатора интеллектуальная работа, путемъ которой онъ долженъ добиться пониманія извѣстнаго творенія духа, незамѣтно переходитъ въ соответствующую интеллектуальную работу самого творца. Въ основѣ такой безсознательной подмѣны несомнѣнно лежитъ представленіе, что всякое произведеніе творчества и, слѣдовательно, всякое словесное выраженіе является продуктомъ рефлексіи о воздѣйствіи на слушателя или читателя. Что можетъ служить иногда побочнымъ мотивомъ, становится главнымъ. А такъ какъ этотъ, на пониманіе дѣйствительно присутствующаго или воображаемаго слушателя направленный, побочный мотивъ является всегда продуктомъ индивидуальной рефлексіи, то ясно, насколько тѣсно это рационалистическое пониманіе возникновенія продуктовъ духа соприкасается съ индивидуалистическимъ истолкованіемъ, благодаря которому это крайнее изощреніе научной рефлексіи вновь отклоняется на путь наивныхъ ледендъ о спасателяхъ, герояхъ и т. п., такъ какъ этотъ индивидуалистическій

¹⁾ Paul, Grundriss der germanischen Philologie, 1², S. 178.

методъ изслѣдованія естественнымъ образомъ переносится съ литературныхъ произведеній также и на другія созданія духа человѣческаго, на саги, мифы, обычаи и, наконецъ, на самый языкъ, служащій органомъ всѣхъ этихъ продуктовъ духовнаго творчества.

Такимъ образомъ, когда Пауль допускаетъ, что виновникомъ всякаго новообразованія, измѣненія въ языкѣ является индивидуумъ или ограниченное число индивидуумовъ, на общество же не обращаетъ при этомъ никакого вниманія,—онъ поступаетъ совершенно въ духѣ вышеприведеннаго опредѣленія филологической интерпретаціи. Онъ высказалъ такой взглядъ уже въ первомъ изданіи своихъ „Prinzipien der Sprachgeschichte“, появившемся въ 1880 г., и оставилъ неизмѣненнымъ въ вышедшемъ въ 1909 г. четвертомъ изданіи. Судя по многочисленнымъ заявленіямъ, взглядъ этотъ пользуется сочувствіемъ круга весьма почтенныхъ языковѣдовъ.

Но неправильно трактовать этотъ вопросъ, какъ это часто дѣлается, конечно, въ интересахъ именно филологическаго ограниченія и суженія проблемъ, исключительно съ точки зрѣнія исторіи языка или даже литературы. Эти объекты филологіи, какъ ни важны могутъ они быть сами по себѣ, никогда не стоятъ обособленно. Даже сага и мифъ, вслѣдствіе трудности отграничить ихъ отъ формъ литературнаго преданія, лишь несовершенно дополняютъ то представленіе, которое составляетъ, обыкновенно, о возникновеніи продуктовъ духа на основаніи филологическаго изслѣдованія. Но то, что собственно нужно выдвинуть на первый планъ, когда рѣчь идетъ именно о проблемахъ общества, это сама общественная жизнь и ея формы: право, государство и подготовляющіе или дополняющіе ихъ общественные союзы. Это какъ разъ тотъ пунктъ, въ которомъ съ исторической точки зрѣнія интеллектуализмъ и индивидуализмъ современной филологіи оче-

видно является возвратомъ къ воззрѣніямъ рационалистическаго просвѣщенія. Какъ и всякое другое регрессивное движеніе въ исторіи культуры, этотъ филологическій интелектуализмъ и индивидуализмъ хотя и повторяютъ прошлое, однако, на болѣе высокой ступени интеллектуальнаго развитія. Эпоха Просвѣщенія была во власти конструктивной метафизики, современный же филологъ находится подъ гнетомъ принципа раздѣленія труда. Такимъ образомъ, языкъ представляется ему суммою индивидуальныхъ словообразованій, миѳъ,—суммою повѣствованій и былинъ неизвѣстныхъ сказателей. Какъ эти продукты творчества духа относятся къ другимъ общимъ созданіямъ, къ обычаямъ, праву, государству, этотъ вопросъ мало заботитъ лингвиста и изслѣдователя миѳовъ по специальности. Въ виду указанныхъ условій точка зрѣнія философовъ Просвѣщенія хотя и осталось по существу тою же, однако, нѣсколько видоизмѣнилась. По ихъ ученію, въ началѣ всего существовалъ отдѣльно живущій естественный человѣкъ. Встрѣтившись впервые со своими ближними, онъ изобрѣлъ языкъ. Для собственной безопасности онъ основалъ, по договору съ другими людьми, руководимыми тѣми же потребностями, государство и правовой порядокъ, и для упроченія всѣхъ этихъ институтовъ установилъ, наконецъ, общій религіозный культъ. Таковы идеи философіи просвѣщенія, въ наиболѣе рѣзкой формѣ высказанныя крайнимъ представителемъ эгоистическаго рационализма, Томасомъ Гоббсомъ. Въ нѣсколько смягченной, благодаря примѣси симпатическихъ чувствованій, формѣ онѣ вновь встрѣчаются, однако, у Руссо и его современниковъ.

2. Происхожденіе психологии народовъ.

Именно въ этомъ пунктѣ романтизмъ—въ языковѣдѣніи въ лицѣ Якова Гримма, въ правовѣдѣніи въ лицѣ

Савиньи и Пухта—выступаетъ противъ индивидуализма предшествующей эпохи и проводитъ ту мысль, что народъ, порождающій языкъ, нравы и право, самъ представляетъ собою личность, „историческій индивидуумъ“. Въ этомъ въ то же время корень того понятія „національнаго духа“, который у Гегеля и у представителей исторической школы права служитъ дополненіемъ и завершеніемъ традиціоннаго понятія индивидуальной души. Въ особенности Гегель не безъ намѣренія употреблялъ въ примѣненіи къ человѣческому обществу общее слово „духъ“, которое заставляетъ насъ отвлечься мысленно отъ тѣлесной основы душевной жизни. Конечно, онъ не думалъ при этомъ, что матеріальныя условія въ данномъ случаѣ совершенно отсутствуютъ. Онъ ясно высказывается въ томъ смыслѣ, что общество составляется изъ индивидуумовъ, а національный духъ—изъ отдѣльныхъ душъ. Но чѣмъ болѣе большой кругъ охватываетъ духовная жизнь, тѣмъ болѣе ея идеальное содержаніе возвышается по своей цѣнности и непреходящему значенію надъ неизбѣжнымъ матеріальнымъ субстратомъ жизненныхъ процессовъ. Слѣдовательно, общій національный духъ противопоставляется отдѣльнымъ душамъ не въ смыслѣ качественного различія, но въ смыслѣ измѣненнаго предиката цѣнности; равнымъ образомъ и представители исторической школы права пользуются этимъ терминомъ въ томъ же значеніи. При этомъ въ пониманіи государства они, конечно, все еще оставались замкнутыми въ рамки старой теоріи договора, такъ что идея національнаго духа оставалась у нихъ погруженною въ мистическій полумракъ тѣмъ болѣе, что какъ разъ право, въ силу того выдающагося значенія, которое имѣетъ отдѣльная личность для точнаго опредѣленія юридическихъ понятій, легко вело къ слишкомъ тѣсному сближенію того индивидуума высшей степени, котораго считали носителемъ національнаго духа, съ дѣйстви-

тельнымъ индивидуумомъ. Эта неопредѣленность понятія повліяла и на зачатки новой психологіи народовъ. Въ обоснованіи этой новой дисциплины Штейнталь исходилъ изъ философіи Гегеля и сродныхъ съ нею идей Вильгельма Гумбольдта. Когда онъ впоследствии сошелся съ гербартіанцемъ Лацарусомъ, то счелъ нужнымъ подчиниться въ своихъ сужденіяхъ своему болѣе свѣдущему въ философіи коллегѣ. Такимъ образомъ и случилось, что мысль Гегеля о національномъ духѣ была облечена въ одѣянія совершенно неподходящей къ ней философіи. Для созданія дѣйствительно оправдывающей возлагаемая на нее надежды психологіи народовъ необходимо было претворить гегельянскую діалектику понятій въ эмпирическую психологію актуальныхъ душевныхъ процессовъ. Гербартіанская же атомистика души и „національный духъ“ Гегеля относились другъ къ другу, какъ вода и огонь. Индивидуальная субстанція души въ ея косной замкнутости оставляла мѣсто лишь для индивидуальной психологіи. Понятіе о ней могло быть перенесено на общество развѣ лишь съ помощью сомнительной аналогіи. Подобно тому какъ въ своей механикѣ представленій Гербартъ выводилъ душевную жизнь изъ игры воображаемыхъ представленій, такъ, по этому образцу, можно было, конечно, мыслить отдѣльныхъ членовъ общества, какъ нѣчто аналогичное представленіямъ въ индивидуальномъ сознаніи ¹⁾.

Въ смыслѣ этой сомнительной аналогіи можно было затѣмъ говорить, конечно, о „душѣ народа“—аналогія, разумѣется, столь же безсодержательная и внѣшняя, какъ и аналогія представленій съ членами человѣческаго общества. Такимъ образомъ, и болѣе глубокое основаніе безрезультатности психологіи народовъ въ ея первоначальномъ видѣ

¹⁾ Herbart, Ueber einige Beziehungen zwischen Psychologie und Staatswissenschaft, Werke, Bd. 9, S. 201 ff. (Ausg. Hartenstein).

можно усматривать въ этомъ соединеніи непримиримыхъ другъ съ другомъ предпосылокъ. А такъ какъ Лацарусъ въ сущности никогда не шелъ дальше невыполненной пока программы будущей науки, то и Штейнталь, — какъ ученый, несравненно болѣе значительный и вліятельный, чѣмъ Лацарусъ, — оставался всегда въ границахъ индивидуально-психологическихъ изслѣдованій, съ которыми его занятія въ области языковѣдѣнія и міѳологіи не имѣютъ никакой связи. Герману Паулю принадлежитъ заслуга выясненія внутренней невозможности соединенія Гербартовой механики души съ имѣющей свои корни въ романтизмъ идеєю національнаго духа, слѣдовательно, и безрезультатности оперирующей съ такимъ сочетаніемъ психологіи народовъ. Будучи самъ сторонникомъ гербартіанской психологіи, вооруженный въ то же время основательнымъ знакомствомъ съ исторіей языка, Пауль болѣе, чѣмъ кто-либо другой, былъ способенъ замѣтить несоединимость принятой Лацарусомъ и Штейнталемъ психологической точки зрѣнія съ программой будущей психологіи народовъ. Поэтому критика ихъ программы была вполне подходящимъ въ свое время введеніемъ для вышедшаго въ 1880 г. перваго изданія „Prinzipien der Sprachgeschichte“ Пауля. Но Пауль удержалъ этотъ взглядъ безъ измѣненій во всѣхъ послѣдующихъ изданіяхъ своего произведенія. Нѣсколько вновь прибавленныхъ примѣчаній прямо подтверждаютъ, что авторъ продолжаетъ стоять на той же точкѣ зрѣнія, которой онъ придерживался и тридцать лѣтъ тому назадъ. Конечно, онъ имѣетъ на то полное право. Однако мнѣ кажется, что Пауль погрѣшаетъ при этомъ въ двоякомъ отношеніи: во-первыхъ, современная психологія въ его глазахъ все еще тождественна съ психологіей народовъ въ духѣ Лацаруса и Штейнтала; во-вторыхъ, по его мнѣнію, психологія Гербарта, въ существенныхъ чертахъ, все еще является послѣднимъ словомъ въ психологіи вообще. Я

отрицаю и то и другое. Не только я лично защищаю новейшую психологию народовъ: она представлена въ цѣломъ рядѣ этнологическихъ и филологическихъ работъ, обращающихъ вниманіе на психологическую сторону проблемъ. Но эта психология народовъ не будетъ уже тождественна съ этнопсихологіей Лацаруса - Штейнталя; а Гербартова механика представлений принадлежитъ прошлому. Она — только интересная страница въ исторіи развитія новой психологии. Но стоять на точкѣ зрѣнія ея предпосылокъ для объясненія фактовъ душевной жизни въ настоящее время столь же недопустимо, какъ и отрицать психологическія проблемы только потому, что онѣ не согласуются съ этими предпосылками. И не только психология народовъ и общая психология стали въ настоящее время иными, чѣмъ были въ то время, когда Германъ Пауль впервые высказывалъ свои мысли о невозможности психологии народовъ: — многое съ тѣхъ поръ измѣнилось и въ филологіи. „Wörter und Sachen“ — таково знаменательное заглавіе одного новаго журнала, девизъ котораго — изслѣдованіе прошлаго, распространяющееся на всѣ стороны культуры. Такимъ образомъ, какъ мнѣ кажется, всюду начинаетъ постепенно проникать убѣжденіе, что языковѣдъ долженъ трактовать языкъ не какъ изолированное отъ человѣческаго общества проявленіе жизни; наоборотъ, предположенія о развитіи формъ рѣчи должны до известной степени согласоваться съ нашими воззрѣніями о происхожденіи и развитіи самого человѣка, о происхожденіи формъ общественной жизни, о зачаткахъ обычаевъ и права. Никто въ настоящее время не станетъ уже понимать „національный духъ“ наподобіе подсознательной души или сверхдуши современныхъ психологовъ-мистиковъ — въ смыслѣ безтѣлесной, независимо отъ индивидуумовъ пребывающей сущности, какъ полагали въ свое время основатели исторической школы права. Даже рационализація этого понятія на діалектической канвѣ

Гегелемъ стала для насъ неприемлемой. Но послужившая основою для этого понятія національнаго духа мысль, что языкъ—не изолированное явленіе, что языкъ, обычай и право представляютъ собою неразрывно связанные другъ съ другомъ проявленія совмѣстной жизни людей, — эта мысль и въ настоящее время остается столь же истинною, какъ въ то время, когда Яковъ Гриммъ сдѣлалъ ее путеводною звѣздою своихъ всю область прошлаго германскаго народа обнимающихъ работъ. Кто утверждаетъ, что общій языкъ возникъ путемъ сліянія извѣстнаго числа индивидуальныхъ языковъ, тотъ волею-неволею долженъ также вернуться къ фикціямъ прежняго рационализма о уединенно живущемъ первобытномъ человѣкѣ, который путемъ договора съ ближними создалъ правовой порядокъ и основалъ государство. Индивидуалистическая теорія общества Томы Гоббса не утратилась этого вывода. Въ вопросѣ о происхожденіи языка она имѣла дѣло съ задачею, которую въ тѣ времена вообще можно было рѣшить лишь съ помощью произвольныхъ конструкцій. Однако въ настоящее время условія работы, въ значительной степени благодаря развитію филологіи, существенно измѣнились. Развѣ лишь одинъ языкъ, да и то съ натяжкою, можно трактовать такимъ конструктивнымъ способомъ, такъ какъ онъ является древнѣйшимъ и во всякомъ случаѣ наименѣе доступнымъ для изслѣдованія генесиса продуктомъ совмѣстной жизни людей. Но и въ изслѣдованіи языка это возможно лишь въ томъ случаѣ, если мы, опираясь на столь далеко идущее въ наши дни раздѣленіе труда, будемъ разсматривать языковѣдѣніе, какъ совершенно обособленное царство, управляемое по собственнымъ историческимъ „принципамъ“: тогда языковѣдъ столь же мало можетъ заботиться объ исторіи культуры, какъ и о психологіи. Впрочемъ, Ф. Кауфманъ на нѣсколькихъ примѣрахъ блистательно показалъ, что индивидуалистическая

теорія терпитъ крушеніе уже при объясненіи тѣхъ явленій исторіи языка, которыя касаются вышеуказанныхъ болѣе широкихъ областей совместной жизни людей. Если мы сравнимъ другъ съ другомъ въ исторіи нѣмецкаго языка первоначальныя значенія такихъ словъ, которыя выражаютъ взаимныя отношенія членовъ общества, напр., *gemein* (общій) и *geheim* (тайный), *Geselle* (товарищъ, первоначально въ смыслѣ домашній, свой человѣкъ, *Hausgeselle*) и *Genosse* (товарищъ вообще), то замѣтимъ, что не только, какъ это наблюдается и въ другихъ случаяхъ, блѣднѣетъ и ослабляется нѣкогда живое, наглядное значеніе слова, но вмѣстѣ съ тѣмъ всюду происходитъ и измѣненіе смысла, при которомъ понятіе, прежде выражавшее болѣе тѣсную связь членовъ общества, допускаетъ теперь болѣе свободное взаимоотношеніе ихъ. Въ исторіи человѣческаго общества первымъ звеномъ бываетъ не индивидуумъ, но именно сообщество ихъ. Изъ племени, изъ круга родни путемъ постепенной индивидуализаціи выдѣляется самостоятельная индивидуальная личность, вопреки гипотезамъ раціоналистическаго Просвѣщенія, согласно которымъ индивидуумы отчасти подъ гнетомъ нужды, отчасти путемъ размышленія соединились въ общество ¹⁾.

3. Критика возраженій противъ психологій народовъ.

Подобно тому, какъ нѣкогда у представителей старой теоріи естественнаго права превратное понятіе объ отношеніяхъ индивидуума къ обществу основывалось на логической конструкціи, точно такъ же и возраженія, съ различ-

¹⁾ Сравни. F. Kaufmann, *Altdeutsche Genossenschaften*, in „*Wörter und Sachen, Kulturhistorische Zeitschrift*“, Bd. 2, 1910, S. 9 ff.

ныхъ сторонъ выставленныя противъ права психологiи народовъ на существованіе, опираются больше на общія логическія соображенія, чѣмъ на наблюденія. Руководство въ этомъ спорѣ филологическаго индивидуализма противъ психологическаго коллективизма взяло на себя языковеднiе въ лицѣ многихъ своихъ представителей. Особенный интересъ представляетъ одна произнесенная по торжественному случаю рѣчь Пауля, въ которой онъ кратко излагаегь общія точки зрѣнія, опредѣляющія его отрицательное отношеніе къ психологическому коллективизму ¹⁾. Она ясно показываетъ, что эти точки зрѣнія по существу остались тѣми же самыми, что и отправныя точки старой теорiи естественнаго права. У Пауля онѣ лишь перенесены съ политическаго общества на словесную общину; кромѣ того, благодаря специально противъ психологiи народовъ направленной тенденціи, онѣ приобрѣтають критическій и отчасти полемическій характеръ, который былъ чуждъ прежнимъ индивидуалистическимъ теоріямъ государства. Критика психологiи народовъ исходитъ при этомъ, главнымъ образомъ, изъ двухъ точекъ зрѣнія. Одна изъ нихъ положительнаго, другая отрицательнаго характера. Во-первыхъ, утверждается, что понятіе „души народа“, на которое опирается психологiя народовъ, не выдерживаетъ критики: существуетъ лишь индивидуальная душа, а не душа народа, слѣдовательно, наука объ этой душѣ народа невозможна по внутреннимъ основаніямъ. Къ этому присоединяется, во-вторыхъ, утвержденіе, что различныя изложенія такъ называемой психологiи народовъ Лацаруса Штейнтала до сихъ поръ совсѣмъ не даютъ „законовъ“ этой души народа, аналогичныхъ законамъ

¹⁾ Hermann Paul, Rede, gehalten beim Stiftungsfeste der Universität München am. 25 Juni 1910. Напечатано въ октябрьскомъ номерѣ журнала „Süddeutsche Monatshefte“ 1910.

