

А. БЕРГСОН

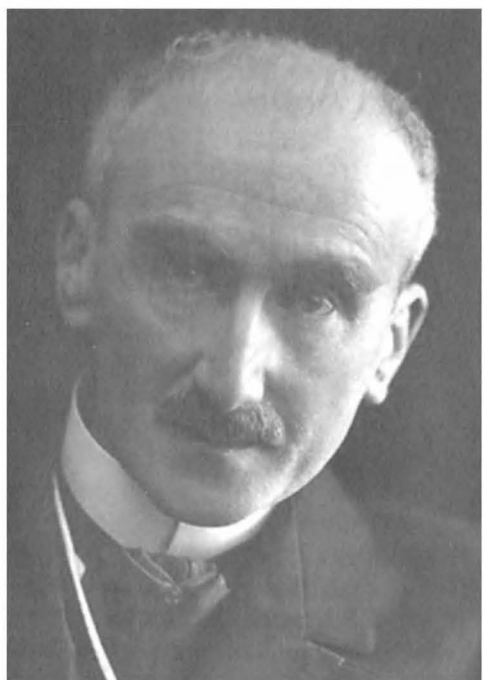


PRO ET CONTRA

А. БЕРГСОН: PRO ET CONTRA

Антология

Издательство
Русской христианской гуманитарной академии
Санкт-Петербург
2015



Серия «РУССКИЙ ПУТЬ»

Серия основана в 1993 г.

Редакционная коллегия серии:

*Д. К. Богатырев (председатель), В. Е. Багно, С. А. Гончаров,
А. А. Ермичев, митрополит Иларион (Алфеев),
К. Г. Исупов (ученый секретарь), А. А. Корольков,
М. А. Маслин, Р. В. Светлов, В. Ф. Федоров, С. С. Хоружий*

Ответственный редактор тома

Д. К. Богатырев

Составитель

И. И. Евлампиев



*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда,
проект №15-03-16041*

**А11 А. Бергсон: pro et contra, антология / Сост., вступ. статья,
коммент. И. И. Евлампиева. — СПб.: РХГА, 2015. — 880 с.
ISBN 978-5-88812-718-6**

В антологию включены работы, демонстрирующие наиболее характерные направления критики и использования идей А. Бергсона в русской философии XX века. Важнейшая цель книги — показать непрерывность процесса освоения наследия великого французского мыслителя с начала XX века до наших дней. Сохраняющаяся актуальность философии Бергсона иллюстрируется работами современных российских исследователей.

Книга адресована всем тем, кто интересуется развитием русской философии в XX веке и взаимодействием традиций русской и западной философской и общественной мысли.

УДК 1



ДОРОГОЙ ЧИТАТЕЛЬ!

Вы держите в руках книгу серии «Русский Путь», посвященную рецепции личности и творчества французского философа Анри Бергсона в России.

Позволим себе напомнить читателю замысел и историю реализации серии «Русский Путь», более известной широкой публике по подзаголовку «pro et contra».

Современное российское научно-образовательное пространство сложно себе представить без антологий нашей серии, общее число которых превысило уже семьдесят томов. В научно-педагогическом аспекте серия представляет собой востребованный академическим сообществом метод систематизации и распространения гуманитарного знания. Однако «Русский Путь» нельзя оценить как сугубо научный или учебный проект. В духовном смысле серия являет собой феномен национального самосознания, один из путей, которым российская культура пытается осмыслить свою судьбу.

Изначальный замысел проекта состоял в стремлении представить отечественную культуру в системе сущностных суждений о самой себе, отражающих динамику ее развития во всей ее противоречивости. На первом этапе развития проекта «Русский Путь» в качестве символизации национального культуротворчества были избраны выдающиеся люди России. «Русский Путь» открылся антологией «Николай Бердяев: pro et contra».