индивидуальной души. Это справедливо прежде всего по отношенію къ языку, а затѣмъ приложимо и къ мѣтамъ.

Стоитъ поэтому труда нѣсколько яснѣе освѣтить обѣ эти общія точки зрѣнія, такъ какъ, если мы принуждены будемъ признать справедливость перваго возраженія, психологія народовъ тѣмъ самымъ станетъ немислимою, тѣмъ болѣе что, если присоединить второе возраженіе,—она вообще не дала какихъ-либо результатовъ, оправдывающихъ ея право на существованіе.

Аргументъ, на который опирается утвержденіе, что существуетъ лишь индивидуальная психологія и, слѣдовательно, согласно истинному характеру психологіи, невозможно никакая психологія народовъ, на первый взглядъ кажется въ высшей степени простымъ. Всякая душевная жизнь предполагаетъ, по Паулю, „непосредственную связь между психическими состояніями и процессами. Но такая связь имѣетъ мѣсто лишь въ индивидуальной душѣ. На внѣшній міръ она можетъ воздѣйствовать всегда лишь черезъ посредство тѣла, слѣдовательно, на другія души она воздѣйствуетъ лишь косвеннымъ образомъ. Если поэтому нѣтъ непосредственнаго воздѣйствія одной души на другую, то невозможно точно также и непосредственное познаніе душевной жизни другого индивидуума. Если, такимъ образомъ, всякое психологическое познаніе ограничено индивидуальною душою, то, слѣдовательно, и все то, что происходитъ въ общественной жизни людей, нужно выводить изъ индивидуальной душевной жизни: если бы въ совмѣстной жизни людей были какіе-либо другіе элементы, чѣмъ въ индивидуальной душевной жизни, то они остались бы для насъ совершенно непонятными“. Это кажется Паулю настолько очевиднымъ, что, по его мнѣнію, „это почти совѣстно высказывать“; кромѣ того, эти положенія, по Паулю, совершенно независимы отъ какихъ-либо метафизическихъ предпосылокъ.

Но уже давно не тайна ни для кого, что открыто исповѣдуемая метафизика далеко еще не самая худшая: въ особенности остерегаться нужно той метафизики, которая таится за мнимо общепризнанными фактами. „Непосредственная связь состояній и процессовъ индивидуальной души“ состоитъ, по Паулю, въ томъ, что отдѣльныя душевныя переживанія, представленія, чувствованія, ассоціаціи связаны другъ съ другомъ помимо какихъ-либо физическихъ посредствующихъ процессовъ. Но откуда Пауль знаетъ, что дѣло обстоитъ дѣйствительно такимъ образомъ? Конечно, изъ какой-либо психологіи, и все говоритъ за то, что это его убѣжденіе основано на Гербартовой психологіи. Среди хотя бы сколько-нибудь жизненныхъ современныхъ психологическихъ системъ, кромѣ Гербартианской, я не знаю ни одной, которая связывала бы душу съ тѣломъ чисто внѣшнимъ образомъ, душу же въ ея собственной жизни считала за независимую по существу отъ тѣла метафизическую сущность. Для этой Гербартовой души образованія представленій, ассоціацій и т. д. дѣйствительно являются внутренними переживаніями души, находящимися другъ съ другомъ въ „непосредственной“, нигдѣ тѣлесными процессами неопосредствованной связи. Въ настоящее время почти всѣ психологи убѣждены въ томъ, что психологія Гербарта представляетъ собою метафизическое гипотетическое построеніе, непосредственная же связь, предполагаемая ею, нигдѣ въ дѣйствительности не встрѣчается. Все, что относится къ нашей душевной жизни, связано, насколько намъ извѣстно, съ физическими посредствующими процессами, начиная съ простыхъ временныхъ и пространственныхъ представленій и кончая наиболее сложными ассоціаціями и апперцепціями. Равнымъ образомъ, когда мы приписываемъ психологическимъ законамъ своеобразное, отличное отъ физическихъ законовъ содержаніе, мы отнюдь не думаемъ при этомъ, что законы эти

когда-либо могутъ быть осуществлены безъ физическихъ промежуточныхъ процессовъ. „Связь состояній и процессовъ въ индивидуальной душѣ“ на дѣлѣ, такимъ образомъ, столь же опосредствована физически, какъ и связь между индивидуумами въ человѣческомъ обществѣ. Конечно, связь эта иная въ томъ и въ другомъ случаѣ. Но, вѣдь, никто и не утверждаетъ, что она одинакова. Скорѣе же мысль объ аналогичной индивидуальной душѣ „душѣ народа“, индивидуумы которой должны соответствовать представленіямъ въ индивидуальномъ сознаніи, кажется намъ фикціею, столь же бесплодною для психологіи народовъ, какъ Гербартова субстанція для индивидуальной психологіи. Въ дѣйствительности же, какъ психологія народовъ, такъ и индивидуальная психологія, согласно той задачѣ, которую мы въ настоящее время имъ ставимъ, должны имѣть дѣло съ фактами, а не съ фикціями; такъ какъ бываютъ факты, связанные съ человѣческимъ обществомъ, и психологически понять ихъ можно лишь, исходя изъ особыхъ условий, протекающихъ изъ совместной жизни людей, то ясно, что индивидуальная психологія въ этомъ случаѣ нуждается въ дополненіи, имѣющемъ своею задачей именно эти общіе продукты духа и ихъ развитіе. Конечно, исторія при этомъ вноситъ свое вѣское слово. Но психологическое объясненіе—нѣчто иное, чѣмъ историческое изложеніе фактовъ, какъ ни важно привлеченіе исторіи для психологическаго изслѣдованія.

Дедукція, съ помощью которой Пауль доказываетъ невозможность психологіи народовъ, опирается однако не только на метафизическую фикцію: онъ пользуется при этомъ также тѣмъ приемомъ умозаключенія, который логики прежнихъ временъ называли „Saltus in concludendo“. Исходя изъ безспорной и никогда никѣмъ неоспариваемой однородности душевной жизни людей, онъ заключаетъ, что и содержаніе ея должно быть одинаковымъ у всѣхъ че-

ловѣческихъ индивидуумовъ, къ какой бы расѣ или націи они ни принадлежали; а изъ этого тождества психическихъ переживаній по содержанію дедуцируется далѣе, что именно индивидуумы являются творцами всѣхъ продуктовъ общей культуры, тогда какъ общество, т.-е. пробужденныя чрезъ взаимодействіе индивидуумовъ духовныя силы, не принимаетъ въ этомъ творествѣ никакого существеннаго участія. Сначала, слѣдовательно, „элементы“ душевной жизни подмѣниваются ея содержаніями и затѣмъ, на основаніи мнимаго тождества ихъ у всѣхъ индивидуумовъ, заключается, что индивидуумы и являются творцами этихъ содержаній. Такимъ образомъ, изъ того безспорнаго факта, что мы не можемъ объяснить ни одного факта въ области психологии народовъ, не предполагая общей всѣмъ людямъ однородности душевныхъ способностей, иными словами, не прибѣгая къ нашему собственному психологическому опыту, выводится заключеніе, что вообще нѣтъ такихъ фактовъ изъ области психологии народовъ, которые не были бы въ то же время фактами индивидуальной психологии. Психологъ и историкъ культуры здѣсь явно помѣнялся ролями съ діалектикомъ. Или же Пауль дѣйствительно долженъ думать, что явленія, подобныя такъ называемому „тотемизму“ и „эксогаміи“ и т. д.⁴ можно выводить безъ дальнѣйшихъ оговорокъ изъ фактовъ индивидуальнаго сознанія? И должны ли, дѣйствительно, какіе-либо „принципы исторіи“ заступитъ здѣсь мѣсто психологическаго объясненія, если необходимы психическіе мотивы для того, чтобы въ столь многихъ мѣстахъ возникли на видъ независимо другъ отъ друга сходныя явленія? Въ дѣйствительности, вѣдь, всѣ гипотезы, предложенныя до сихъ поръ для рѣшенія этихъ трудныхъ проблемъ, были, въ послѣднемъ основаніи своемъ, психологическаго характера.

Но Пауль оспариваетъ у психологии ея право на существованіе не только въ отношеніи сомнительнаго априор-

наго понятія „души народа“, но полагаетъ также, что этотъ результатъ логическаго разсужденія подтверждается a posteriori тѣмъ фактомъ, что психологіи народовъ до сихъ поръ, по его мнѣнію, не удалось найти какіе-либо „законы“. Однако этотъ эмпирическій аргументъ связанъ съ предшествующимъ логическимъ тѣснѣе, чѣмъ можетъ показаться съ перваго взгляда, такъ какъ въ основѣ своей и этотъ эмпирическій аргументъ опирается на ложную аналогію между индивидуальной душою и „душою народа“, такъ что и это возраженіе при ближайшемъ разсмотрѣніи носить, какъ оказывается, болѣе логическій, чѣмъ фактическій характеръ. Индивидуальная психологія, согласно заключенію Пауля, должна установить законы отдѣльной души; слѣдовательно, психологія народовъ, если только она существуетъ, должна установить законы души народа; но такіе законы не найдены, слѣдовательно, нѣтъ никакой психологіи народовъ. Но при этомъ Пауль поставляетъ психологіи народовъ такую задачу, которую совершенно не ставитъ себѣ, по крайней мѣрѣ, современная психологія народовъ. Согласно Паулю, психологія народовъ должна выступить въ области явленій совмѣстной жизни людей, какъ—языка, мѣровъ, обычаевъ и т. д., законодательницей или, по крайней мѣрѣ, найти въ этой области до сихъ поръ неизвѣстные законы. Но такую задачу никогда не ставила себѣ психологія народовъ, и если она гдѣ-либо и пользуется вообще выраженіемъ „законы“, то въ такомъ смыслѣ, который скорѣе же прямо отрицаетъ подобныя притязанія. „Изслѣдованіе законовъ развитія языка, мѣровъ и нравовъ“—таково заглавіе моего сочиненія по психологіи народовъ ¹⁾. Оно со всею желательною ясностью

1) *Völkerpsychologie, eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte.* Leipzig. 1900. Второе изд. 1904.

*) На русск. языкѣ ср. рефератъ Ѳ. Ф. Зѣлинскаго въ „Вопросахъ философіи и психологіи“, 1902 г., кн. 61 и 62. *Прим. пер.*

показываетъ, что законы, данные намъ объективно въ языкѣ, мѣтахъ и обычаяхъ, изслѣдуются въ этомъ сочиненіи съ психологической точки зрѣнія; отнюдь однако не говорится при этомъ, что самые законы эти должны еще быть найдены или же дедуцированы на основаніи какихъ-либо апріорныхъ разсужденій. Едва ли и самъ Пауль будетъ отрицать, что существуютъ, напр., законы перехода звуковъ, что развитіе формъ рѣчи извѣстнаго языка и его синтаксисъ слѣдуютъ извѣстнымъ законамъ, наконецъ, что при возникновеніи такихъ законовъ психологическіе законы играютъ, по крайней мѣрѣ второстепенную роль, до извѣстной степени содѣйствуютъ этому возникновенію. Я склоненъ поэтому считать второе возраженіе Пауля недоразумѣніемъ, корень котораго—въ его пониманіи психологіи: психологія Гербарта построена не на заимствованныхъ изъ опыта законахъ, но на основаніи извѣстныхъ метафизическихъ предпосылокъ. Если бы психологія народовъ имѣла тенденцію найти для „души народа“ законы, подобные тѣмъ, которые Гербартова „механика представленій“ установила для индивидуальной психологіи, то второе возраженіе Пауля было бы справедливо. Но она не предпринимаетъ подобной попытки. Психологія народовъ скорѣе же стремится къ тому, чтобы психологически объяснить объективно проступающіе въ явленіяхъ общественной жизни законы, исходя изъ извѣстныхъ общезначимыхъ психическихъ мотивовъ, заимствованныхъ ею изъ индивидуальной душевной жизни, и изъ особыхъ условій, въ которыхъ эти мотивы дѣйствуютъ на различныхъ ступеняхъ культуры. При этомъ самые факты всюду приводятъ ее къ предположенію, что такія явленія, какъ языкъ, мѣты, обычаи, съ самаго начала требуютъ человѣческаго общества, почему индивидуальная психологія не болѣе способна разрѣшить заключенныя въ нихъ психологическія проблемы, чѣмъ отдѣльный индивидуумъ, взятый самъ по себѣ, про-

известны когда-либо эти продукты общественной жизни ¹⁾. Правда, анализируя какой-либо продукт общаго творчества народа, мы не можемъ обойтись безъ помощи индивидуальной психологіи, но это не значить, что нѣтъ никакихъ связанныхъ съ совмѣстною жизнью людей, психологическихъ законовъ. Скорѣе же мы должны прежде всего причислить къ этимъ специфическимъ законамъ психологіи народовъ въ объективномъ смыслѣ слова то явленіе, что какъ бы далеко мы ни прослѣдили развитіе человѣка вглубь вѣковъ, онъ всюду представляетъ собою, по выраженію Аристотеля, ζῷον πολιτικόν, т.-е. всѣ продукты его духовной жизни возникаютъ лишь въ обществѣ. Кромѣ того, во всѣхъ областяхъ имѣется довольно значительное количество общихъ фактовъ, за которыми мы должны признать значеніе эмпирическихъ законовъ. Такъ, само языкознаніе называетъ извѣстныя закономерныя измѣненія „фонетическими законами“, и если замѣчаютъ, напр., что въ африканскихъ нарѣчіяхъ группы банту наблюдаются явленія перехода звуковъ, аналогичныя съ тѣми, которыя по Гриммову закону подмѣны звуковъ имѣютъ мѣсто и въ германскихъ языкахъ, то это наводитъ на предположеніе, что вліянія, обуславливающія такія измѣненія, имѣютъ

¹⁾ Въ своей рѣчи о психологіи народовъ Пауль находитъ „увидительное противорѣчіе“ въ томъ, что я распространилъ проблему психологіи народовъ на всѣ духовные продукты человеческого общества, а затѣмъ „ограничилъ“ ее языкомъ, мифологіей и обычаями (вышеприведенная рѣчь, стр. 365). Въ методологіи своего „Grundriss der germanischen Philologie“ I², стр. 156) Пауль говоритъ, что „есть основаніе поставлять въ особенно тѣсную связь изслѣдованіе именно этихъ трехъ областей, такъ какъ онѣ, съ одной стороны, нуждаются въ психологическомъ основаніи, съ другой стороны, наоборотъ, доставляютъ психологіи цѣнный матеріалъ для обработки“. Это прежнее мнѣніе Пауля кажется мнѣ болѣе истиннымъ, чѣмъ позднѣйшее. О чисто относительномъ значеніи указаннаго ограниченія тремя областями сравн., впрочемъ, выше стр. 25 и слѣд.

общее, выходящее за историческій горизонтъ отдѣльнаго народа, значеніе ¹⁾). Еще болѣе приложимо это къ возникающимъ при встрѣчѣ звуковъ ассимиляціямъ и диссимиляціямъ, къ такъ называемымъ образованіямъ по аналогіи и ко многимъ явленіямъ, относящимся къ области измѣненій значенія и къ синтаксису. То же наблюдаемъ мы и въ мифологіи, культѣ и обычаяхъ. Такъ, мотивы обычаевъ при погребеніи тѣла, воззрѣнія, лежащія въ основѣ культа жертвоприношеній, измѣняются въ различныхъ, весьма отдаленныхъ другъ отъ друга, культурныхъ областяхъ съ такимъ поразительнымъ сходствомъ, что мы съ полнымъ правомъ можемъ говорить здѣсь о непрерывной, лишь въ видѣ исключенія нарушаемой посторонними вліяніями закономѣрности ²⁾). Если, слѣдовательно, Пауль не нашелъ въ психологіи народовъ никакихъ законовъ, то это, правда, доказываетъ, что онъ ихъ не замѣтилъ, но отнюдь не убѣждаетъ въ томъ, что ихъ нѣтъ.

Однако и Пауль не можетъ избѣжать допущенія нѣкоторыхъ руководящихъ положеній общаго характера при объясненіи явленій, относящихся къ области тѣхъ дисциплинъ, которыя называются имъ „науками о культурѣ“. Но такъ какъ эти науки историческаго характера, то и руководящія основныя положенія ихъ будутъ не психологическими законами, но „историческими принципами“. Однако я долженъ открыто признаться въ томъ, что сколь ни многими разнообразными свѣдѣніями обязанъ я, несмотря на различіе отправныхъ точекъ зрѣнія, основному труду Пауля (*Prinzipien der Sprachgeschichte*), я никогда не могъ, тѣмъ не менѣе, составить себѣ яснаго представленія

¹⁾ C. Meinhof, Die moderne Sprachforschung in Afrika, 1911, S. 58 ff.

²⁾ Völkerpsychologie, Mythos und Religion. I², S. 150 ff. III, S. 667 ff.

о томъ, что собственно понимаетъ онъ подъ „принципами“. Его разсужденія въ данномъ случаѣ очень неопредѣленны. Прежде всего мы встрѣчаемъ нѣчто въ родѣ опредѣленія этого понятія въ методологій его „Grundriss der germanischen Philologie“. Тамъ говорится, что „наука о принципахъ“ должна дать въ руки методологій сумму возможныхъ явленій, къ которымъ можно прибѣгать, если необходимо дополнить данныя явленія (I², 168); а нѣсколько выше сказано, что степень вѣроятности извѣстнаго допущенія, равно какъ и возможность его, должны опредѣляться на основаніи наблюдавшихся ранѣе аналогичныхъ случаевъ. Но, вѣдь, до сихъ поръ подъ принципомъ понимали такія положенія, которыя характеризуются общностью и строгою необходимостью, недопускающею исключеній. Въ такомъ смыслѣ будутъ принципами механики, напр., такъ называемый законъ косности и законъ параллелограмма силъ. Напротивъ, положенія, выражающія простую возможность, вѣроятность которыхъ рѣшается на основаніи аналогіи съ другими опытами, называются обыкновенно гипотезами, а не принципами. Въ дѣйствительности же, принципы Пауля, сводятся, насколько я могу судить, по существу, къ одному положенію: языкъ въ послѣднемъ основаніи своемъ является твореніемъ индивидуума. Къ этому положенію можно добавить еще королларіи: первоначальною формою языка является индивидуальный языкъ всякій общій языкъвозникъ путемъ сліянія многихъ индивидуальныхъ языковъ; всякое измѣненіе въ языкѣ имѣетъ локально и индивидуально ограниченный исходный пунктъ. Но эти положенія, очевидно, представляютъ собою гипотезы, при томъ, какъ мнѣ кажется, маловѣроятныя гипотезы. Во всякомъ случаѣ, лишь основываясь на опытѣ, можно отвѣтить на вопросъ, состоятельны онѣ или нѣтъ.

4. Индивидуализмъ въ современномъ языковѣдѣніи.

Дѣйствительно, нѣтъ недостатка въ попыткахъ привести отдѣльныя эмпирическія доказательства въ пользу этихъ гипотезъ. Но ясно, что всѣмъ этимъ примѣрамъ придается значеніе лишь потому, что та предпосылка, которую они должны доказать, считается уже *a priori* понятною сама по себѣ и, слѣдовательно, ненуждающеюся ни въ какомъ доказательствѣ. Замѣчательно поэтому, что изъ всѣхъ областей филологіи языковѣдѣніе проводитъ этотъ индивидуализмъ въ самой крайней формѣ. Въ исторіи культуры, мѣтовъ и обычаевъ довольствуются, обыкновенно, однимъ культурнымъ центромъ, изъ котораго исходитъ все развитіе. Лишь лингвисты заходятъ порою столь далеко, что всякое новообразование или перемѣну въ языкѣ сводятъ къ вліянію одного индивидуума. Такъ Бертольдъ Дельбрюкъ по поводу одного объясненія происхожденія смѣшенія языковъ замѣчаетъ: „Прежде чѣмъ смѣшаются языки двухъ племенъ, необходимо, чтобы каждое изъ нихъ выработало инымъ путемъ свой собственный языкъ. Этотъ другой путь, по моему мнѣнію, можетъ быть только такимъ, что нововведеніе вводитъ отдѣльный индивидуумъ, а изъ него оно распространяется на все болѣе и болѣе широкіе круги. Главнѣйшимъ основаніемъ, по которому большинство подражаетъ меньшинству, является личное вліяніе немногихъ выдающихся индивидуумовъ ¹⁾).

Такъ далеко Пауль, конечно, не идетъ. Наоборотъ, онъ тщательно подчеркиваетъ, что значительныя измѣненія въ языкѣ, вѣроятно, исходятъ отъ большого числа индивидуумовъ. Но принципиальнаго значенія это различіе между Дельбрюкомъ и Паулемъ не имѣетъ; поэтому нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что языковѣды, предпочитающіе

¹⁾ B. Delbrück, Grundfragen der Sprachforschung, 1901, S. 98.

занять опредѣленную позицію, склоняются болѣе въ сторону крайняго индивидуализма Дельбрюка, чѣмъ умѣреннаго индивидуализма Пауля ¹⁾. И для Пауля общество — сумма индивидуумовъ, не болѣе. То, что въ немъ происходитъ, имѣетъ свой источникъ въ одаренныхъ одинаковыми душевными силами индивидуумахъ. Когда одинъ индивидуумъ оказываетъ вліяніе на другого, то въ общемъ происходитъ то же самое, что и при возникновеніи чувственаго воспріятія изъ воздѣйствія какого-либо вишняго раздраженія. Пауль совершенно не принимаетъ въ расчетъ того факта, что языкъ, миѳы, обычаи создаются именно обществомъ, и при развитіи ихъ во всѣхъ существенныхъ отношеніяхъ общество опредѣляетъ индивидуумъ; индивидуумъ же не опредѣляетъ общество даже какимъ-либо косвеннымъ образомъ.

Обоснованіе этого воззрѣнія сводится у Пауля, главнымъ образомъ, къ доказательству съ помощью примѣровъ или, выражаясь въ логическихъ терминахъ, къ наведенію отъ немногихъ случаевъ ко всѣмъ, при чемъ противорѣчащія инстанціи оставляются безъ вниманія. Такъ, измѣненія въ языкѣ, или новообразованія, иногда распространяются изъ одного какого-нибудь мѣста на болѣе обширную территорию, особенности мѣстнаго діалекта могутъ перейти въ литературный языкъ, въ рѣдкихъ случаяхъ даже отдѣльный человѣкъ можетъ произвольно изобрѣсти слово. Никто не споритъ противъ такого утвержденія. Однако такія разсужденія отнюдь не доказываютъ, что приведенные случаи представляютъ собою обычный, законмѣрный ходъ развитія. Всѣмъ этимъ случаямъ можно противопоставить другіе, въ которыхъ процессъ, по всей видимости, совершается обратнымъ порядкомъ. Общій языкъ распадается

¹⁾ Такъ, напр., Hugo Schuchardt, Sprachgeschichtliche Werte. Festschrift zur Philologenversammlung in Graz, 1910.

на отдѣльные діалекты, изъ мѣстнаго діалекта, въ свою очередь, выдѣляется индивидуальная манера говорить, которая бываетъ тѣмъ болѣе характерною, чѣмъ выше культура. Наконецъ, тѣмъ рѣдкимъ случаямъ введенія новообразованій въ языкъ индивидуумомъ можно противопоставить подавляющее число другихъ случаевъ, въ которыхъ индивидуумъ самъ почерпаетъ изъ общаго языка. Поставимъ же по отношенію къ этимъ двумъ противоположнымъ другъ другу теченіямъ, и здѣсь, какъ вездѣ, пробивающимся въ душевной жизни, вопросъ такъ, какъ по справедливости и слѣдуетъ его поставить: что въ этомъ столкновеніи противоположныхъ силъ будетъ первичнымъ? Тогда не останется никакого сомнѣнія въ томъ, что общее будетъ, взятое въ цѣломъ, первичнымъ явленіемъ, а дифференціація и индивидуализація — послѣдующимъ. Допуская противоположное, мы должны были бы совершенно превратно истолковать развитіе культуры или же предположить, что языкъ является какимъ-то удивительнымъ исключеніемъ среди продуктовъ человѣческаго духа. Когда не смотря на то дѣлаются все же попытки примѣнить къ такимъ явленіямъ общеизвѣстной дифференціаціи индивидуалистическую гипотезу, то на сцену тотчасъ же выступаютъ произвольныя построенія, во всѣхъ пунктахъ противорѣчащіе дѣйствительнымъ фактамъ. Такъ, напр., Пауль утверждаетъ, что распаденіе языка на діалекты случается всюду тогда, когда „индивидуальныя отличія выходятъ за извѣстную грань“. Слѣдовательно, отъ одного индивидуума или отъ ограниченнаго числа индивидуумовъ должны постепенно распространяться своеобразныя отклоненія ихъ индивидуальныхъ языковъ ¹⁾. Я не отрицаю, конечно, того, что можно конструировать процессъ такимъ образомъ. Но если мы примемъ во вниманіе условія, въ кото-

¹⁾ Paul, Prinzipien der Sprachgeschichte 4, S. 38,

рыхъ происходитъ первоначально такое распаденіе языковъ, то едва ли будетъ вѣроятнымъ, что процессъ этотъ происходитъ такимъ образомъ и въ дѣйствительности. Дифференціація языка на діалекты, какъ показываетъ изслѣдованіе языковъ современныхъ первобытныхъ народовъ, самымъ тѣснымъ образомъ связана съ дѣленіемъ племенъ на меньшія группы и въ дальнѣйшемъ—съ переселеніями племенъ. Орда вмѣстѣ живущихъ людей имѣетъ общій языкъ, въ которомъ совершенно растворяются индивидуальныя отклоненія, равно какъ и различія въ обычаяхъ и въ культѣ. Если орда увеличивается, она распадается, часть выдѣляется и перекочевываетъ, ищетъ болѣе отдаленныхъ мѣстъ для охоты и начинаетъ далѣе самостоятельно развиваться въ новыхъ условіяхъ. Слѣды такихъ выдѣленій встрѣчаются въ ясной формѣ еще и въ настоящее время у безчисленныхъ австралійскихъ и американскихъ племенъ, и мы навѣрное не ошибемся, если будемъ представлять себѣ, что языки и діалекты современныхъ культурныхъ народовъ выдѣлились когда-то, въ общемъ, аналогичнымъ образомъ. Но процессъ преобразования одного изъ такихъ языковъ выдѣлишагося племени не можетъ существеннымъ образомъ разниться отъ процесса происхожденія языка вообще. Подобно тому какъ языкъ вообще не изобрѣтенъ индивидуумомъ или ограниченнымъ числомъ индивидуумовъ, такъ и развитіе языка выдѣлишагося племени не обусловлено распространеніемъ индивидуальныхъ языковъ, но само общество создало новый языкъ. Слѣдовательно, и въ этомъ случаѣ гипотеза индивидуальнаго языка обобщаетъ явленія позднѣйшей культуры, чтобы затѣмъ отнести ихъ къ любой прошлой эпохѣ. Вновь выплываетъ, такимъ образомъ, превратное понятіе исторіи, подобное тому, съ которымъ оперировало индивидуалистическое и рационалистическое Просвѣщеніе. Самостоятельная личность ставится не тамъ, гдѣ мы должны бы

были видѣть ее на основаніи нашихъ антропологическихъ и соціологическихъ знаній, — въ концѣ исторіи, но, наоборотъ, въ самомъ началѣ ея.

5. Естественноисторическія аналогіи къ исторіи языка.

Тѣмъ не менѣе въ одномъ пунктѣ пути прежняго и новаго индивидуализма расходятся. Для индивидуализма прежнихъ временъ человѣческое развитіе было замкнутымъ въ себѣ царствомъ; отъ него далека мысль поставлять исторію созданій духа въ связь съ возникновеніемъ другихъ продуктовъ природы, вплоть даже до органическихъ существъ. Въ наше время положеніе вещей совершенно перемѣнилось. Теорія эволюціи господствуетъ нынѣ во всѣхъ наукахъ. Общеприняты аналогіи между эволюціей человѣка и животныхъ. Почти всякая гипотеза, въ особенности, если она болѣе основана на конструкціи, чѣмъ на фактахъ, опирается на теорію эволюціи. Индивидуализмъ также не могъ обойтись безъ помощи теоріи эволюціи. И въ этомъ случаѣ Пауль далъ обстоятельное разъясненіе роли такихъ естественноисторическихъ аналогій въ языкознаніи.

Подобно тому какъ роды, классы, короды въ органической природѣ представляютъ собою не что иное, какъ „общія понятія человѣческаго разсудка, которыя могутъ произвольно измѣняться“, такъ и каждый индивидуумъ имѣетъ, въ концѣ-концовъ, свой собственный языкъ, поэтому объединяя извѣстное число такихъ индивидуальныхъ языковъ въ діалектическую группу, мы поступаемъ всегда до нѣкоторой степени произвольно. Сообразно съ этимъ и всякое измѣненіе и новообразование въ языкѣ является прежде всего индивидуальнымъ процессомъ, и отъ привходящихъ условій зависитъ, распространяется ли онъ на

другіе индивидуумы или нѣтъ. Съ другой стороны, новыя разновидности, какъ учитъ насъ теорія Дарвина, возникаютъ благодаря тому, что случайныя индивидуальныя отклоненія, почему-либо поддерживаемыя борьбою за существованіе, усиливаются и дѣлаются устойчивыми. Совершенно аналогичнымъ образомъ и въ человѣческомъ обществѣ обычное всюду возникло изъ случайнаго ¹⁾. Выполненное впервые по извѣстному поводу дѣйствіе индивидуума переходитъ при благопріятныхъ обстоятельствахъ въ привычку, привычка распространяется на окружающихъ и становится обычаемъ. Подобнымъ образомъ и въ языкѣ всякое измѣненіе или новообразование исходитъ отъ индивидуума. Но благодаря взаимному вліянію и подражанію различія между безконечнымъ количествомъ индивидуальныхъ языковъ постепенно сглаживаются. Такимъ образомъ то, что первоначально было индивидуальнымъ отклоненіемъ входитъ въ составъ общаго языка, изъ котораго затѣмъ, съ помощью дальнѣйшихъ индивидуальныхъ отклоненій, могутъ дифференцироваться діалекты.

Какъ ни сильно импонируетъ на первый взглядъ указаніе въ обѣихъ этихъ аналогіяхъ на образецъ, данный современною теоріей эволюціи, разрушившей понятіе неизмѣннаго вида, генетическому изслѣдованію человѣческаго общества, — однако при ближайшемъ разсмотрѣніи эта аналогія оказывается состоятельною лишь въ одномъ пунктѣ, вообще не нуждающемся въ подобныхъ аналогіяхъ: въ томъ именно, что на самомъ дѣлѣ въ нашемъ опытѣ всегда дано лишь конкретное, единичное, абстрактныя же понятія лишены реальности. Какъ только мы пойдемъ далѣе этого пункта, аналогія не выдержитъ критики. Гдѣ въ животномъ царствѣ подыщемъ мы примѣръ смѣшенія разныхъ породъ наподобіе того, какъ смѣшиваются языки

¹⁾ Paul, Prinzipien der Sprachgeschichte ⁴, S. 37 ff.

различныхъ племенъ, или примѣръ уподобленія одного индивидуума другому путемъ подражанія? Поистинѣ, аналогія эта разсыпается въ прахъ, какъ только ея коснешься. Физическіе объекты и психическія или психофизическія функціи не имѣютъ другъ съ другомъ ничего общаго, кромѣ того, что и тѣ и другія даны намъ въ формѣ конкретныхъ явленій. Однако на основаніи этого самаго общаго сходства нельзя сказать рѣшительно ничего относительно того, какъ произошло то или иное измѣненіе въ одномъ изъ безчисленныхъ индивидуальныхъ языковъ, изъ которыхъ слагается общій языкъ. Одно можно сказать съ увѣренностью, что подражаніе, вліяніе котораго, хотя оно и преувеличено, во всякомъ случаѣ нельзя отрицать въ развитіи языка—не играетъ никакой роли при измѣненіяхъ и трансформацияхъ въ органической природѣ.

Не иначе обстоитъ дѣло съ аргументомъ, что обычное всюду произошло изъ какого-либо однажды случайно или произвольно возникшаго дѣйствія. Конечно, „usus“ не свалился внезапно съ неба. Обычное возникло изъ отдѣльныхъ, первоначально въ видѣ исключенія случившихся дѣйствій. Но этимъ не сказано еще, что эти дѣйствія всюду исходятъ отъ отдѣльныхъ самостоятельно дѣйствующихъ индивидуумовъ. Кто дѣлаетъ такое заключеніе, тотъ подмѣняетъ прежде всего случайное индивидуальнымъ и затѣмъ индивидуальное отдѣльными индивидуумами. Этимъ, конечно, не исключается возможность перехода привычекъ и даже произвольныхъ выдумокъ или причудъ отдѣльныхъ лицъ въ обычай. Отнюдь нельзя однако возводить это явленіе въ общее правило, и самая возможность такого перехода зависитъ прежде всего отъ характера той или иной сферы жизненныхъ явленій? Мода, — вотъ, несомнѣнно, та область, въ которой вліяніе индивидуума имѣетъ наибольшее значеніе. Извѣстный фасонъ платья можетъ быть изобрѣтенъ любымъ портнымъ или же лицомъ, предписывающимъ за-

коны вкуса въ дѣлахъ виѣшняго представительства; пожалуй, всего чаще моды создаются именно такимъ путемъ. Въ общемъ, мода болѣе всего другого является дѣломъ изобрѣтенія, и каждое изобрѣтеніе указываетъ на своего изобрѣтателя. Съ другой стороны, имѣются и такія области, въ которыхъ изобрѣтеніе не играетъ никакой заслуживающей вниманія роли, почему и индивидуальное изобрѣтеніе возможно лишь въ видѣ исключенія. Сюда относится прежде всего языкъ, который въ этомъ отношеніи дѣйствительно болѣе всѣхъ другихъ продуктовъ духа человеческого напоминаетъ эволюцію органическихъ формъ природы. Предположить, что извѣстныя измѣненія въ языкѣ, носящія общій характеръ, какъ, напр., явленія закономѣрнаго перехода звуковъ, ассимиляціи и диссимиляціи, такъ называемыя образования по аналогіи и т. д., возникли у безчисленныхъ индивидуумовъ одновременно и независимо другъ отъ друга, возможно въ данномъ случаѣ съ тѣмъ болѣею вѣроятностью, чѣмъ болѣе такія явленія указываютъ не только на явленія, которымъ одинаково подчинены всѣ сочлены общества, но прежде всего также на взаимодѣйствія между индивидуумами, уже предполагающія существованіе общества.

6. Теорія подражанія.

Принимая во вниманіе, что человекъ, насколько мы можемъ прослѣдить его развитіе вглубь вѣковъ, всегда жилъ въ обществѣ, слѣдовательно, такія созданія творчества человека, какъ языкъ, мѣры и обычаи, возможны лишь въ обществѣ, мы можемъ допустить индивидуальное происхожденіе извѣстнаго явленія въ этой области, въ общемъ, лишь когда возможно или прямо указать его, или же оно вѣроятно въ силу особыхъ условій даннаго случая. Такъ, на примѣръ, намъ достоверно извѣстно, что слово „газъ“

было произвольно изобрѣтено извѣстнымъ врачомъ и химикомъ, Баптиста ванъ Гельмонтомъ, какъ онъ и самъ объ этомъ сообщаетъ.

Тѣмъ не менѣе нерѣдко пытаются доказать возможность индивидуальнаго происхожденія словесныхъ образованій, исходя въ своихъ умозаключеніяхъ именно изъ подобныхъ примѣровъ, которые къ тому же носятъ обыкновенно характеръ единичныхъ явленій. Такъ, напр., Гуго Шухардтъ¹⁾, рассказываетъ множество небольшихъ анекдотовъ, частью очень забавныхъ, о новообразованіяхъ въ языкѣ, исходящихъ отъ индивидуума и принятыхъ затѣмъ въ общій языкъ, чтобы удержаться болѣе или менѣе долгое время. Всѣмъ извѣстно, что шуточные прозвища лицъ, шуточные названія мѣстностей, профессій и т. д. обязаны своимъ возникновеніемъ индивидуальной изобрѣтательности и остроумію, и я, конечно, далекъ отъ того, чтобы оспаривать эти примѣры; я склоненъ былъ бы даже присоединиться къ тому мнѣнію, что и за кругомъ такихъ чисто индивидуальныхъ измышленій, въ извѣстныхъ спеціальныхъ діалектахъ, напримѣръ, въ воровскомъ и мошенническомъ діалектѣ, въ діалектѣ студенческихъ корпорацій и т. п., существенная часть характернаго для нихъ подбора словъ обязана своимъ возникновеніемъ индивидууму; хотя и въ этомъ случаѣ прямое доказательство по большей части невозможно. Возможность, вѣроятность подобнаго объясненія основывается въ этомъ случаѣ на произвольномъ изобрѣтеніи; но именно отсутствіе этого произвольнаго изобрѣтенія и дѣлаетъ маловѣроятнымъ аналогичное происхожденіе для большого числа новообразованій въ общемъ языкѣ. Правда, исторія техническихъ изобрѣтеній показываетъ, что иногда два человѣка независимо другъ отъ друга и приблизительно одновременно приходятъ къ идеѣ

¹⁾ Hugo Schuchardt, Sprachgeschichtliche Werte, 1909.