Личность и творчество Н. А. Бердяева в оценке русских мыслителей и исследователей». Последующие книги были посвящены творчеству и судьбам видных деятелей отечественной истории и культуры. Состав каждой из них формировался как сборник исследований и воспоминаний, емких по содержанию, оценивающих жизнь и творчество этих представителей русской культуры со стороны других видных ее деятелей — сторонников и продолжателей либо критиков и оппонентов. В результате перед глазами читателя предстали своего рода «малые энциклопедии» о П. Флоренском, К. Леонтьеве, В. Розанове, Вл. Соловьеве, П. Чаадаеве, В. Белинском, Н. Чернышевском, А. Герцене, В. Эрне, Н. Гумилеве, М. Горьком, В. Набокове, А. Пушкине, М. Лермонтове, А. Сухово-Кобылине, А. Чехове, Н. Гоголе, А. Ахматовой, А. Блоке, Ф. Тютчеве, А. Твардовском, Н. Заболоцком, Б. Пастернаке, М. Салтыкове-Щедрине, Н. Карамзине и В. Ключевском и др.

РХГА удалось привлечь к сотрудничеству замечательных ученых, деятельность которых получила поддержку Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ), придавшего качественно новый импульс развитию проекта. «Русский Путь» расширился структурно и содержательно. «Русский Путь» исходно замышлялся как серия книг не только о мыслителях, но и — шире — о творцах отечественной культуры и истории. К настоящему времени увидели свет два новых слоя антологий: о творцах российской политической истории и государственности, в первую очередь — о российских императорах — Петре I, Екатерине II, Павле I, Александре I, Николае I, Александре II, Александре III, государственных деятелях — П. Столыпине (готовятся к печати книги о Г. Жукове, И. Сталине), об ученых — М. Ломоносове, В. Вернадском, И. Павлове.

Другой вектор расширения «Русского Пути» связан с сознанием того, что национальные культуры формируются в более широком контексте, испытывая воздействие со стороны творцов иных культурных миров. Ветвь этой серии «Западные мыслители в русской культуре» была открыта антологиями «Ницше: pro et contra» и «Шеллинг: pro et contra», продолжена книгами о Платоне, бл. Августине, Н. Макиавелли, Б. Паскале, Ж.-Ж. Руссо, Вольтере, Д. Дидро, И. Канте, Б. Спинозе. Антологии о Сервантесе и Данте, Боккаччо являются достойным продолжением этого ряда. Готовятся к печати издания, посвященные Г. Гегелю, З. Фрейду.

Новым этапом развития «Русского Пути» может стать переход от персоналий к реалиям. Последние могут быть выражены различными терминами — «универсалии культуры», «мифологемы-идеи», «формы общественного сознания», «категории духовного опыта», «формы религиозности». Опубликованы антологии, посвященные российской рецепции православия, католицизма, протестантизма, ислама.

Обозначенные направления могут быть дополнены созданием расширенных (электронных) версий антологий. Поэтапное структурирование этой базы данных может привести к формированию гипертекстовой мультимедийной системы «Энциклопедия самосознания русской культуры». Очерченная перспектива развития проекта является долгосрочной и требует значительных интеллектуальных усилий и ресурсов. Поэтому РХГА приглашает к сотрудничеству ученых, полагающих, что данный проект несет в себе как научно-образовательную ценность, так и жизненный, духовный смысл.





И. И. Евлампиев

АКТУАЛЬНОСТЬ БЕРГСОНА

Анри Бергсон еще при жизни получил беспрецедентную известность, в течение трех первых десятилетий XX в. он был властителем дум европейских интеллектуалов, его философия рассматривалась как одно из самых оригинальных явлений европейской мысли, по крайней мере с начала XIX в., когда она в немецком классическом идеализме достигла высшей точки своего развития. На первый взгляд, отношение к Бергсону и оценки его философских идей оставались неизменными и после его смерти, вплоть до наших дней. Мало кто из мыслителей недавнего прошлого имел и имеет к себе такое внимание и пользуется таким почитанием, как Бергсон. Во французской философии второй половины XX в., наверное, не найти ни одного известного мыслителя, который не ссыался бы на Бергсона и не интерпретировал бы его философию. Тем не менее представление о благополучной судьбе философского наследия Бергсона оказывается ошибочным, на деле можно говорить о все большем «забвении» тех поистине эпохальных идей, которые Бергсон пытался привнести в европейскую традицию; и даже более того — можно говорить о сознательной *борьбе* современных идеологов с тем, что было главным и судьбоносным в философии Бергсона.