одного и того же изобрѣтенія; но такой случай встрѣчается очень рѣдко, поэтому въ общемъ нужно придерживаться правила, что индивидуальное происхожденіе можно допускать въ тѣхъ случаяхъ, когда фактъ изобрѣтенія чего-либо имѣется налицо. Этимъ, конечно, не сказано, что отсутствіе это признака, т.-е. изобрѣтенія, указываетъ на невозможность его. Но для допущенія его должны имѣться другія свидѣтельства. Если при возникновеніи извѣстнаго явленія оказало вліяніе подражаніе, то нельзя еще въ этомъ видѣть прямое доказательство того, что явленіе это обязано своимъ возникновеніемъ индивидууму. Характернымъ примѣромъ можетъ служить приводимый Шухардтомъ гнусавый выговоръ пуританъ, въ особенности, ихъ проповѣдниковъ, перешедшій, по вѣроятному предположенію, и въ современный языкъ янки. Хотя мотивы этой привычки давно утрачены, однако въ томъ кругу, въ которомъ она возникла, привычка эта имѣетъ общее происхожденіе, и вывести ее изъ одного только подражанія нельзя. Манера произносить слова нѣсколько въ носъ имѣетъ свой источникъ скорѣе же въ томъ значеніи, которое пуритане придавали книгамъ Ветхаго Завѣта. Подобно тому, какъ они давали себѣ имена патриарховъ и пророковъ, такъ и выговоръ ихъ подражалъ тому гнусавому произношенію нараспѣвъ, съ которымъ и до сихъ поръ читается въ синагогахъ еврейская біблія. Какимъ образомъ возникла самая манера такого чтенія, — этотъ вопросъ мы оставимъ въ сторонѣ. Отчасти она можетъ быть обусловлена вообще еврейскимъ выговоромъ, отчасти же обоснована фонетическими особенностями декламируемаго нѣсколько подавленнымъ голосомъ нараспѣвъ речитатива. Мало вѣроятно, во всякомъ случаѣ, предположеніе, что мотивъ этотъ первоначально вліялъ лишь на немногихъ.

Вообще говоря, хотя при распространеніи какого-либо новообразованія въ области психологіи народовъ подражаніе

и является всюду содѣйствующимъ факторомъ,—однако оно и не единственный факторъ и не даетъ отвѣта по существу на вопросъ, какимъ образомъ возникло то, чему подражаютъ. Если поэтому подчеркивается исключительно подражаніе, какъ условіе возникновенія извѣстнаго явленія, то въ основѣ этого всегда лежитъ, въ цѣляхъ объясненія его генесиса, опять-таки предпосылка первоначальнаго изобрѣтенія; а такъ какъ изобрѣтеніе исходитъ отъ индивидуума, то и происхожденіе его считается индивидуальнымъ. Слово „подражаніе“ представляетъ собою, поэтому, такое выраженіе, которое всегда лишь несовершенно передаетъ процессы, совмѣстно дѣйствующие при распространеніи какого-либо общественнаго явленія. Когда одинъ человѣкъ подражаетъ другому, онъ заимствуетъ у него нѣчто готовое, или заимствованное въ свою очередь у другихъ людей или же изобрѣтенное самимъ этимъ другимъ человѣкомъ. Но послѣднее—исключительный случай, иногда дѣйствительно имѣющій мѣсто; въ большинствѣ же случаевъ извѣстное явленіе возникаетъ изъ постоянно переплетающихся другъ съ другомъ взаимодействій, въ которыхъ каждый и подражаетъ и одновременно служитъ образцомъ для подражанія. Чтобы наглядно представить себѣ этотъ процессъ, присмотримся къ тому случаю новообразованій въ языкѣ и ихъ распространенія, въ которомъ возможно прямое, непосредственное наблюденіе: возникновеніе и фиксация языка жестовъ между живущими вмѣстѣ глухонемыми дѣтьми или же между глухонемымъ и окружающими его людьми, владѣющими рѣчью. Глухонемой выражаетъ извѣстное представленіе жестомъ, который обыкновенно сразу бываетъ понятенъ другимъ людямъ, а они въ свою очередь уже смотря по обстоятельствамъ, видоизмѣняютъ его, дополняютъ или возражаютъ на него другимъ жестомъ и т. д. Въ такомъ случаѣ возможно, конечно, что извѣстный жестъ будетъ произвольно изобрѣтенъ индивиду-

умомъ и затѣмъ перенять и усвоить окружающими его. Но самое это усвоеніе было бы невозможнымъ, если бы общее творчество, въ которомъ подражаніе играетъ роль лишь содѣйствующаго фактора, не служило при этомъ первичною основою. Взаимодѣйствіе индивидуумовъ, при которомъ каждый оказывается одновременно и дающимъ и получающимъ, никогда не могло бы возникнуть, если бы каждый индивидуумъ не побуждался воздѣйствующими на него раздраженіями къ движеніямъ, служащимъ естественнымъ средствомъ выраженія его представленій и аффектовъ. Поэтому я нахожу маловѣроятнымъ мнѣніе Шухардта, что взаимодѣйствіе между индивидуумами и обществомъ возможно вообще лишь путемъ подражанія. Всякая попытка объяснить такія общія образованія изъ подражанія или, какъ желаютъ Дельбрюкъ и Шухардтъ, изъ подражанія единичному примѣру, данному индивидуумомъ, непременно ведетъ на дѣлѣ къ психологически невозможнымъ конструкціямъ. Поучительными примѣрами въ этомъ случаѣ могутъ, какъ мнѣ кажется, служить въ особенности явленія смѣшенія языковъ или вліянія одного языка на другой, — примѣрами, которые, казалось бы, прежде всего, поскольку рѣчь идетъ объ общихъ процессахъ въ развитіи языка, должны бы были навести на мысль о подражаніи. Интересное явленіе этого рода представляетъ собою, напр., проникновеніе въ румынскій языкъ такъ называемой гармоніи гласныхъ. Достоверно извѣстно, что она заимствована изъ турецкаго языка, такъ какъ, вообще говоря, она чужда какъ романскимъ, такъ и индоевропейскимъ языкамъ. Въ своихъ характерныхъ для урало-алтайской группы языковъ формахъ эта гармонія гласныхъ является процессомъ прогрессивной звуковой ассимиляціи: гласная одного слога ассимилируетъ гласную слѣдующаго, напр., въ турецкомъ неопредѣленномъ изклоненіи гласная корня слова ассимилируетъ гласную суффикса: sev-mek, mä-mäk, bak-

так и т. п. При оживленныхъ, въ особенности, въ прежнее время, сношеніяхъ между Турціей и Румыніей подобное вліяніе, въ общемъ, вполне понятно. Но что представляеть собою этотъ процессъ при ближайшемъ разсмотрѣніи? Согласно теоріи подражанія и распространенія отъ одного, служащаго образцомъ, индивидуума, какой-нибудь вліятельный румынъ долженъ былъ бы усвоить себѣ эту особенность турецкаго языка и затѣмъ найти себѣ многочисленныхъ подражателей среди своихъ соотечественниковъ: такимъ образомъ, особенность эта стала бы общимъ достояніемъ. Если даже сдѣлать уступку и согласиться съ тѣмъ, что образцомъ въ этомъ случаѣ можетъ служить не одинъ индивидуумъ, а нѣсколько, теорія подражанія все-таки осталась бы еще въ силѣ. Но увеличеніе числа индивидуумомъ не дѣлаеть ее болѣе вѣроятною и убѣдительною. Выводы изъ основанныхъ на фактахъ наблюдений надъ сношеніями двухъ чуждыхъ другъ другу по языку народовъ, противорѣчатъ обѣимъ гипотезамъ. Первое, что мы наблюдаемъ, это тотъ фактъ, что большее или меньшее число индивидуумовъ усваиваетъ оба языка. Такіе владѣющіе двумя языками индивидуумы или вносятъ въ родной языкъ слова, заимствованныя изъ чужого языка или же смѣшиваютъ формы рѣчи и склоненія и спряженія. Такъ выходцы изъ Пфальца въ Пенсильваніи снабжаютъ въ простонародномъ діалектѣ англійскія слова нѣмецкими формами склоненія и спряженія; такимъ же путемъ перешла, несомнѣнно, впервые турецкая гармонія гласныхъ въ румынскій языкъ черезъ посредство румынъ, владѣвшихъ обоими языками. Если мы назовемъ этотъ процессъ подражаніемъ, то придется сказать, что говорящій подражаетъ въ этомъ случаѣ самому себѣ. Но такъ какъ ясно, что подобное перенесеніе формъ изъ одного языка въ другой совершается безсознательно, то весь этотъ процессъ вообще не имѣеть ничего общаго съ по-

дражаніємъ; суть дѣла здѣсь, какъ и во многихъ другихъ явленіяхъ языка, въ одномъ изъ тѣхъ процессовъ психофизической ассимиляціи, которые проявляются на всѣхъ ступеняхъ душевнаго развитія.

Итакъ, подражаніе является лишь сопровождающимъ факторомъ при взаимодействіяхъ въ человѣческомъ обществѣ, иногда же, какъ въ послѣднемъ примѣрѣ, оно бываетъ, въ сущности, лишь неточнымъ, заимствованнымъ изъ вульгарной психологіи, описаніемъ ассоціативнаго процесса, отличнаго отъ подражанія въ собственномъ смыслѣ слова. Наконецъ, въ многочисленныхъ случаяхъ перехода звуковъ и измѣненія значенія словъ подражаніе не заслуживаетъ вниманія даже въ этомъ переносномъ смыслѣ слова. Это бываетъ во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда члены одной и той же словесной общины подвергаются приблизительно одинаковымъ природнымъ и культурнымъ вліяніямъ. Я оставляю здѣсь въ сторонѣ столь спорныя вліянія природы. Но тѣ переходы звуковъ, которые можно, подобно словеснымъ ассимиляціямъ и диссимиляціямъ съ относящейся къ нимъ гармоніей гласныхъ, свести къ вполне опредѣленнымъ психофизическимъ вліяніямъ, являются по большей части въ послѣдней инстанціи своей продуктами общенія, слѣдовательно, и взаимодействія индивидуумовъ, и нѣтъ нужды въ этомъ случаѣ предполагать подражаніе, какъ первичную причину. То явленіе языка, благодаря которому глаголь *adsimilare*, напр., переходитъ путемъ регрессивной фонетической ассимиляціи въ *assimilare*, *dumb* въ *dumt* (глупый), *brumben* въ *brummen* (ворчать, брюжжать), основывается,—какъ справедливо отмѣтилъ это впервые К. Бругманъ и какъ это становится вѣроятнымъ изъ результатовъ произвольнаго ускоренія артикуляціи,—на постепенно развивающемся ускореніи рѣчи. Но это ускореніе является слѣдствіемъ общенія, т. е. взаимодействія членовъ одной и

той же словесной общины, не имѣющимъ ничего общаго съ подражаніемъ. Если теорія подражанія съ приданнымъ ей уважаемыми авторитетами языковѣдѣнія индивидуалистическимъ оттѣнкомъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ вновь приводитъ къ теоріи изобрѣтенія, то едва ли можетъ она уберечься и отъ дальнѣйшаго вывода, что и языкъ вообще,—представляющій собою не что иное, какъ общую сумму продуктовъ индивидуальнаго творчества,—является, въ концѣ-концовъ, продуктомъ произвольнаго изобрѣтенія. Такимъ образомъ, мы благополучно вновь приходимъ къ уединенно живущему естественному чело-вѣку, который прежде всего изобрѣлъ языкъ, затѣмъ вмѣстѣ съ подобными себѣ основалъ государство и затѣмъ, чтобы положить конецъ разрастающимся, какъ сорная трава, предрасудкамъ, ввелъ религіозный культъ.

IV.

Прагматическая и генетическая психологія религіи.

1. Прагматическая философія.

Одно изъ новѣйшихъ философскихъ теченій, широко распространенное въ Америкѣ и въ Англии подъ именемъ „прагматизма“, до послѣднихъ лѣтъ оставалось почти неизвѣстнымъ въ Германіи, да и въ настоящее время оно обращаетъ на себя вниманіе и пользуется признаніемъ преимущественно внѣ круга такъ называемыхъ философовъ по специальности. Въ особенности, нѣмецкіе богословы и между ними опять-таки представители историческо-критическаго направленія въ теологіи заплести прагматизму дань признанія если не во всѣхъ отношеніяхъ, то прежде всего, по крайней мѣрѣ, въ томъ, что носятъ названіе его психологіи религіи. Но, вѣдь, ни психологія вообще, ни психологія религіи въ частности не могутъ быть оторваны отъ общей философіи прагматизма, такъ же, какъ, напримѣръ, нельзя выхватить ученіе Гегеля о „субъективномъ духѣ“ изъ его системы и трактовать его, какъ самостоятельную психологію. Въ такомъ случаѣ оно утратило бы все свое философское значеніе, и отъ него не осталось бы ничего, кромѣ ряда лишенныхъ, благодаря этой изоляціи, всякаго внутренняго обоснованія понятій, заимствованныхъ изъ старой психологіи

способностей духа и нанизанныхъ на нить произвольныхъ логическихъ построений. Въ не меньшей степени это приложимо и къ прагматизму. Существуетъ прагматическая философія, которая, подобно всякой стремящейся къ систематическому единству философіи, распространяется на всѣ области человѣческаго мышленія. Но нѣтъ самостоятельной прагматической психологіи. Характеръ прагматической философіи обуславливаетъ скорѣе же разложеніе психологіи на лишенные связи разрозненные наблюденія и носящія характеръ исповѣди сообщенія при всякой попыткѣ изолировать психологію. Эти разрозненные наблюденія получаютъ смыслъ и значеніе лишь въ томъ случаѣ, если они подчинены основнымъ прагматическимъ мыслямъ и, насколько возможно, служатъ для ихъ подтвержденія.

Поэтому раньше, чѣмъ говорить о прагматической философіи, нужно прежде всего дать себѣ отчетъ въ томъ, что представляетъ собою прагматическая философія. Лишь тогда будетъ уже возможнымъ разсуждать и о томъ, какимъ образомъ общее внутреннее содержаніе прагматизма можетъ быть плодотворнымъ для отдѣльныхъ научныхъ дисциплинъ, въ частности, для психологіи и для философіи религіи. Существуетъ уже довольно обширная литература по этому предмету. Но она ограничивается исключительно мыслителями Англій и Америки; въ своихъ отправныхъ пунктахъ литература эта зависитъ, слѣдовательно, отъ своеобразныхъ условій, въ которыхъ находится англоамериканская философія, равно какъ направленная противъ другихъ философскихъ теченій критика прагматиковъ обусловлена, преимущественно, англо-американскими формами идеализма или, какъ обыкновенно называютъ его въ Англій, — „абсолютизма“. Поэтому въ англоамериканской литературѣ оставляется почти совершенно безъ вниманія отношеніе прагматизма къ нѣмецкой филосо-

фіи; между тѣмъ именно она, въ сущности, впервые можетъ сдѣлать для насъ болѣе близкимъ и понятнымъ внутреннее содержаніе прагматизма и вмѣстѣ съ тѣмъ дать намъ возможность судить о его общемъ философскомъ значеніи. Вмѣсто того, чтобы излагать ученіе прагматизма, — если только можно говорить объ ученіяхъ въ такой философіи, которая сводится болѣе къ общей тенденціи, чѣмъ къ положительнымъ утвержденіямъ, — въ той связи, въ которой они представлены у самихъ прагматическихъ философовъ, мнѣ кажется болѣе цѣлесообразнымъ для ориентированія въ общемъ направленіи этой философіи прежде всего обратить вниманіе на отношеніе ея къ извѣстнымъ уже намъ философскимъ направленіямъ. И этотъ приемъ будетъ правильнымъ тѣмъ болѣе потому, что хотя прагматическіе философы и не упустили случая критически освѣтить направленія, противоположныя ихъ собственному, однако они умалчиваютъ обыкновенно о положительномъ своемъ отношеніи къ другимъ направленіямъ ¹⁾.

Слово „прагматическій“ прежде всего напоминаетъ намъ слово „практический“, и дѣйствительно это близкое средство обоихъ понятій не вводитъ насъ въ заблужденіе. Прагматическая философія прежде всего хочетъ быть практической: она хочетъ удовлетворить жизненные по-

¹⁾ Краткое изложеніе этого вопроса имѣется, впрочемъ, у Уильяма Джемса, Прагматизмъ, новое названіе для старыхъ методовъ мышленія, русск. пер. П. Юшкевича съ прилож. статьи переводчика о прагматизмѣ. Спб. 1910. Мы можемъ при этомъ оставить безъ вниманія отличіе американскаго прагматизма отъ англійскаго прагматическаго направленія, проводимаго подъ названіемъ „гуманизма“ главнымъ образомъ Ф. К. С. Шиллеромъ. Впрочемъ, Шиллеръ даетъ много существенно важнаго для освѣщенія новаго направленія, благодаря проинициательной критикѣ предшествующихъ ему теченій англійскаго идеализма.

^{*)} На русскомъ языкѣ о Шиллерѣ см. Берманъ. Сущность прагматизма, новыя теченія въ наукѣ о мышленіи. М. 1911 — *Прим. пер.*

требности человека и въ особенности отвѣтить на его духовные запросы. Однако прагматическую философію отнюдь нельзя еще, благодаря этому, отождествить съ тѣмъ, что мы называемъ „практической философіей“. Прагматизмъ не совпадетъ съ практической философіей даже въ томъ случаѣ, если, слѣдую Канту, мы особенно подчеркнемъ примать практическихъ запросовъ надъ результатами теоретическаго мышленія. Критическая философія, несмотря на признаваемый ею примать пракческаго разума надъ теоретическимъ, отнюдь не умаляетъ самостоятельнаго его значенія. Она никогда не доходитъ до утвержденія, что самое познаніе должно опредѣляться практическими запросами. Скорѣе же она придаетъ величайшее значеніе тому, что теоретическій разумъ неограниченно слѣдуетъ имманентнымъ ему законамъ, и если при этомъ окажется, что полученные имъ результаты не удовлетворяютъ практическимъ запросамъ, то это, въ силу заранѣе допущеннаго критической философіей примата этическихъ постулатовъ, служитъ для нея лишь доказательствомъ границъ, встрѣчаемыхъ въ нихъ познаніемъ, но отнюдь не мотивомъ подчиненія познанія волѣ. Совершенно иначе обстоитъ дѣло съ прагматической философіей.

И она признаетъ примать практическихъ требованій. Но при этомъ выраженіе „прагматическая“ въ то же время означаетъ, что практическая сторона въ ней не довольствуется своимъ приматомъ надъ чистой, познавательнымъ нуждамъ служащей теоріей, но выставляетъ притязаніе указывать познанію его пути. Она хочетъ не только исключить познаніе изъ области воли и дѣйствія, но и повелѣвать имъ, чтобы подчинить его себѣ.

Но было бы заблужденіемъ полагать, что съ этимъ расширеніемъ господства воли связано въ то же время повышеніе цѣнности и достоинства практическихъ идеа-

ловъ, служащихъ волѣ цѣлями дѣйствія. Скорѣе правильно какъ разъ обратное мнѣніе. Чѣмъ обширнѣе область, на которую должны распространяться наши желанія и воля, тѣмъ болѣе включаетъ она наряду съ возвышеннымъ и благороднымъ также низкое или безразличное, тѣмъ болѣе, естественнымъ образомъ, падаетъ и цѣнность того свободнаго рѣшенія, которому, въ концѣ концовъ, должно быть подчинено все, начиная отъ высшихъ благъ духовной жизни до самыхъ обыденныхъ жизненныхъ потребностей. Чѣмъ съ большимъ безразличіемъ будетъ все подчинено волѣ, тѣмъ необходимѣе глубокое паденіе общаго идеала, общаго понятія цѣли, который теперь долженъ уже руководствоваться скорѣе болѣе низменными или, въ лучшемъ случаѣ, заурядными цѣнностями, чѣмъ высшими. Общее, какъ и всегда въ вопросахъ цѣнности, очень близко соприкасается при этомъ съ низкимъ, пошлымъ. Такимъ образомъ, прагматизмъ принижаетъ безусловныя требованія практическаго разума,—здѣсь достаточно краснорѣчива уже самая подмѣна выраженія,—до степени мотивовъ удовлетворенія потребностей, имѣющіе абсолютную цѣнность идеалы—до степени относительно полезныхъ цѣлей. Вмѣстѣ съ тѣмъ это указываетъ на связь прагматизма съ современными философскими направленіями еще въ двухъ отношеніяхъ. Принижая духовныя цѣнности до мотивовъ удовлетворенія воли и моральныя требованія—до взвѣщиванія степени полезности поступка, прагматизмъ, съ одной стороны, наминаетъ нѣкоторыя другія теченія новѣйшей философіи, обнимаемая общимъ именемъ „волютаризма“, съ другой стороны, представляетъ собою отвѣтвленіе утилитаризма.

Но если прагматисты, въ противоположность господствующему интеллектуализму, и сами себя называютъ „волютаристами“, то этотъ терминъ пробрѣтаетъ у нихъ, въ отличіе отъ извѣстныхъ ³{направленій метафизическаго

и психологическаго волюнтаризма, существенно иное значеніе. Для метафизика волюнтаристической школы воля является конечнымъ трансцендентнымъ принципомъ единства, оставляющимъ однако интеллекту полную свободу въ мірѣ явленій. Поэтому метафизическій волюнтаризмъ вполне возможно сочетаться съ эмпирическимъ интеллектуализмомъ, какъ это мы видимъ у Шопенгауэра. Наконецъ, психологическій волюнтаризмъ хочетъ лишь закрѣпить за волею тѣ права, которыя можно приписать ей наряду съ другими содержаніями душевной жизни на основаніи непосредственнаго психологическаго опыта. Напротивъ, такъ какъ прагматизмъ не хочетъ быть ни метафизической системой, ни эмпирическою психологіей, но лишь методомъ, какъ подчеркиваютъ сами прагматики, при томъ такимъ методомъ, который вполне удовлетворялъ бы нашимъ запросамъ какъ въ области познанія, такъ и въ области поведенія и вѣры,—то волюнтаристическій принципъ не будетъ въ прагматизмѣ ни основою умозрѣнія, какъ въ метафизическомъ волюнтаризмѣ, ни основою эмпирическихъ наблюденій, какъ въ волюнтаризмѣ психологическомъ. Скорѣе этотъ волюнтаристическій принципъ лежитъ въ прагматической философіи всецѣло въ понятіи самой воли въ ея указанномъ выше значеніи, какъ способности свободнаго выбора между любыми мотивами. Прагматическій волюнтаризмъ хочетъ быть свободнымъ въ выборѣ какъ основоположеній познанія, такъ и поведенія и вѣры. Единственною нормою служить для него собственное удовлетвореніе.

Хотя прагматическій волюнтаризмъ и переходитъ при этомъ въ утилитаризмъ, однако послѣдній опять-таки носитъ другой характеръ, чѣмъ утилитаризмъ англійской моральной философіи. Для послѣдняго цѣлью человѣческихъ стремленій является прежде всего собственное благополучіе, затѣмъ благополучіе ближнихъ или, такъ какъ

идеаль остается при этомъ еще слишкомъ неопредѣленнымъ и общимъ, по формулѣ Бентама—возможно большее счастье возможно большаго числа людей. Счастье же или польза обнимаетъ, въ свою очередь, всѣ человѣческія потребности вмѣстѣ съ возможными средствами ихъ удовлетворенія, а такъ какъ для нашихъ собственныхъ стремленій, поскольку они распространяются на другихъ людей, доступны лишь внѣшнія средства удовлетворенія потребностей, то богатство и является для Бентама мѣрою счастья. Напротивъ, въ прагматизмѣ принципъ утилитаризма безспорно пріобрѣтаетъ болѣе внутренней характеръ. Ближе всего прагматизмъ соприкасается въ этомъ пунктѣ съ тѣмъ фазисомъ развитія англійскаго утилитаризма, который представленъ Джономъ Стюартомъ Миллемъ. Сознавая это родство мыслей, Уильямъ Джемсъ посвятилъ даже свои популярныя лекціи о прагматизмѣ памяти Милля; равнымъ образомъ и въ другомъ отношеніи, прежде всего въ своихъ мысляхъ о религіи, Джемсъ могъ бы справедливо назвать Милля „вождемъ прагматическаго образа мыслей“. Тѣмъ не менѣе и Милль полагалъ счастье, согласно ученію утилитаризма, какъ съ духовной, такъ и съ матеріальной стороны всецѣло еще въ объективныхъ благахъ жизни, признаваемыхъ цѣнными благодаря традиціи и общему согласію. Но это какъ разъ совершенно противорѣчитъ волюнтаристическому принципу прагматизма, который дѣлаетъ субъективное удовлетвореніе единственнымъ масштабомъ цѣнностей и не полагаетъ индивидуальной свободѣ никакихъ границъ въ выборѣ средствъ къ этому удовлетворенію. Чѣмъ болѣе, благодаря этому призыву къ свободной волѣ, ослабляется связь съ благами, цѣнными по традиціи и обычаю, и утилитарное понятіе счастья пріобрѣтаетъ, такимъ образомъ, болѣе внутренней характеръ, тѣмъ болѣе вынужденный компромиссъ Милля между матеріалистическимъ ученіемъ

Бентама о благѣ и собственную склонностью преимущественно къ духовнымъ благамъ превращается въ противоположное ученіе. Для прагматической философіи благомъ для каждаго человѣка будетъ то, что онъ предпочтетъ по свободному выбору. И если, съ одной стороны, „option“ прагматической философіи, повидимому, близко подходитъ къ границѣ эгоистической утилитарной морали софистики, зато, съ другой, — благодаря энергичному, почти Кантово ученіе о свободѣ напоминающему подчеркиванію свободной воли въ рѣшеніи въ сторону добра, — она всего далѣе отстоитъ отъ традиціонныхъ, между эгоизмомъ и альтруизмомъ колеблющихся формъ утилитарной морали. Свободный выборъ, который долженъ искать свои мотивы лишь въ глубинѣ собственной души, повидимому, дѣйствительно, не далеко отстоитъ отъ того возвышенія доброй воли на степень безусловно высшаго блага, которое возвѣщаетъ Кантъ въ предисловіи „Основоположенія къ метафизикѣ нравовъ“.

Но абсолютно свободная воля не всегда, конечно, бываетъ въ то же время и абсолютно доброю волей. Безъ моральнаго императива совѣсти воля была бы, въ концѣ-концовъ, предоставлена колеблющимся мотивамъ, если бы въ качествѣ его замѣщенія не пришелъ на помощь старый одновременно и гедонистическій и интеллектуалистическій Сократовскій мотивъ длительного удовлетворенія, заставляющій прагматизмъ вновь отклониться на пути утилитаризма, который въ прагматической философіи однако, — и это остается ея неоспоримой заслугой, — если не принципиально (что невозможно въ виду ея абсолютнаго волюнтаризма), то, по крайней мѣрѣ, потенциально освобождается отъ связи съ матеріалистическимъ ученіемъ о счастья. Однако въ прагматическій образъ мышленія тотчасъ же вторгается другое духовное теченіе, источникомъ котораго служить тотъ же абсолютный волюнтаризмъ. Те-

ченіе это—скептицизмъ, возникшій въ той особой формѣ, въ которой принимаетъ его прагматизмъ, въ современной математикѣ и естествознаніи и уже въ этихъ дисциплинахъ обнаружившій свое сродство съ прагматическимъ ученіемъ о свободномъ выборѣ. Подобно тому, какъ моральный прагматизмъ заимствуетъ изъ Кантовой этики абсолютный индетерминизмъ, но не допускаетъ абсолютнаго нравственнаго закона, точно такъ же и естественно-научной скепсисъ по существу удерживаетъ прежнія аксіомы геометріи и математики, но превращаетъ ихъ изъ объективныхъ нормъ, каковыми онѣ были въ натурфилософіи Ньютона, въ эвристическія гипотезы; эти гипотезы сами по себѣ допускаютъ замѣну себя любыми другими гипотезами, однако сохраняютъ свое значеніе до тѣхъ поръ, пока наиболѣе простымъ путемъ ведутъ къ практически примѣнимымъ результатамъ. Два мотива — полнаго произвола въ допущеніи ради какихъ-либо цѣлей гипотезъ и соединенной съ интеллектуальнымъ удовлетвореніемъ практической пригодностью—роднятъ эмпирическій скептицизмъ, какъ онъ въ нѣсколько уклоняющихся другъ отъ друга формахъ представленъ Эрнстомъ Махомъ и Анри Пуанкаре, съ прагматизмомъ. Направленія эти отличаются другъ отъ друга развѣ лишь тѣмъ, что естественно-научный скептицизмъ, устанавливая понятія истины, подчеркиваетъ болѣе интеллектуальный мотивъ, прагматизмъ же—практическую пригодность. Истинно всякое предположеніе, съ которымъ мы лучше оперируемъ и легче можемъ оправдать его, чѣмъ всякое другое. Исходя изъ этой практической точки зрѣнія, не страшатся даже двойной истины и не отступаютъ предъ нею. Если для науки постулатомъ будетъ детерминизмъ, а для морали—индетерминизмъ, то, говоритъ Шиллеръ, мы преспокойно и должны быть, какъ естествоиспытатели, детерминистами, а, какъ моралисты, индетер-

министрами и полагаться на то, что противорѣчіе это какъ-либо разрешится впоследствии, хотя мы заранее и не можемъ предвидѣть, какимъ образомъ это можетъ произойти ¹⁾. Въ этомъ усиленномъ подчеркиваніи практической пригодности ясно сказывается утилитарная примѣсь къ прагматическому скептицизму. Однако этимъ не исчерпаны еще всѣ ингрѣденты прагматическаго образа мышленія. Прагматикъ отрицаетъ абсолютное во всѣхъ его формахъ, слѣдовательно, отвергаетъ онъ и абсолютный скепсисъ, оставляющій духъ нашъ неудовлетвореннымъ; не менѣе отвергаетъ онъ и догматическій утилитаризмъ, который стремится пересоздать міръ, исходя изъ своего построеннаго на основаніи бытъ можетъ переходящихъ культурныхъ условій понятія о всеобщемъ благополучіи. Противъ такой и вообще противъ всякой теоретической односторонности прагматическую философію предостерегаетъ ея на практическую сторону направленный волюнтаризмъ. Она предоставляетъ человѣку выбрать вѣру тамъ, гдѣ ему отказано въ знаніи, она даетъ ему упованіе на лучшее будущее, когда блага настоящаго, у которыхъ утилитаристъ заимствуетъ свой критерій цѣнности, оставляютъ неудовлетворенными индивидуальную потребность въ счастіи. Такимъ образомъ, прагматизмъ переходитъ въ неограниченный индивидуализмъ: каждый человѣкъ—творецъ своихъ собственныхъ идеаловъ, никто не имѣетъ права ограничивать его въ этомъ свободномъ выборѣ; а такъ какъ выборъ идеаловъ естественнымъ образомъ распространяется прежде всего на области вѣры и надежды, не имѣющія иныхъ границъ, кромѣ тѣхъ, которыя воля поставляетъ сама себѣ, то эта свобода воли проявляется преимущественно въ религиозныхъ вѣрованіяхъ. Воля, направленная на познаніе, связана съ принудительною

¹⁾ Schiller, *Studies in Humanism*, p. 368.

силою фактовъ, моральная воля—съ совмѣстною жизнью съ другими людьми, воля же къ вѣрѣ связана лишь съ самою волею, съ запросами собственнаго духа. Здѣсь царить она совершенно неограниченно. Пусть моя вѣра кажется другому нелѣпою, но, пока она удовлетворяетъ меня самого, она даетъ мнѣ то, что я отъ нея требую: вѣра успокаиваетъ духъ, утѣшаетъ въ горѣ и избавляетъ отъ зла. Такимъ образомъ, безграничная свобода вѣрить приводитъ, въ концѣ-концовъ, къ мистикѣ, въ которой также проявляются соединенные индивидуализмъ и скептицизмъ, какъ находящіеся въ тѣсномъ сродствѣ съ этою мистикою. И христіанскій анахоретъ и ищущій искупленія грѣховъ индусъ стремятся къ уединенію, чтобы жить лишь съ самими собою, а скептикъ Пирронъ, отъ сомнѣнія котораго не ускользнуло ничто, былъ верховнымъ жрецомъ Аполлона. Однако, мистика современныхъ философовъ не можетъ обойтись вполне безъ науки. Поэтому она построяетъ изъ всѣхъ элементовъ, почерпаемыхъ изъ окружающей культуры и изъ собственной потребности, своеобразную религіозную метафизику.

2. Прагматическая философія религіи.

Нельзя понять прагматизмъ, если не обратить вниманія прежде всего на его философію религіи. Въ своемъ наукоученіи и морали прагматизмъ остается связаннымъ съ внѣшними вліяніями. Благодаря этому въ наукоученіи—скептицизмъ, а въ моральной философіи—утилитаризмъ слишкомъ преобладаютъ для того, чтобы прагматизмъ могъ вполне развить присущіе ему волюнтаризмъ и индивидуализмъ и развивающійся изъ нихъ мистицизмъ. Это становится возможнымъ лишь въ философіи религіи, являющейся поэтому вообще наиболѣе оригинальною частью этой философіи; да и вообще прагматизмъ возникъ глав-

нымъ образомъ, изъ религіозныхъ мотивовъ. Важнѣйшимъ изложеніемъ прагматической философіи религіи считается обыкновенно трудъ Джемса „Varieties of Religious Experience“ 1902 г. ¹⁾. Однако это мнѣніе справедливо лишь при условіи извѣстныхъ ограниченій. Во-первыхъ, нельзя игнорировать остальную прагматическую литературу по религіозному вопросу, въ особенности, относящіяся сюда другія сочиненія самого Джемса; во-вторыхъ, не нужно забывать объ особенномъ способѣ изложенія Джемса въ указанномъ сочиненіи. „Многообразіе религіознаго опыта“ состоитъ именно, главнымъ образомъ, изъ примѣровъ. Но примѣры эти получаютъ правильное освѣщеніе лишь въ заключительной главѣ, въ которой Джемсъ въ сжатой формѣ резюмируетъ свои религіозно-философскія убѣжденія. Поэтому никакъ нельзя съ одобреніемъ отнестись къ тому, что нѣмецкій переводчикъ „Многообразія религіознаго опыта“ выпустилъ какъ разъ эту заключительную главу, а замѣчаніе его, что глава эта выпущена, во-первыхъ, потому, что она не согласуется съ его личными убѣжденіями и, во-вторыхъ, потому, что она не стоитъ ни въ какой связи съ остальнымъ содержаніемъ книги, не выдерживаетъ критики, такъ какъ въ первой части даетъ неудовлетворительную мотивировку, во-второй же—фактически невѣрно ²⁾. Издатель, желающій сдѣлать доступнымъ для публики извѣстнаго автора, не долженъ выпускать изъ его труда ту часть, въ которой, по мнѣнію самого автора, находится центръ тяжести. А что такъ именно и

1) Русск. пер. Уильямъ Джемсъ. Многообразіе религіознаго опыта. Переводъ съ англійскаго В. Г. Малахіевой-Мировичъ и М. В. Шикъ подъ ред. С. В. Лурье. Изд. журнала „Русская Мысль“ М. 1910.

2) W. James, Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, deutsch von G. Wobbermin, 1907. Vorwort. S. XVIII.

*) Въ русскомъ изданіи заключительная глава сохранена. См. стр. 511—518 русск. пер. *Прим. пер.*

обстоить дѣло съ произведеніемъ Джемса, что онъ собралъ всѣ эти документы, свидѣтельствующіе о религіозномъ обращеніи, экстазѣ, обращеніи и т. д. съ единственною цѣлью обосновать на нихъ свою изложенную въ послѣсловіи къ „Многообразію“ метафизику религіи,—въ этомъ не можетъ быть ни малѣйшаго сомнѣнія. Поэтому не выдерживаетъ критики и вышеприведенное мнѣніе переводчика „Многообразія“ о томъ, что заключительное разсужденіе не находится ни въ какой связи съ предшествующимъ изложеніемъ. Скорѣе именно изъ послѣсловія читатель узнаетъ ту цѣль, ради которой Джемсъ собиралъ свои примѣры.