Наглядный пример не просто *забвения*, а поистине *извращения* идей Бергсона демонстрирует творчество Жюль Делеза. Делез не только написал специальную работу, посвященную интерпретации «главного» в наследии Бергсона — книгу «Бергсонизм», в своем теоретическом труде, посвященном философскому осмыслению киноискусства, он постоянно ссылается на идеи Бергсона

и делает вид, что использует их именно в том смысле, какой они имели в его философии. Тот факт, что в современном философском «мейнстриме» принято верить Делезу и считать его работы адекватным и «творческим» развитием философии Бергсона, является одним из наглядных свидетельств глубокого кризиса современной философской мысли, непосредственно связанного с кризисом всей современной западной цивилизации, стремящейся превратить самых глубоких своих мыслителей, доказывавших ложность выбранного цивилизацией пути, показывавших радикальную порочность ее оснований, в китайских болванчиков, призванных обосновывать ровно ту идеологию, которую они считали причиной всех ее бед.

Чтобы понять истоки того кризиса, или, точнее, той катастрофы, которую переживает современная западная мысль вместе со всей западной цивилизацией (основанием которой эта мысль всегда была), нам придется совершить небольшой экскурс в историю. В этом нам может помочь определение, используемое Делезом для характеристики своей философии, которая является показательным образцом развивающихся в последние десятилетия тенденций. Делез называет свою философию «радикальным эмпиризмом»¹, и можно согласиться с тем, что с помощью этого определения он верно схватывает суть процессов, происходивших в европейской интеллектуальной истории на протяжении нескольких столетий. Несмотря на кажущееся разнообразие школ, течений и направлений в истории, наиболее принципиальным для развития европейской мысли всегда было противостояние двух моделей понимания человека и его отношений с окружающей реальностью. В рамках одной из них признается, что в своем непосредственном, обыденном отношении к действительности, т. е. в чувственном, эмпирическом опыте, доступном каждому, человек схватывает все самое главное в этой действительности; усложнение и систематизация этого опыта составляет един-

¹ Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: СПб., 1998. С. 65. Кроме того, Делез использует термин «трансцендентальный эмпиризм», однако в этом случае мы имеем типичный пример тех языковых «игр» новейшей философии, которые не имеют никакого существенного содержания; ведь, по мнению исследователей философии Делеза, в его текстах «трансцендентное» и «трансцендентальное» теряют привычный философский смысл и превращаются в «имманентное» (см.: Аронсон О. В. Аффект в координатах нефилософии // Философский журнал. 2015. Т. 8. № 1. С. 36).

ственное важное дело человека, которое в конце концов приведет к полному познанию всего существующего. В рамках противоположной тенденции, наоборот, утверждается, что все самое важное в мире глубоко спрятано от непосредственного опыта и требует развития особых форм постижения, не поддающихся той строгой рационализации и систематизации, какой обладает эмпирическое отношение к действительности; путь к обретению указанных форм постижения настолько сложен и труден, что доступен только очень немногим «избранным», хотя, в принципе, видимо, является неотъемлемым сущностным свойством человека. Эти две модели понимания отношений человека с окружающей реальностью, составляющие основу двух противоположных направлений развития философии, наиболее естественно обозначить терминами *эмпиризм* и *мистицизм*².

Впервые противостояние этих моделей стало ясно Платону, но именно Платон внес характерное искажение в понимание этой противоположности, которое в дальнейшем мешало ее правильному осмыслению. Благодаря Платону это принципиальное различие философских парадигм было понято как противостояние «материализма» и «идеализма», что глубоко неверно. Ведь различие материального и идеального обобщает подмечаемое каждым философствующим субъектом различие в себе души (сознания) и тела; но по отношению к душе можно сформулировать ту же самую дилемму, что и по отношению к окружающему миру: с одной стороны, можно думать, что все самое главное во внутреннем мире поддается непосредственному («эмпирическому») наблюдению и систематизации, с другой — можно признать в душе наличие глубоко спрятанного содержания, недоступного обычному наблюдению и требующего мистического углубления в себя. Эмпиризм вовсе не сводим к прямолинейному материализму, в своих развитых формах он всегда ищет основания для различения «психических» и «физических» элементов в самом

² Похожее понимание истории европейской философии дает Б. Вышеславцев в своем капитальном труде «Этика Фихте» (1915), до сих пор не оцененном в должной мере. Излагаемое нами видение истории можно считать определенным развитием концепции Вышеславцева (см.: *Евлампиев И. И.* Великая книга о великом мыслителе. Книга Б. Вышеславцева «Этика Фихте» и проблема понимания истории европейской философии // Борис Петрович Вышеславцев (серия «Философия России первой половины XX века») / Под ред. А. И. Алешина. М., 2013. С. 56–57).