Примѣры эти въ высшей степени разнообразны. Они обнимаютъ собою литературу самыхъ различныхъ временъ и народовъ, посвященную исторіямъ обращенія, пробужденія религіознаго чувства, вдохновеннаго экстаза. Филонъ Александрійскій, блаженный Августинъ, святая Тереза, іудейскіе пророки, „Исповѣдь“ Толстого и другихъ лицъ, перешедшихъ отъ свѣтской жизни къ мечтательной религіозности, наконецъ, богатая литература религіозныхъ обращеній, начиная отъ обычныхъ формъ піэтистической набожности до патологическихъ экстатиковъ и визионеровъ,—все это составляетъ въ высшей степени цѣльный матеріалъ изслѣдованія, не лишенный однако, несмотря на это разнообразіе, нѣкоторыхъ общихъ чертъ. Прежде чѣмъ использовать собранный матеріалъ для своей прагматической философіи религіи, Джемсъ пытается охарактеризовать эти общія черты въ нѣсколькихъ руководящихъ положеніяхъ своей книги. Первый изъ приводимыхъ имъ признаковъ религіознаго настроенія настолько не новъ, что его безъ дальнѣйшихъ оговорокъ признавали едва ли не всѣ философы, если только они вообще не отрицали религіи: видимый міръ представляется религіозному сознанію частью невидимаго вышаго міра. Но отсюда пути

расходятся, и для прагматическаго философа религіи рѣшающее значеніе будутъ имѣть тѣ свидѣтельства повышеннаго религіознаго чувства, которыя относятся къ области необычнаго, ненормальнаго и вмѣстѣ съ тѣмъ мистическаго. Чувство единенія со сверхчувственнымъ міромъ будетъ для человѣка, охваченнаго религіознымъ экстазомъ, уже не субъективнымъ, но объективнымъ процессомъ, который онъ воспринимаетъ, какъ вторженіе духовной силы въ міръ явленій, при томъ воспринимаетъ въ самомъ себѣ. Онъ почерпаетъ отсюда вѣру въ спасеніе, чувство внутренняго міра, которое утѣшаетъ его, ободряетъ его духъ и наполняетъ любовью къ ближнимъ. Однако эти чувства переживаются не всегда одинаковымъ образомъ, такъ какъ они зависятъ отъ темперамента индивидуума, отчасти также отъ внѣшнихъ условій его жизни. Въ этомъ корень контраста между пессимистомъ и оптимистомъ, или въ примѣненіи къ религіи, контраста между человѣкомъ, ищущимъ искупленія, и человѣкомъ, успокоившимся въ своихъ религіозныхъ исканіяхъ, который не нуждается въ искупленіи, ибо чувствуетъ себя уже спасеннымъ. Этотъ контрастъ между мрачнымъ и радостнымъ настроеніемъ слишкомъ глубоко коренится въ личныхъ свойствахъ человѣка, и никогда не можетъ изгладиться совершенно. Тѣмъ не менѣе эти различныя религіозныя настроенія согласуются другъ съ другомъ въ указанныхъ выше общихъ признакахъ религіознаго состоянія. Разница лишь въ томъ, что у пессимиста они выражаются болѣе въ формѣ стремленія, у оптимиста же, въ формѣ чувства удовлетворенія. Если именно на религіозной почвѣ оба эти направленія въ особенности выражаются, какъ различныя, зависящія отъ индивидуальнаго темперамента измѣненія въ основѣ своей сходнаго душевнаго настроенія, то на религіозной же почвѣ, по мнѣнію Джемса, можетъ, слѣдовательно, произойти и примиреніе обоихъ этихъ контрастирующихъ

настроеній. Оно состоитъ въ томъ, что стремленіе религіознаго меланхолика къ спасенію и искупленію сливается въ одно цѣлое съ удовлетвореннымъ упованіемъ уже витающаго въ высшемъ мірѣ экстастика: такимъ образомъ, пессимизмъ и оптимизмъ сочетаются въ „меліоризмъ“, который, избѣгая односторонности того и другого направленія, сохраняетъ въ то же время ихъ сущность и вмѣстѣ съ тѣмъ даетъ намъ полезное руководство для нашего практическаго поведенія. Благодаря этому, меліоризмъ можетъ служить обоснованіемъ прагматической религіи.

Однако примѣры, заимствуемые нами изъ посвященной исторіи обращенія и пробужденія религіознаго чувства литературы, должны еще съ другой стороны удовлетворять наши собственные религіозные запросы. Представленія такихъ религіозныхъ личностей могутъ, конечно, опредѣляться вѣроисповѣданіемъ того общества, къ которому онѣ принадлежатъ, но стремленіе меланхолика къ спасенію и искупленію, блаженный покой экстастика въ чувствѣ единенія съ Богомъ представляютъ собою движенія души, совершенно независяція отъ какого-либо вѣроисповѣданія, отъ какой-либо Церкви. Каждый человѣкъ самъ творитъ свою религію, и свободная воля здѣсь болѣе, чѣмъ въ какой-либо другой области, одна лишь рѣшаетъ вопросъ о цѣнности или безцѣнности бытія и вещей, хотя и въ области теоретическаго познанія то, что мы называемъ истиною, опредѣляется, въ концѣ-концовъ, нами самими, и не существуетъ независимо отъ насъ, но представляетъ собою продуктъ, непрестанно вновь порождаемый нами и постоянно видоизмѣняющійся подъ вліяніемъ нашего вмѣшательства,—однако наша воля ограничена въ теоретической области фактами, не подчиняющимися ея повелѣніямъ. Всякая такъ называемая теоретическая истина порождается поэтому до извѣстной степени цѣною компромисса между волею нашею и принудительною силою фак-

товъ. Наоборотъ, въ области религіи нѣтъ никакихъ фактовъ, кромѣ тѣхъ, которые мы находимъ въ самихъ себѣ. Господство воли здѣсь не имѣетъ границъ. Мы вѣримъ въ то, во что мы желаемъ вѣрить, и никто не имѣетъ права принудить насъ вѣровать иначе. Конечно, въ этой области вѣра въ религіозную истину можетъ прійти въ конфликтъ съ дѣйствительностью. Однако эта дѣйствительность не воздѣйствуетъ на насъ съ такою неотвратимою принудительною силою, какъ внѣшняя природа, и мы впадаемъ въ противорѣчіе лишь съ „установленною религіею“ (statutarische Religion), какъ назваль бы ее Кантъ. Интеллектъ при этомъ, какъ утверждаютъ прагматисты, восходящіе къ психологическому источнику этого конфликта, подчинилъ волю своей власти. Освободить волю изъ-подъ ига интеллекта—вотъ въ чемъ видитъ поэтому прагматическая религія свою благороднѣйшую задачу, и борьба противъ догматизма становится, такимъ образомъ, одною изъ важнѣйшихъ задачъ прагматической философіи. Мало того, поскольку эта философія вообще высказала положительныя сужденія о сущности религіи,—согласно общему характеру ея, возможны лишь такія положенія, которыя ни для кого не обязательны,—сужденія эти обусловлены скорѣе тѣмъ противорѣчіемъ, въ которомъ находитесь радикальный волюнтаризмъ прагматистовъ съ заключающимся въ догматахъ интеллектуализмомъ, чѣмъ религіозными обращеніями и примѣрами пробужденія религіознаго чувства. Интеллектуализмъ этотъ, какъ неустанно повторяетъ Шиллеръ, является великимъ зломъ, бременемъ, унаслѣдованнымъ христіанствомъ отъ греческой философіи. Если мы не хотимъ удовольствоваться простымъ переживаніемъ вновь религіознаго подъема, и желаемъ создать себѣ собственныя религіозныя воззрѣнія, то выставляемые нами положенія должны быть какъ разъ противоположны тому, что догматъ фиксируетъ какъ церковное вѣроисповѣданіе, и что вио-

слѣдствіи, хотя и въ борьбѣ съ догматами, однако съ помощью того же оружія—интеллектуализма—и, слѣдовательно, въ томъ же духѣ преобразовало далѣе философію. Такова руководящая нить, которой слѣдуютъ прагматисты въ лабиринтѣ возможныхъ религіозныхъ убѣжденій. Изъ греческой философіи перешель въ христіанство догматы тріединства Божества и другіе догматы, не имѣющіе никакой цѣнности для религіозныхъ переживаній. Такимъ образомъ, самыя переживанія эти были интеллектуализированы и, благодаря этому, искажены и ослаблены. Затѣмъ въ философіи, опять-таки въ борьбѣ противъ раздробленія догматическаго понятія о Богѣ, была создана идея единства, достигшая кульминаціонной точки развитія въ ученіи Спинозы о единствѣ Божества и міра. Ученіе это закрѣпило, такимъ образомъ, подчиненіе религіознаго аффекта интеллекту и тѣмъ уничтожило самую религію. Если мы хотимъ вновь обрѣсти ее, то намъ необходимо поэтому возвратиться къ началу, противопоставить интеллектуализму догмата волюнтаризмъ вѣры, монизму философіи—плюрализмъ. Плюрализмъ оставляетъ открытыми все пути, ведущіе къ спасенію, онъ признаетъ зло міра, но въ то же время смотритъ на него, какъ на побужденіе стремиться къ улучшенію. Такимъ образомъ, плюрализмъ приходитъ къ морализму и меліоризму. Какъ вспомогательное средство на этомъ пути указывается „гипотеза Божества“, какъ это подтверждается опытомъ всеѣхъ временъ на типическихъ формахъ религіознаго состоянія. Какая религія будетъ послѣднею, мы не знаемъ; но душевныя переживанія обращенныхъ и испытавшихъ на себѣ пробужденіе религіознаго чувства во всякомъ случаѣ служатъ для нея прообразомъ, поскольку они связаны съ высшимъ удовлетвореніемъ,—цѣлью стремленій нашихъ въ религіи, какъ и во всемъ прочемъ. Этого удовлетворенія не даетъ намъ ни матеріализмъ, ни абсолютный идеализмъ съ ихъ чисто

интеллектуальными идеалами безконечности, всесовершенства, всемогущества и т. д. Прагматическій теизмъ поэтому оставляетъ все это въ сторонѣ. Вѣра въ Бога является для него, въ сущности, лишь вспомогательнымъ средствомъ для успокоенія духа, при чемъ совершенно безразлично, будетъ ли Богъ мыслиться всесовершеннымъ или несовершеннымъ, конечнымъ или безконечномъ. При этомъ мы невольно вспоминаемъ, что Джемсъ посвятилъ свои лекціи о прагматизмѣ памяти Джона Стюарта Милля. Дѣйствительно, Милль является вождемъ прагматизма также и на пути плюралистической и меліористической философіи религіи. Въ своихъ „Essays on Religion“ Милль разрѣшаетъ старую дилемму между всесовершенствомъ Божества и несовершенствомъ міра тѣмъ, что объявляетъ допущеніе ограниченнаго могущества Божества за гипотезу вѣроятную и сверхъ того за наиболее удовлетворительную, такъ какъ она позволяетъ намъ мыслить чело-вѣка, какъ сотрудника Божества ¹⁾ то, что Милль считаетъ лишь возможнымъ, прагматизмъ объявляетъ истинною сущностью религіи, и самая идея Божества получаетъ въ прагматизмѣ то же значеніе, что и эвристическія гипотезы въ естествознаніи, цѣнность которыхъ сводится къ ихъ полезности.

Однако мы слишкомъ дешево отдѣлались бы отъ этой своеобразной, сочетающей мистику со скептицизмомъ, индивидуализмъ съ волюнтаризмомъ, позитивизмъ съ релятивизмомъ, прагматической философіей религіи, если бы просто

1) John Stuart Mill, Ueber Religion, deutsch von E. Lehmann, 1895, S. 154 ff.

*) Сравн. объ ограниченности Божества: Уильямъ Джемсъ, Вселенная съ плюралистической точки зрѣнія. М. 1911. К—ство „Космосъ“, стр. 171, 172, 175. Самъ Джемсъ ставитъ однако свои воззрѣнія въ данномъ пунктѣ скорѣе въ зависимость отъ Г. Т. Фехнера. *Прим. пер.*

сочли ее за характерное порождение американскаго духа, какъ онъ и въ другихъ случаяхъ проявляется и въ наукѣ и въ жизни, хотя рѣдко, конечно, въ такомъ полномъ переплетеніи и сочетаніи всѣхъ этихъ элементовъ. Отдѣлаться такъ дешево отъ этой философіи религіи нельзя потому, что слишкомъ замѣтенъ на ней отпечатокъ вообще современнаго духа. И въ этомъ случаѣ въ высшей степени интересно наблюдать, какъ во всѣхъ этихъ попыткахъ примирить современный духъ съ запросами вѣры возрѣнія опредѣляются тою почвою, на которой они выросли. Католическій модернизмъ хочетъ остаться вѣрнымъ Церкви и въ то же время склоненъ предоставить полную свободу не только естествознанію, но и историческому изслѣдованію и критикѣ традицій. Рѣшеніе этой дилеммы онъ находитъ въ строгомъ разграниченіи вѣры и знанія: въ вѣрѣ господствуетъ мистицизмъ, находящій себѣ самое надежное убѣжище въ традиціонной религіи, въ знаніи царитъ рационализмъ, нисколько не препятствующій мистицизму, такъ какъ пути ихъ совершенно расходятся ¹⁾. Но модернисты мало заботятся о томъ, что скажетъ философія о ихъ стремленіи. Они признаютъ историческую критику, и историки уже издавна умѣли безъ затрудненія удовлетворять требованія вѣры. Иначе обстоитъ дѣло съ прагматизмомъ. Въ немъ сказывается та чисто протестантская черта, что онъ не можетъ обойтись безъ опоры какихъ-либо философскихъ убѣжденій. Найти эту опору помогаетъ прагматизму тотъ же протестантскій принципъ свободы совѣсти, который позволилъ ему спокойно отстранить догматы и традицію, какъ реликвию чего-то давно пережитого. Были времена, когда еще Пьеръ Бэйль, Гаманнъ, Якоби должны были выбирать между вѣрою и

¹⁾ Der italienische Modernismus (Reformkatholische Schriften Nr. 11) 1908, S. 105.

знаніемъ. Современный же прагматистъ говоритъ: если прежнія философскія системы не удовлетворяютъ нашимъ запросамъ, то отбросимъ ихъ, подобно естествоиспытателю, отбрасывающему непригодную гипотезу, и создадимъ новую, болѣе удовлетворяющую насъ, философію. Гейнрихъ Якоби нѣкогда провозгласилъ спинозизмъ единственною послѣдовательною философіею; и прагматистъ согласенъ въ этомъ съ философомъ вѣры. Однако онъ не впадаетъ еще благодаря этому въ чистый мистицизмъ, но стремится претворить ирраціональный моментъ религіи въ раціональный; и этого онъ достигаетъ тѣмъ, что ставъ на давно извѣстный путь сродства между мистицизмомъ и скептицизмомъ, соединяетъ вмѣстѣ эмпирическій скептицизмъ, — къ которому стремятся въ цѣляхъ удобства и школы современнаго естествознанія, — и почерпнутый изъ практической жизни утилитаризмъ. Богъ — наилучшая изъ предложенныхъ до сихъ поръ для разгадки бытія гипотезъ, потому что она наиболѣе удовлетворяетъ насъ. Это доказываетъ примѣръ витающихъ въ чувствованіи единства съ Божествомъ мистиковъ и экстатиковъ. Гипотеза эта, подобно всякой другой, быть можетъ, допускаетъ улучшение и исправленіе. Но пока ее можно считать наилучшею, такъ какъ она служитъ цѣлямъ моральнаго „меліоризма“. Каковы будутъ дальнѣйшія наши мысли о сверхчувственномъ мірѣ, — это зависитъ, главнымъ образомъ, отъ собственной нашей воли. Поэтому въ выработкѣ ихъ не имѣютъ значенія ни традиціонные догматы, ни возникшая изъ борьбы съ ними раціоналистическая философія. Философія эта служитъ прагматизму руководствомъ лишь въ томъ отношеніи, что прагматизмъ, самымъ энергичнымъ образомъ выступая противъ господствующаго въ ней интеллектуализма, опредѣляется въ своихъ гипотезахъ о Божествѣ именно своею противоположною интеллектуализму.

Въ этомъ пунктѣ съ поразительною ясностью вырисовы-

вается изумительная смѣсь контрастирующихъ элементовъ, изъ которыхъ состоитъ эта философія. Стремясь развить такое воззрѣніе, которое во всемъ было бы противоположно традиціонному интеллектуализму въ религіи и философіи, сама она тѣмъ не менѣе подчиняется интеллекту. Въ философіи этой не господствуетъ уже свободная воля, которою такъ гордится прагматизмъ, и продуктъ такихъ въ противорѣчій съ непосредственными данными опыта развивающихся размышленій, естественнымъ образомъ, можетъ быть лишь продуктомъ разсудочной логики. Тогда какъ прежняя догматика и философія предъявляли къ интеллекту лишь такія требованія, которыя оставляли мѣсто и для мистики, такъ какъ идеи, напр., тріединства или единства Божества и міра сами уже носятъ мистическій, возбуждающій религіозную фантазію, характеръ, — „плюрализмъ“ прагматистовъ, лишенный всякаго полета фантазій, по существу раціоналистиченъ и впадаетъ въ настоящій утилитаризмъ, экстастики и обращенные въ его глазахъ — лишь живые свидѣтели того, что религія даетъ высшее удовлетвореніе нашимъ упованіямъ на грядущее, при томъ удовлетвореніе, не связанное ни съ догматами, ни съ философскими убѣжденіями. Но этотъ мистическій мотивъ переходитъ при попыткѣ философски обосновать его въ тривиальное моралистическое понятіе „меліоризма“, быть можетъ, новое по названію, въ дѣйствительности же бывшее символомъ вѣры всѣхъ утилитаристовъ, начиная съ Фрэнсиса Бэкона и кончая Бентамомъ и Миллемъ. Такимъ образомъ, въ прагматической философіи сливаются едва ли не всѣ мотивы современнаго мышленія, и въ этомъ смѣшеніи отчасти совершенно разнородныхъ элементовъ прагматизмъ, безспорно, проявляетъ нѣкоторую оригинальность. Но если подойти къ нему съ масштабомъ новыхъ оригинальныхъ мыслей, то даже наиболѣе снисходительный критикъ не сопоставитъ прагматизмъ даже отдаленно съ

тѣми философиами религіи, которыми XIX столѣтіе подарило насъ послѣ Канта въ лицѣ Шлейермахера, Гегеля и даже Шеллинга. Съ наиболее сроднымъ ему утилитаризмомъ прагматизмъ имѣетъ общее въ мотивѣ наиболее удовлетворяющаго насъ рѣшенія проблемы, со скептическимъ эмпиризмомъ естествознанія — въ мотивѣ наиболее простого или, что то же самое, наиболее удобнаго рѣшенія ея. Такимъ образомъ, нельзя сказать, чтобы умозрительная работа, выполненная прагматизмомъ при углубленіи въ эту послѣднюю изъ всѣхъ философскихъ проблемъ, была особенно велика.

3. Прагматизмъ и нѣмецкая теологія.

Тѣмъ болѣе замѣчательно, что нѣмецкая теологія выказала живѣйшій интересъ къ прагматизму, который былъ отчасти съ большимъ одобреніемъ принятъ въ кругахъ такъ называемой либеральной критической теологіи. Тогда какъ со стороны нѣмецкой философіи прагматизмъ, поскольку вообще на него обратили вниманіе, встрѣтилъ, несмотря на все уваженіе къ Уильяму Джемсу, какъ къ глубокому, пронизательному и тонкому психологу, холодно-отрицательное отношеніе, многіе теологи, наоборотъ, усмотрѣли въ немъ научное построеніе первостепенной важности, открывающее новую эпоху¹⁾. Однако привлекаетъ къ себѣ въ этомъ случаѣ не самая прагматическая философія и не прагматическая психологія религіи, но единственно тѣ свидѣтельства пробужденія религіознаго чувства, которыя Джемсъ заимствовалъ отчасти изъ исторіи и изъ исповѣдей и признаній извѣстныхъ историческихъ личностей, отчасти изъ составленныхъ нѣкоторыми американскими авторами,

1) Ernst Troeltsch, *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft*, 1905, S. 14.

напр., Старбэкомъ и Люба (Leuba), собраній подобныхъ же свидѣтельствъ, почерпнутыхъ, въ особенности, изъ литературы религіозныхъ обращеній. Я упоминалъ уже выше, что свидѣтельства эти отнюдь не заслуживаютъ названія психологіи религіи и не могутъ быть точно также отнесены къ психологіи Уильяма Джемса. Одобренная и принятая нѣмецкими теологами часть „Многообразія религіознаго опыта“ состоитъ изъ ряда свидѣтельствъ въ пользу ученія, которое оставляется однако въ сторонѣ, какъ будто его совсѣмъ и не существуетъ; между тѣмъ безъ него самыя свидѣтельства эти получаютъ существенно иной смыслъ. Джемсъ могъ быть краткимъ въ оцѣнкѣ всѣхъ этихъ примѣровъ въ заключительной главѣ своего произведенія, такъ какъ оно, очевидно, должно было служить лишь подготовкою къ болѣе разработанному изложенію прагматической философіи религіи. Кромѣ того, онъ смотрѣлъ на такія сборники матеріаловъ, какъ на подготовительныя работы для созданія психологіи религіозной жизни. Летучіе листки и брошюры Арміи Спасенія и тому подобныя произведенія религіозной литературы равнымъ образомъ, вѣдь, не могутъ разсматриваться, какъ основы психологіи религіи. Едва ли и Уильямъ Джемсъ могъ стать на такую точку зрѣнія. Какъ психологъ, онъ является чистымъ или даже, какъ самъ онъ полагаетъ, радикальнымъ эмпирикомъ; въ предисловіи къ своимъ лекціямъ о прагматизмѣ онъ прямо заявляетъ, что его прагматизмъ не имѣетъ ничего общаго съ его эмпиризмомъ ¹⁾. Правда, и въ своей психологіи Джемсъ иногда не отступалъ предъ парадоксальными утвержденіями, однако они звучали какъ парадоксъ лишь при сравненіи съ застарѣлыми предразсудками. Никогда Джемсъ не упускалъ изъ виду, что общія правила научной методологіи сохраняютъ свое значеніе и для психологіи. По-

¹⁾ У. Джемсъ, Прагматизмъ, русск. переводъ, стр. 8.

казанія лицъ, пережившихъ пробужденіе религіознаго чувства, религіозное обращеніе, были для него не психологіей, но основою его собственной прагматической философіи. Нѣмецкіе теологи, которые одновременно и восприняли прагматизмъ и отвлеклись отъ него въ сторону, сами, слѣдовательно, превратили это собраніе матеріаловъ въ психологію религіи, несмотря на то, что оно не можетъ быть ею ни по существу, ни по цѣли, съ которой было составлено. Такъ какъ Уильямъ Джемсъ во всякомъ случаѣ понималъ, какъ психологъ, что общія нормы научной критики и интерпретаціи сохраняютъ свое значеніе также и для психологіи, то онъ долженъ былъ, слѣдовательно, признать точно такъ же, что нельзя на основаніи извѣстнаго сходства объединять любыя явленія, принадлежащія самымъ различнымъ эпохамъ и состояніямъ, не разсмотрѣвъ предварительно условія ихъ возникновенія; еще менѣе могъ онъ утверждать, что нормальная жизнь должна объясняться психологически на основаніи аномальныхъ, граничащихъ съ патологіей или же прямо патологическихъ случаевъ религіознаго экстаза. Такое объясненіе съ методологической стороны совершенно то же, что выведеніе религіи изъ внушенія и гипноза или изъ явленій сна и т. д., короче,—оно совершенно совпадаетъ съ такъ называемыми психологическими гипотезами о религіи, которыя иногда равнымъ образомъ уже высказывались, или же съ попыткою объяснить нормальное воспріятіе съ помощью органовъ чувствъ изъ иллюзій и нормальное теченіе представленій изъ „вихря идей“ душевныхъ больныхъ. Нельзя точно такъ же сказать, чтобы результаты, полученные Джемсомъ изъ этихъ примѣровъ, представляли собою что-нибудь большее, чѣмъ сжатое, резюмирующее изложеніе собранныхъ раньше фактовъ. Джемсъ могъ, конечно, воспользоваться этими переживаніями,—въ которыхъ человекъ чувствуетъ себя спасеннымъ, чувствуетъ пробужденіе въ себѣ

новой жизни, новыхъ силъ, чувствуетъ непосредственное единеніе съ Божествомъ, — для своей прагматической цѣли — показать, что религіозное состояніе характеризуется стремленіемъ къ удовлетворенію своихъ духовныхъ запросовъ и чувствомъ полученнаго удовлетворенія; но никто не можетъ усмотрѣть въ этомъ попытку психологическаго анализа религіозныхъ явленій, и самъ Джемсъ едва ли могъ смотрѣть на дѣло такимъ образомъ. Для него это лишь доказательство того, что сущность религіи заключается въ глубокомъ успокоеніи духа и стремленіи къ нему, а не въ какихъ-либо догматахъ или въ умозрительныхъ идеяхъ, измышленныхъ на основаніи этихъ догматовъ или въ противоположность имъ. Джемсъ видитъ въ состояніяхъ религіознаго экстаза не свидѣтельства въ пользу истины этихъ религіозныхъ переживаній, но лишь доказательство того, что „гипотеза Божества“ даетъ человѣку то утѣшеніе и успокоеніе, къ которому онъ стремится въ своей религіи. Такъ какъ, согласно воззрѣніямъ прагматистовъ, истина вообще не существуетъ объективно и заключается лишь въ томъ субъективномъ убѣжденіи, которое наиболѣе удовлетворяетъ насъ, то и въ религіозной области не слѣдуетъ отвергать никакой гипотезы, если она полезна въ этомъ отношеніи.

Совершенно ясно поэтому, что значеніе сообщенныхъ Джемсомъ примѣровъ религіознаго экстаза будетъ совершенно инымъ, если оставить въ сторонѣ эту прагматическую цѣль. Тогда возможно будетъ разсматривать ихъ съ двухъ точекъ зрѣнія: можно или усматривать въ нихъ то, что, по большей части, видѣли въ нихъ великіе историческіе религіозные фанатики и что видятъ въ нихъ и въ наши дни религіозные экстастики сумасшедшихъ домовъ: — дѣйствительныя откровенія Божества; или же усматривать въ нихъ, какъ отчасти дѣлаютъ это американцы, данныя для психологіи или, точнѣе, для психопатологіи религіоз-

наго сознанія. Такъ какъ всякое проявленіе душевной жизни имѣетъ психологическую цѣнность, то нельзя, естественнымъ образомъ, отнимать ее и у подобнаго рода наблюдений. Но считаться дѣйствительною психологіею религіи матеріалы эти ни въ какомъ случаѣ не могутъ. Во-первыхъ, не выяснены условія возникновенія этихъ явленій, во-вторыхъ, самыя явленія эти не подлежатъ психологическому анализу, такъ какъ послѣдній возможенъ былъ бы опять-таки лишь на основаніи выясненія условій ихъ возникновенія и отношенія ихъ къ другимъ психическимъ процессамъ. Среди всѣхъ условій возникновенія историческія условія, естественнымъ образомъ, стоятъ на первомъ планѣ. Подобно тому какъ извѣстный историческій фактъ нельзя понять, не принимая во вниманіе предшествовавшіе ему факты, совершенно такъ же и психологія проявленій религіознаго чувства не можетъ быть отвлечена отъ условій времени. Исповѣдь блаженнаго Августина, исторія святой Терезы и меланхолическія или экстагическія состоянія страдающихъ *mania religiosa* современниковъ нашихъ, даютъ намъ матеріаль, который не можетъ служить обоснованіемъ ни психологіи религіи, ни исторіи ея ¹⁾. Какъ ни высоко цѣню я чисто относительный методъ какъ разъ въ психологіи,—хотя онъ никогда

¹⁾ Относительно этого пункта нѣтъ полнаго согласія между теологами, придерживающимися прагматической психологіи религіи. Трёлъчъ стремится совершенно исключить изъ психологіи религіи разсмотрѣніе историческихъ условій возникновенія религіозныхъ чувствованій; наоборотъ, Вобберминъ настаиваетъ на томъ, чтобы условія эти, поскольку они относятся къ области религіи культурныхъ народовъ, были приняты во вниманіе (*Der gegenwärtige Stand der Religionspsychologie, Zeitschrift für angewandte Psychologie, Bd. 3, 1910, S. 518 ff.*). Затруднительно сказать, почему онъ не принимаетъ во вниманіе религіи также первобытныхъ культурныхъ или полукультурныхъ народовъ, несмотря на то, что послѣдніе годы дали намъ богатѣйшій матеріаль для изслѣдованія начатковъ религіозной жизни.

не можетъ имѣть рѣшающаго значенія,—однако и психологія не можетъ освободиться отъ одного условія. Условіе это заключается въ томъ, что нельзя при разсмотрѣніи известной области нашихъ душевныхъ переживаній выхватить отдѣльную группу явленій, игнорируя остальные. Конечно, религіозный экстазъ входитъ въ развитіе религіи, какъ важный ингредиентъ. Но было бы нехорошо, если бы экстазъ былъ единственнымъ ингредиентомъ. Произведеніе Джемса, которое имѣло цѣлью обоснованіе его собственной прагматической философіи религіи, стоитъ въ этомъ отношеніи совершенно на другой почвѣ. Тогда какъ психологъ обязанъ по возможности всесторонне и безъ предвзятой тенденціи изслѣдовать факты, Джемсъ нисколько не скрывалъ, что его собраніе фактовъ имѣло цѣлью пояснить прагматическую мысль на примѣрахъ высшаго религіознаго удовлетворенія. Это было его ясно выраженною цѣлью, и съ своей точки зрѣнія онъ имѣлъ полное право сдѣлать такой тенденціозный выборъ. Иначе будетъ обстоять дѣло, если, по примѣру нѣмецкой прагматической теологіи, отбросить самое главное, т.-е. самую прагматическую мысль, и превратить это собраніе примѣровъ, которое должно было лишь сдѣлать эту мысль наглядною, въ самостоятельную психологію религіи. Такая психологія, конечно, въ высшей степени отрывочна, неполна, такъ какъ принимаетъ во вниманіе лишь ограниченную группу явленій, и заставляетъ въ то же время подозрѣвать, что и она дѣлаетъ такой выборъ изъ чуждой психологіи тенденціи, хотя и не сознается въ этомъ столь открыто, какъ американскій прагматизмъ.

Дѣйствительно, теологическіе прагматисты не оставляютъ ни малѣйшаго сомнѣнія въ существованіи этой тенденціи. Въ предисловіи къ своему переводу труда Джемса Вобберминъ восхваляетъ, какъ главное достоинство его, то, что въ немъ „принята во вниманіе и оцѣнена мистическая сто-

рона религіи“, и указываетъ при этомъ на Шлейермахера и Альберта Ричля, которые въ противоположность слишкомъ формальнымъ теоретико-познавательнымъ стремленіямъ современной теологіи придавали большое значеніе этому ирраціональному фактору непосредственныхъ религіозныхъ переживаній. Шлейермахеръ въ особенности близко стоитъ въ этомъ отношеніи къ Джемсу ¹⁾. Однако это мнѣніе было бы, по крайней мѣрѣ, до нѣкоторой степени оправдано лишь въ томъ случаѣ, если бы мы отбросили философію религіи, на которой основывается у Шлейермахера и Ричля высокая оцѣнка мистики, и, въ особенности, если бы мы смѣшали отношеніе Шлейермахера къ самой религіи съ его философіей религіи, которая у этого величайшаго изъ философовъ-богослововъ прошлаго столѣтія обоснована слишкомъ метафизически и діалектически для того, чтобы онъ могъ придавать какое-либо значеніе такъ называемому „религіозно-психологическому методу“, т.-е. пестрой и неразборчивой статистикѣ экстатическихъ состояній. Съ своей стороны Трёлльчъ пытается замѣнить утилитаристическій прагматизмъ американскихъ психологовъ теологическимъ прагматизмомъ, который до известной степени удовлетворялъ бы спекулятивнымъ потребностямъ ²⁾. Онъ построаетъ свою собственную философію религіи, которую называетъ религіозною „теоріей познанія“, задачу же ея усматриваетъ въ послѣдовательномъ исправленіи теоріи познанія Канта. Кантъ самъ пришелъ бы къ такой „религіозной теоріи познанія“, если бы, введенный въ искушеніе своимъ морализмомъ, не измѣнилъ самому себѣ. Факты психологіи религіи, какъ они изложены въ свидѣтельствахъ, собранныхъ американскими праг-

¹⁾ Wobbermin, Vorwort zu James, Die religiöse Erfahrung, S. VIII, XVII.

²⁾ Ernst Troeltsch, Psychologie und Erkenntnistheorien in der Religionswissenschaft. S. 30 ff.

матристами, не могутъ, однако, удовлетворить требованіямъ науки о религіи. Она должна рационализировать иррациональный элементъ религіозныхъ переживаній. Ученіе Канта о религіи нужно, слѣдовательно, реформировать съ помощью прагматической психологіи религіи, а прагматическую философію религіи, въ свою очередь, нужно рационализировать на основаніи теоріи познанія Канта. Но гносеологія Канта въ ея подлинномъ видѣ недостаточна для этой цѣли, ее нужно поэтому дополнить соответствующимъ образомъ, и прежде всего необходимо исключить изъ нея моралистическое обоснованіе религіи. Однако при этомъ неизбѣжно возникаетъ вопросъ о томъ, что собственно останется вообще отъ Кантова ученія о религіи, если отъ него отнять это моралистическое обоснованіе религіи. Но руководствующаяся прагматизмомъ теологія умѣетъ найти выходъ. Столь осторожно проведенныя Кантомъ границы между теоретическимъ и практическимъ разумомъ должны быть уничтожены. Кантъ примѣнилъ въ трансцендентальной аналитикѣ всю силу своего философскаго глубокомыслія, чтобы доказать необходимость ограниченія апріорныхъ основныхъ понятій; для прагматической же теологіи она не существуетъ. Скорѣе же эти апріорныя понятія возрастаютъ въ числѣ. Самыя категоріи Канта, въ особенности, категорія причинности, перенесены съ эмпирическаго міра на умопостигаемый. Другими словами: наиболѣе существенный пунктъ этого новѣйшаго преобразования критической философіи долженъ заключаться въ возвращеніи ея къ докритической точкѣ зрѣнія, на которой стоялъ Кантъ еще въ диссертации 1770 г., пока въ шедеврѣ критической діалектики, въ „схематизмѣ чистаго разсудка“ не нашель обоснованія своей теоріи познанія. Однако этотъ будто бы къ Канту примыкающій рационализмъ не долженъ замыкаться въ какую-либо законченную систему; наоборотъ, онъ долженъ непрестанно имѣть наготовѣ запасные вы-

ходы, чтобы при случаѣ рационализировать ирраціональное, если это потребуется, и устранить то, что не можетъ быть рационализировано: иллюзіи и заблужденія. Однако этотъ антираціональный элементъ также принадлежитъ къ міру дѣйствительности. Поэтому раціонализмъ теоріи познанія всегда можетъ быть лишь условнымъ и ограниченнымъ, и указанное Джемсомъ чувство непосредственнаго присутствія Божества должно поэтому служить отправнымъ пунктомъ для доказательства апріорности религіознаго чувства. Когда ирраціональныя переживанія и психологическіе факты признаются въ то же время общезначимою составною частью религіозныхъ переживаній, они тѣмъ самымъ вполне рационализируются. При этомъ доступъ къ ирраціональнымъ переживаніямъ всегда, конечно, остается свободнымъ. Однако и эти ирраціональныя переживанія могутъ быть рационализированы подобнымъ же образомъ, если только они не исключаются, какъ заблужденіе и обманъ.

Довольно затруднительно сказать, какимъ образомъ въ этомъ наброскѣ „раціональной теоріи познанія“ можно усмотрѣть исправленіе Кантовой критики разума. Однако это недоразумѣніе легко устранимо. Начиная съ Альбрехта Ричля въ извѣстныхъ теологическихъ кругахъ считается какъ бы священнымъ долгомъ плавать подъ флагомъ Канта, хотя самому старцу Канта товаръ, провозимый такимъ образомъ, и показался бы, безъ сомнѣнія, контрабандою; съ полною увѣренностью можно сказать, что Кантъ отвергъ бы попытку рационализировать ирраціональное съ помощью безконечнаго расширенія нормъ познанія, какъ ложное толкованіе, близкое къ полному извращенію и далеко оставляющее за собою всѣ встрѣчавшіяся ему ранѣ превратныя толкованія и недоразумѣнія. Если же глубже всмотрѣться въ этотъ планъ мнимой раціонализаціи ирраціональнаго, то мысль, съ которою онъ оперируетъ, окажется

чрезвычайно простою: совершенно ирраціональный психологическій опытъ долженъ стать раціональнымъ и, если возможно, даже превратиться въ апіорную истину разума, если только онъ достаточно часто повторялся и не былъ слишкомъ явною иллюзіею или видимостью. Но выше было замѣчено: откровенія религіознаго экстаза, если мы хотимъ использовать ихъ, въ духѣ прагматизма, въ религіозно-философскихъ цѣляхъ, допускаютъ двойное примѣненіе: во-первыхъ, въ нихъ можно видѣть проявленія высшаго удовлетворенія, свидѣтельствующаго о томъ, что самая религіозная потребность заключается въ стремленіи къ этому удовлетворенію. Въ этомъ смыслѣ опирается на нихъ утилитарный прагматизмъ американскихъ и англійскихъ прагматистовъ. Во-вторыхъ, можно видѣть въ нихъ дѣйствительныя откровенія Божества. По большей части такъ смотрятъ на нихъ сами экстастики, а также, повидимому, и прагматисты изъ нѣмецкихъ теологовъ. *Si duo faciunt idem, non est idem*. Отъ идеи боговдохновенія отказываться не хотѣлось бы. Между тѣмъ на мысль Гердера и Гегеля, что исторія человечества является откровеніемъ Божества, всецѣло индивидуалистическую и въ своемъ родѣ не мѣнѣе, чѣмъ подлинный прагматизмъ, утилитаристическую, теологія рѣшиться не можетъ. Въ такомъ случаѣ должна выручать изъ бѣды раціоналистическая теорія познанія. Раціональное предполагаетъ ирраціональное, и боговдохновеніе экстастиковъ фактически является внѣ всякаго сомнѣнія ирраціональнымъ. Однако ирраціональное въ свою очередь требуетъ раціональнаго. Поэтому нѣтъ ничего легче, какъ сдѣлать ирраціональное раціональнымъ. Кромѣ того, представляется при этомъ случай отстранить все, что въ показаніяхъ экстастиковъ было бы слишкомъ компрометирующимъ, какъ не подлежащее раціонализаци. Съ своей стороны я предпочитаю открытое, не прибѣгающее къ помощи мнимаго кантіанства исповѣданіе вѣры. Если кто-либо

заявить, что вѣра въ личное откровеніе Божества является для него религіозною потребностью, отъ которой онъ не можетъ отказаться, то я буду послѣднимъ изъ тѣхъ, кто бросить въ этого человѣка камнемъ. Такой мнимой рачіонализациі ирраціональнаго я предпочелъ бы даже древній „гносисъ“, который въ употребленіи понятія познанія имѣетъ отдаленное сродство съ этимъ неокантіанствомъ.