непосредственном опыте, как это делали продвинутые эмпирики конца XIX — начала XX в. Само возникновение психологии как *эмпирической* науки в конце XIX в. свидетельствует о том, что эмпиризм в своем развитии в равной степени пытается познать своими методами и материальный мир, и человеческую душу.

В самых сложных своих проявлениях античная философия оставила последующим эпохам задачу *синтеза* двух полярных парадигм, хотя сама она приблизиться к разрешению этой задачи так и не смогла, в силу того, что ни эмпиризм, ни мистицизм не были раскрыты в ту эпоху в их глубоком и определенном содержании; античные мыслители во всем оказались приверженцами *меры*, т. е. слишком «осторожными» в следовании и эмпирической, и мистической «методологии». Настоящее раскрытие мистического мировоззрения началось только вместе с рождением христианства, хотя средневековая христианская философия часто давала настолько прямолинейную и наивную реализацию мистической парадигмы, что уступала в этом смысле лучшим достижениям античной философии (прежде всего, неоплатонизму).

Эмпиризм обрел свою окончательную форму в гораздо более позднюю эпоху; это было связано с развитием науки, но не только это способствовало внезапной популярности этой примитивной формы философствования. В XVI–XVII вв. европейская христианская цивилизация пережила очередную фазу своего радикального кризиса, продолжающегося и углубляющегося до наших дней. Глубочайшей причиной этого кризиса было искажение религиозных оснований культуры, произошедшее уже в первые века христианского развития Европы и приведшее к тому, что уже с III в. историческое, церковное христианство имело мало общего с подлинным учением Иисуса Христа³. Наиболее решительная попытка изменить ситуацию и восстановить подлинный смысл этого великого учения была предпринята Возрождением, но эта попытка не привела к успеху, Возрождение не удалось; и это стало подлинной катастрофой для европейской цивилизации и для всего последующего развития культуры. Итогом этой сложной эпохи стало рождение протестантизма (в ходе Реформации) и со-

³ Подробнее см.: *Евлампиев И. И.* История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. В 2 т. 2-е изд. М., 2015. Т. 1. С. 23–56; об этом же очень точно пишет К. А. Свасьян (см.: *Свасьян К. А.* Становление европейской науки. 2-е изд. М., 2002. С. 16–43.

временной формы католицизма (в ходе Контрреформации) — двух глубоко ущербных форм религиозности, бесконечно удалившихся от великих религиозных истин первохристианства и уже не способных принести цивилизации почти ничего положительного. Естественным следствием и выражением этой фазы европейского кризиса и стало радикальное изменение господствующих философских тенденций. Через Ф. Бэкона и Р. Декарта европейская философия уверенно вступила на путь эмпиризма, понятого в широком смысле как парадигма *однозначно-точного, конечного и системного* постижения всех сфер действительности (материального мира, души человека и даже самого Бога), не признающая в человеке ничего бесконечного и абсолютного; в рамках такого понимания эмпиризм сливается с рационализмом (в его новоевропейском понимании), а не противопоставляется ему, и его выразительными примерами в равной степени являются и «великое восстановление наук» Бэкона, и «универсальное исчисление» Лейбница.

Во второй половине XVIII в. эта тенденция достигла своего апогея в творчестве французских просветителей. Господству эмпирически-рационалистической парадигмы в эту эпоху чрезвычайно способствовало развитие позитивной науки, которую просветители, как и последующие представители той же парадигмы, рассматривали в качестве своего естественного союзника и помощника в борьбе с «мистицизмом» прошлой философии. Именно в эпоху Просвещения произошло то «очищение» философского знания от всего глубокого и содержательного, которое стало характерной чертой всех последующих форм эмпиристской традиции, вплоть до современной ее версии, удивительным образом вернувшейся к «истокам» и, по сути, ничем, кроме фразеологии, не отличающейся от просветительской философии XVIII в.

Однако в ту эпоху еще не все было окончательно предопределено. Еретическая христианская мистика, пронизывавшая культуру Германии на протяжении столетий, в конце XVIII в. породила великую школу немецкого идеализма, которая выступила ярким оппонентом англо-французской эмпирически-рационалистической традиции и стала в итоге самым ярким выражением мистической парадигмы за всю историю европейской мысли. Правда, понимание глубокого смысла систем Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля пришло только в конце XIX — начале XX в., когда само противостояние в истории двух парадигм стало почти общепри-

нятым; в начале XIX в. упомянутые мыслители были вынуждены в силу «духа времени» изображать себя наследниками «рационализма» и сторонниками «позитивной науки». Но их абсолютное преимущество над своими оппонентами состояло в том, что, отрицая эмпиризм как ложную философскую тенденцию, они учли в своих построениях здоровые элементы эмпиризма как научной методологии. Это означает, что именно в немецкой философии той эпохи был реализован плодотворный синтез двух парадигм, конечно, при очевидном приоритете мистической парадигмы как безусловно более правильно отражающей сущность человеческого существования.

Во второй половине XIX в. кризисные тенденции снова стали нарастать, чтобы позже, уже в XX в., завершиться окончательной исторической катастрофой, по существу, уничтоживших старую европейскую цивилизацию. В философии второй половины XIX в. началось новое наступление эмпиризма под самыми разными личинами — позитивизма, прагматизма, эмпириокритицизма и т. д. Это новое наступление было не менее агрессивным, чем столетие назад, и в еще большей степени использовало достижения точных наук, которые, как были убеждены сторонники этого направления, однозначно доказывали их правоту и делали «смехотворными» все мистические построения старой философии (особенно язвительная критика была направлена против натурфилософских спекуляций Шеллинга и Гегеля). В связи с этим мыслителям, продолжавшим развивать мистическую парадигму, было не до размышлений о здоровых элементах эмпиризма, все свои усилия они направляли на борьбу с его претензией на абсолютное господство в европейской мировоззрении. Прежде всего, мы здесь имеем в виду А. Шопенгауэра и Ф. Ницше.

Именно на этом фоне формировались философские убеждения Анри Бергсона. Первостепенное значение немецкой мистической традиции (от Канта до Ницше) для становления философского мышления Бергсона не вызывает никаких сомнения, однако не менее очевидно и то, что он вместе со всей наукой того времени пережил и различные эмпиристские и позитивистские увлечения. Именно это делает Бергсона почти уникальной фигурой в философии начала XX в. и объясняет возможность совершенно разных оценок его наследия: он оказался практически единственным продолжателем великой традиции немецкой философии начала XIX в., в том смысле, что не только противопоставлял содержа-

тельную философию (т. е. философию мистическую) позитивным наукам, но наряду с этим пытался показать возможность их синтеза и взаимной дополнительности, придающей новый импульс развития этим противоположным линиям человеческого познания.

Для того чтобы правильно понять, что является главным, а что второстепенным в творчестве Бергсона, необходимо более точно определить смысл различия между двумя выделенными типами философии. В этом нам может помочь наша национальная традиция, в которой сформулированное выше противостояние философских парадигм было почти общим местом. Вспомним, например, логику развития философской системы Вл. Соловьева. Критикуя в первой своей большой работе «Кризис западной философии» новоевропейскую традицию, Соловьев уравнивает эмпиризм и рационализм как очень близкие познавательные модели, утверждая, что в них в равной степени происходит «забвение» первых начал бытия, абсолютного основания всего существующего (т. е. Бога, если иметь в виду религиозный смысл философских идей). В эмпиризме и рационализме человек в своих отношениях с миром опирается на чувственность и мышление — две познавательные способности, при всем их различии, равно ограниченные, способные схватывать только вторичные, конечные и относительные формы бытия, не способные достичь абсолютного основания всего существующего.