4. Генетическая психологія религіи.

Два пути изслѣдованія, какъ извѣстно, открыты психологіи, какъ общей, такъ и отдѣльнымъ ея отраслямъ, посвященнымъ разработкѣ особенно интересныхъ проблемъ: она можетъ попытаться дать простое, по возможности, точное и безпристрастное описаніе самыхъ фактовъ; или же тотчасъ приступить къ анализу и объясненію явленій. Но на какой бы путь ни ступила психологія, двумъ требованіямъ она должна удовлетворять во всякомъ случаѣ. Во-первыхъ, она должна избѣгать всякой тенденціи, чуждой установкѣ фактовъ и почерпнутому непосредственно изъ нихъ объясненію. Во-вторыхъ, психологія, какъ эмпирическая наука, не должна выходить за границы поставленной ею задачи изслѣдованія процессовъ сознанія, совершающихся какъ въ индивидуальной, такъ и въ соціальной жизни человѣка. Безпристрастность психологическаго изслѣдованія не должна, слѣдовательно, нарушаться никакими метафизическими или практическими мотивами, съ другой стороны, и психологія не должна вторгаться въ область другихъ дисциплинъ далѣе, чѣмъ это нужно для ея задачъ. Психологія религіи, которая пожелала бы стать на мѣсто философіи религіи, не менѣе преступаетъ законныя границы, чѣмъ психологія мыслительныхъ процессовъ, выдающая себя за теорію познанія. Въ обоихъ случаяхъ психологія, безъ сомнѣнія, можетъ принести пользу соот-

вѣтствующимъ философскимъ дисциплинамъ, которыя, съ своей стороны, никогда не должны упускать случая воспользоваться богатымъ психологическимъ матеріаломъ. Но далѣе этого права психологій не простираются. Онѣ не могутъ рѣшать вопроса о цѣнности логическихъ или этическихъ нормъ, равно какъ о метафизической сущности религій, такъ какъ она и не нормативная наука и не наука о цѣностяхъ, въ собственномъ смыслѣ этого слова, и не часть метафизики.

Между тѣмъ въ наше время многіе повинны въ такомъ смѣшеніи психологій съ чуждыми ей дисциплинами. Въ особенности же часто незаконнымъ образомъ суживаютъ кругозоръ той отрасли психологической науки, которую иногда называютъ психологіей религій, и примѣшиваютъ къ ней тенденціи, чуждыя задачамъ психологій. Обѣ ошибки естественнымъ образомъ связаны другъ съ другомъ: избираютъ опредѣленную, болѣе или менѣе ограниченную область явленій, наиболѣе, повидимому, соотвѣтствующихъ той тенденціи, съ которою подступаютъ къ психологій. Въ этомъ отношеніи богословскій прагматизмъ съ его стремленіемъ понять религію изъ экстаза, очевидно, столь же односторонень, какъ и извѣстныя миѳологическія гипотезы, которыя стремятся вывести всю миѳологию и, если возможно, и всю религію изъ вѣры въ существованіе душъ или изъ впечатлѣнія, производимаго бурей, солнцемъ, луною и ея фазами. И религія возникла не изъ одного корня, а изъ многихъ. Кто хочетъ психологически изслѣдовать ея происхожденіе, тотъ долженъ проникнуть въ совокупность явленій религіозной жизни и попытаться прослѣдить отношенія отдѣльныхъ факторовъ другъ къ другу и къ другимъ жизненнымъ явленіямъ. Видѣнія и экстазы могутъ удовлетворить лишь того, кто подходитъ къ нимъ съ намѣреніемъ найти въ нихъ то, что заранѣе въ нихъ вложено. Для психолога такое произвольное смѣшеніе самыхъ

разнородныхъ явленій стоитъ на одной линіи съ истолкованіями тѣхъ философовъ Просвѣщенія, которые въ духѣ „*Système de la Nature*“ сводили религію къ изобрѣтенію жрецовъ, на томъ только основаніи, что среди знахарей—колдуновъ первобытныхъ народовъ и среди буддійскихъ и христіанскихъ святыхъ встрѣчались иногда и обманщики. Всякое научное, слѣдовательно, и всякое психологическое изслѣдованіе требуетъ, чтобы мы обращали вниманіе на тѣ условія, въ которыхъ происходятъ тѣ или иные явленія; поэтому и въ данномъ случаѣ нужно прежде всего обращать вниманіе на ту психическую среду, въ которой возникли интересующія насъ явленія. Индивидуальныя показанія и переживанія пріобрѣтаютъ поэтому—какъ для исторіи религіи, такъ и для психологіи религіи—значеніе лишь въ томъ случаѣ, если принята во вниманіе также та религіозная среда, въ которой они возникли. Религія такъ же, какъ языкъ и обычай, является созданіемъ человѣческаго общества, и связана съ ними самымъ тѣснымъ образомъ. Подобно тому какъ языкъ хранитъ въ себѣ живыми религіозныя преданія, изъ которыхъ каждый пріобрѣтаетъ себѣ собственную религіозность, точно такъ же изъ нравовъ возникаетъ особенно цѣнимый и почитаемый кругъ религіозныхъ обычаевъ въ культѣ, который опять-таки служитъ образцомъ для индивидуальной религіозности. Поэтому психологія религіи прежде всего является частью психологіи народовъ, и такъ какъ индивидуумъ вообще предполагаетъ общество, то и въ области религіи, какъ и во всякой другой, какія-либо явленія могутъ быть объяснены психологически лишь на этой соціальной основѣ. Психологія же народовъ, въ свою очередь, предполагаетъ опять-таки исторію явленій общественной жизни. Утвержденіе, что психологія религіи не имѣетъ ничего общаго съ исторіей религіи, стоитъ въ методологическомъ отношеніи на одной линіи съ другимъ утвержденіемъ, что

психологическія проблемы языка, искусства, обычаевъ не зависятъ отъ историческаго развитія этихъ явленій. Исторія должна при этомъ пониматься въ самомъ широкомъ смыслѣ слова. Совершенно невѣрно поэтому мнѣніе, согласно которому не нужно изслѣдовать религіи первобытныхъ народовъ, какъ своего рода доисторическія, въ особенности, если мы припомнимъ, какими богатыми данными обязаны мы новѣйшему народовѣдѣнію относительно происхожденія и первоначальныхъ стадій развитія важнѣйшихъ религіозныхъ воззрѣній и культовъ, продолжающихся въ болѣе возвышенныхъ и духовныхъ формахъ жите и въ христіанствѣ.

Если историческая оцѣнка религіозныхъ явленій является необходимымъ условіемъ ихъ психологическаго обсужденія, то психологія религіи можетъ быть только генетической. Эта генетическая психологія религіи можетъ разрабатываться двумя путями. Можно представить религіозное развитіе въ рядѣ слѣдующихъ другъ за другомъ въ восходящемъ направленіи ступеней, т.-е. какъ бы сдѣлать отдѣльные поперечные разрѣзы общей органической связи исторіи религіи. Или же можно, — пользуясь тою же метафорой, — дѣлать продольные разрѣзы, т.-е. прослѣживать эволюцію нѣкоторыхъ группъ значительныхъ явленій отъ ихъ едва уловимыхъ зачатковъ. Какъ ни неизбѣженъ первый методъ, однако онъ отчасти предполагаетъ второй, отчасти дополняется имъ. Примѣненный же безъ связи со вторымъ, онъ легко приводитъ насъ къ опасности раздѣлить то, что связано, или же смѣшать вмѣстѣ совершенно разнородные элементы, или даже къ опасности схематическихъ классификацій, полагающихъ въ основу дѣленія предвзятыя понятія. Изслѣдованіе эволюціи отдѣльныхъ явленій предоставляетъ намъ, напротивъ, ту выгоду, что оно дѣлаетъ очевидною для насъ дѣйствительную генетическую связь, по крайней мѣрѣ, для одной ограниченной области, и тѣмъ самымъ впервые даетъ намъ возмож-

ность включить ее въ общее развитіе. вмѣстѣ съ тѣмъ такое изслѣдованіе способствуетъ плодотворному, глубже проникающему въ отношенія отдѣльныхъ группъ явленій примѣненію синтетическаго метода. Психологическое развитіе молитвъ, жертвоприношеній, церемоній очищенія, обрядовъ погребенія, происхожденіе столь многочисленныхъ переходящихъ другъ въ друга, представленій табу, представленій чего-либо нечистаго, грѣховнаго или же святаго, ассимиляція сновидѣній и экстатическихъ возбужденныхъ состояній чрезъ религіозные аффекты, наконецъ, различнымъ образомъ влетающія сюда отношенія къ міру животныхъ, къ мифологическимъ представленіямъ о небѣ и землѣ, — все это и многое тому подобное даетъ намъ массу то развивающихся параллельно, то переплетающихся другъ съ другомъ явленій, которыя необходимо охватить во всей ихъ совокупности, чтобы имѣть возможность ближе подойти къ вопросу, какимъ образомъ возникаетъ религія въ объективномъ смыслѣ, и каковы тѣ субъективные мотивы, къ которымъ даютъ возможность заключать ихъ объективныя порожденія. Лишь тенденціозный философъ можетъ удовольствоваться отдѣльнымъ, выхваченнымъ изъ общей связи, явленіемъ, такъ какъ онъ заботится не объ изученіи самой религіи, но объ оправданіи своей предвзятой точки зрѣнія; но такое произвольно изолирующее изслѣдованіе не можетъ быть названо психологіей религіи. Нельзя также отдѣлаться при этомъ отговоркою, что все служащее въ данномъ случаѣ психологіи религіи матеріаломъ относится къ области исторіи религіи, такъ какъ психологія всегда имѣетъ дѣло лишь съ фактами индивидуальнаго сознанія, которые въ конечной основѣ своей независимы отъ всякихъ историческихъ условій. Во-первыхъ, послѣднее утвержденіе вообще невѣрно, такъ какъ оно распространяетъ общезначимость, послѣднихъ элементовъ сознанія, ощущеній, чувствованій простыхъ аффектовъ, на такіе психическіе продукты, которые, — насколько

позволяет судить нашъ опытъ, — вообще возникаютъ лишь при опредѣленныхъ историческихъ условіяхъ. Во-вторыхъ, неправильно, что исторія религіи, сама по себѣ взятая, даетъ уже отвѣтъ на проблемы, которыя поставлены въ этомъ случаѣ психологіи религіи. Задача исторіи — охарактеризовать отдѣльныя религіи въ значеніи ихъ для духовнаго развитія народовъ. Но исторія религіи отнюдь не можетъ показать, какъ относятся эти явленія къ другимъ религіознымъ идеямъ, проявляющимся отчасти въ тѣхъ же, отчасти въ совершенно различныхъ и независимыхъ другъ отъ друга областяхъ, и въ какой связи вообще находятся религіозные мотивы съ общими душевными способностями человѣка, — это задача не исторіи религіи, но психологіи. Поэтому невозможна никакая психологія религіи безъ исторіи религіи; но первая можетъ оказывать существенныя услуги второй. Однако исторія всегда можетъ еще выполнить важныя задачи и, отказавшись отъ этихъ услугъ, какъ это показываетъ примѣръ безчисленныхъ историковъ религіи, которые или воздерживались отъ психологической мотивировки, или же считали психологію такою областью, къ которой неприменимы правила научной методологіи, и каждый поэтому поступаетъ въ ней по собственному произволу и усмотрѣнію.

Такимъ образомъ, психологія религіи занимаетъ мѣсто между общей психологіей и исторіей религіи. Задача ея — поставить религіозныя явленія, извѣстныя намъ изъ исторіи религіи, въ связь съ общими мотивами человѣческаго мышленія и поведенія, а также показать источники новыхъ мотивовъ, которые индивидуальное сознаніе почерпаетъ изъ развитія религіи, разсматриваемаго въ психологіи народовъ. Но какъ ни важна психологія религіи сама по себѣ, какъ ни велико ея значеніе для философской оцѣнки религіи, однако она и не охватываетъ всю область науки о религіи и не совпадаетъ по своей задачѣ съ философіей религіи. Конечно, и для философій религіи она

имѣть не малое значеніе. Но значеніе это состоитъ въ томъ, что при всемъ различіи въ частностяхъ въ общихъ чертахъ она показываетъ сходное развитіе религіознаго сознанія. При всемъ томъ задачи психологіи религіи и философіи религіи совершенно различны. Психологія религіи имѣетъ цѣлью прослѣдить фактическое развитіе явленій религіознаго сознанія; въ этомъ смыслѣ она— чисто эмпирическая наука, которая, подобно индивидуальной психологіи или естествознанію, должна воздерживаться отъ всякихъ оцѣнокъ, касающихся значенія отдѣльныхъ фактовъ для общей связи. Напротивъ, философія религіи прежде всего должна отвѣтить на вопросъ, насколько возможно обосновать философски свойственную всякой религіи идею потусторонняго міра, какъ восполненія міра чувственно постигаемаго. Психологія религіи, правда, можетъ указать фактическія формы развитія этой идеи; но вопросъ о ея общезначимости и цѣнности отдѣльныхъ фазисовъ ея развитія по сравненію съ этимъ общимъ ея значеніемъ подлежитъ уже суду философіи религіи. Вопросъ этотъ показываетъ вмѣстѣ съ тѣмъ, что сама философія религіи относится къ области метафизики: вопросъ о реальности или нереальности потусторонняго міра болѣе всякаго другого носитъ метафизическій характеръ, и если отнести его въ область теоріи познанія, то это поведетъ лишь къ пагубному увеличенію числа научныхъ областей и смѣшенію ихъ. Кантова критика метафизики его времени сохраняетъ въ этомъ отношеніи всю силу и для нашихъ дней. Какъ ни справедлива эта критика по отношенію къ метафизическому догматизму, едва ли, однако, можно согласиться съ Кантомъ въ его желаніи подчинить метафизику теоріи познанія въ такомъ смыслѣ, чтобы его метафизика природы и нравовъ служила переходною областью между критическими частями его философіи и ихъ примѣненіями. Содержаніе его метафизики непременно должно было показаться позднѣйшему кантіанству слишкомъ скуднымъ, чтобы удер-

жать за нею гордое имя прежней царицы философскихъ дисциплинъ. Такимъ образомъ, Кантово осужденіе онтологической метафизики распространяли, обыкновенно, и на метафизику вообще, почему и устранили ее совершенно, какъ лишь мнимую науку прежнихъ временъ. Ближайшіе по времени къ Канту спекулятивные философы, Фихте и Гегель, конечно, безразлично относились къ этому вопросу, и сама критическая философія была для нихъ лишь несовершенною предварительною ступенью ихъ собственнаго стремленія разрѣшить всѣ философскія проблемы, исходя изъ единства господствующей въ ихъ системахъ мысли. Когда же начался „поворотъ назадъ къ Канту“, критицизмъ смѣшался съ возникшимъ въ борьбѣ именно съ этими спекулятивными системами скептицизмомъ. И тогда наступило время того расцвѣта гносеологіи, когда она впервые была окрещена этимъ именемъ и стала считаться главною, если не единственною имѣющей право на существованіе философскою дисциплиною; и лишь этика предъявляла еще свои скромныя права. Свѣточъ метафизики загасилъ, какъ полагали тогда, уже Кантъ, смерти натурфилософіи помимо воли способствовалъ Шеллингъ своими фантастическими нелѣпостями, этика была упразднена утилитаризмомъ, для проведенія котораго не требовалось никакой философіи, наконецъ, психологія пошла по собственной дорогѣ, — что же и оставалось дѣлать философу, какъ не заняться гносеологіей. Правда, спеціальныя дисциплины не особенно заботились о ней; зато она слыла въ достаточной мѣрѣ безобидною, чтобы ее оставили въ покоѣ съ этой стороны. Вотъ тотъ фазисъ развитія новой философіи, въ которомъ имѣетъ свои корни мысль „религіозной теоріи познанія“; и хотя эта „религіозная гносеологія“ и должна оперировать съ совершенно иными средствами и по совершенно другимъ принципамъ, чѣмъ обычная, однако она поселилась въ достаточной близости отъ нея, чтобы обитать подъ тою же защищающею кровлею. И на почвѣ этой же бо-

гословской надстройке надъ ученіемъ Канта о познаніи возникла, наконецъ, и программа „раціонализаціи ирраціональнаго“. Правда, никто не знаетъ, какъ ее выполнить; но самое выраженіе во всякомъ случаѣ показываетъ, что религія представляетъ собою нѣчто ирраціональное или, какъ болѣе удачно выразился Лейбницъ, замѣняя противоположное понятіе восполняющимъ, нѣчто сверхразумное. Никто не станетъ сомнѣваться въ этомъ тяготѣніи вѣры къ мистицизму. Но въ философіи оно неумѣстно. Это признавалъ и единственный выдающійся богословъ прошлаго столѣтія, бывшій въ то же время и философомъ—Шлейермахеръ, какъ ни близкимъ чувствовалъ онъ себя лично къ религіозному мистицизму. Пожалуй, одинъ онъ изъ всѣхъ своихъ современниковъ понималъ, что хотя Кантъ и разрушилъ старую раціоналистическую метафизику, однако не устранилъ тѣмъ самымъ метафизическія проблемы вообще. Онѣ остались и останутся навсегда, ибо это неизбѣжныя проблемы человѣческаго разума, хотя бы пути, по которымъ должна идти въ ихъ разрѣшеніи современная метафизика и были иными, чѣмъ прежде. Не съ высотъ трансцендентныхъ понятій должна метафизика спускаться въ обширное поле опыта, но съ него подниматься, чтобы, подойдя къ границамъ опыта, задаться вопросомъ, какъ возможно за его предѣлами достигъ послѣдняго единства мышленія и бытія по имманентнымъ мышленію законамъ связи данныхъ въ опытѣ явленій. И для такой метафизики критическая работа Канта отнюдь не потеряна: какъ, съ одной стороны, недопустимо переносить метафизическія проблемы въ гносеологию, такъ, съ другой, необходимо, чтобы не теорія познанія была подчинена, какъ въ старомъ раціонализмѣ, метафизикѣ, но, наоборотъ, принципы познанія служили обоснованіемъ метафизики ¹⁾.

¹⁾ Относительно этого требованія ср. мою *System der Philosophie* 13, S. 339 ff. и *Kleine Schriften*, Bd. I, S. 132 ff, 214 ff.