Однако у человека помимо этих ограниченных способностей есть еще одна — более глубокая и более важная способность, именно с ее помощью мы можем прийти в непосредственное соприкосновение, в единство с Абсолютом, причем осуществляется это не только в мыслительных формах сознания, но в *самом цельном бытии человека*, — в соответствующих актах выявляется нерасторжимая бытийная связь человека с Абсолютом. Соловьев часто называл ту способность сознания, которая приводит его в единство с Абсолютом, «внутренним чувством»⁴; этот термин нужно признать крайне неудачным, гораздо более точным здесь является понятие *мистической интуиции*. Впрочем, описывая единственно правильную форму философии на фоне ложных форм эмпиризма и рационализма, Соловьев уверенно называет ее *мистической философией* и утверждает, что только на основе

⁴ См.: Соловьев В. С. Кризис западной философии // Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 47–49.

мистического «знания», которое человек получает в особом акте интуиции, формируются привычные для ученых формы эмпирического и рационального познания: «...в основе истинного знания лежит мистическое, или религиозное, восприятие, от которого только наше логическое мышление получает свою безусловную разумность, а наш опыт — значение безусловной реальности. Будучи непосредственным предметом знания мистического, истина (всеединное сущее) становится предметом знания естественного, т. е., будучи сознательно усвояема человеческим разумом и человеческими чувствами, она вводится в формы логического мышления и реализуется в данных опыта»⁵.

Точно такую же критику эмпиризма и рационализма в западной философии и противопоставление двух парадигм философии осуществлял С. Трубецкой в работах «О сущности человеческого сознания» и «Основания идеализма». В начале XX в. об этом же писали многие русские мыслители более молодого поколения: Н. Бердяев, С. Франк, Н. Лосский, Л. Карсавин и др. Но последние уже в значительной степени находились под влиянием А. Бергсона и использовали его идеи на этот счет.

Возвращаясь к Соловьеву нужно сказать, что он опирался на идеи своих великих предшественников по «мистическому» направлению — прежде всего на идеи Шеллинга и Шопенгауэра (систему последнего Соловьев в первом из своих трудов прямо объявляет важнейшим позитивным итогом всей европейской философии). Хотя русские мыслители ясно обозначили различие двух тенденций в истории философии, оно, конечно же, было хорошо известно и до них. Но, обратив на него особое внимание, они гораздо более подробно, чем в предшествующей философии, проанализировали содержательное различие между указанными противоположными тенденциями.

Как уже говорилось, принципиальный недостаток эмпиризма и рационализма в их классическом новоевропейском варианте заключается в том, что в них человек осваивает только частные и ограниченные фрагменты бытия. Познание понимается в этом случае как непрерывное движение от одного частного фрагмента к другому, и это движение не имеет конца. Если здесь и достигается целостность, если достигается единство в познании разно-

⁵ Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 589–590.

образных элементов бытия, то это единство оказывается относительным и частным, поэтому от него приходится идти к другому относительному и частному единству, и так до бесконечности.

В противоположность этим частным и ограниченным формам отношения к миру наше сознание обладает особым интуитивным отношением, в котором оно сразу схватывает *абсолютное и целое*. Обратной стороной такого схватывания оказывается невозможность применения дискурсивных, рационально-логических форм к соответствующему «знанию», ведь, по определению, все дискурсивное и рациональное (в его классическом новоевропейском понимании) должно выражаться с помощью *конечных* знаковых систем. Именно в связи с этим философы данного направления говорят о «мистическом» характере своих философских построений: не имея языковой, дискурсивной формы, соответствующее философское содержание существует только в непосредственной (мистической) интуиции. Впрочем, если речь идет все-таки о философии, а не о религии, языковое описание соответствующей интуиции (хотя бы относительное и сугубо неполное) оказывается необходимым, и здесь возникает проблема соотношения бесконечной полноты содержания интуитивного постижения реальности и возможностей его выражения в конечной, рациональной форме.

Бергсон является достаточно последовательным представителем мистической традиции, поэтому упомянутые характерные черты этой традиции безусловно присутствуют в его философии: он утверждает, что интуитивное постижение бытия первично по отношению к дискурсивно-рациональному знанию, и признает, что постижение целого (всего бытия как целого) первично по отношению к постижению отдельных элементов и частей этого целого. Почти все, кто анализировал и интерпретировал философию Бергсона, выделяют эти два принципиальных момента; однако если бы дело было только в них, мы не могли бы говорить о том, что Бергсон сформулировал новые, оригинальные идеи, которые показали какие-то неизвестные ранее горизонты философии. А это безусловно так. Поэтому нужно попытаться понять, что помимо отмеченных выше и достаточно общих моментов характеризует философию Бергсона как новаторскую версию давней мистической традиции.

Пытаясь понять принципиальное новаторство Бергсона, мы прежде всего должны обратить внимание на необычное решение им проблемы времени. Противопоставление обычного, *дискрет-*

ного времени, которое использует наука для описания физической реальности, и *длительности, слитного времени*, являющегося характеристикой нашего внутреннего мира, — одна из известнейших идей Бергсона. Однако и это не является изобретением Бергсона: о том, что время нельзя понимать как дискретный набор точек и что это особая форма бытия человека, писали многие великие мыслители прошлого — от Августина до Канта. В данном аспекте важно не только противопоставление двух форм времени, но критика Бергсоном точки зрения Платона по этому вопросу. Главной негативной идеей, привнесенной Платоном в философию, согласно Бергсону, является представление о *вечности и неизменности* Абсолюта, первоначала бытия. Время и временное изменение Платон считает качествами низшего, эмпирического мира, эти качества в платоновской философии есть свидетельства «деградации» бытия от его абсолютной формы к форме конечной и относительной.

Впрочем, не стоит возлагать ответственность за внедрение этих представлений в философию на одного Платона, они были в целом весьма характерны для античности. «В основании античной философии лежит, по необходимости, следующий постулат: неподвижное заключает в себе нечто большее, чем движущееся, и от неизменяемости к становлению переходят путем уменьшения или ослабления»⁶. В противоположность этому Бергсон решительно утверждает, что время и временное изменение являются неотъемлемыми характеристиками «высшего» бытия, Абсолюта, причем это важнейшие его характеристики, только в очень ограниченной форме присутствующие в «низшем» бытии, в нашей эмпирической реальности. Эту идею можно считать по-настоящему новаторской, и в этом заключается одно из важнейших достижений Бергсона: он убедительно показывает, что оценка времени должна быть прямо противоположной по отношению к тому, как это было принято в философии, начиная с Платона и Аристотеля. Время — это самое важное определение Абсолюта, и именно поэтому мы не можем утверждать, что хорошо знаем его сущность, ведь в нашем мире оно не представлено во всей полноте; строго говоря, если мы не видим неразрывной связи каждого относительного элемента бытия с Абсолютом, не видим его «погруженности» в Абсолют, мы не в состоянии увидеть его принадлежность времени в его под-

⁶ Бергсон А. Творческая эволюция. М., 1998. С. 303.

линном смысле. Поскольку в рамках эмпирической парадигмы философия отвергает само понятие Абсолюта, она не в состоянии понять сущность времени и принимает за время его условно-символическое выражение в форме пространства.

Такое переосмысление роли времени приводит к чрезвычайно важным изменениям в самой принципиальной части философии — в метафизике, которая пытается описать Абсолют и показать, как с ним связаны явления эмпирического мира. Строго говоря, метафизика не в состоянии выполнить свою главную задачу в полной мере, так как интуитивное постижение Абсолюта во всем его содержании невыразимо в языковой форме. Тем не менее некоторое относительное и условное описание здесь все-таки возможно, т. е. мы все-таки можем отразить в философском познании некоторые особенности Абсолюта, невыразимые в рамках традиционной метафизики, приписывающей первоначально бытия качества вечности (вневременности), неизменности и завершенности. Именно на этом пути Бергсон создает *неклассическую метафизику*, дающую необычный образ Абсолюта, — это Абсолют, непрерывно порождающий в себе новое, никогда не существовавшее содержание.

Может показаться, что соответствующее определение Абсолюта не является таким уж необычным и сложным, можно подумать, что главная проблема здесь заключается не в описании и адекватном понимании соответствующего качества, а в ответе на вопрос о том, можно ли приписать его Абсолюту. Однако на деле последний вопрос потому и возникает, а возникнув, он потому и решается отрицательно, что *никогда* в истории философии становление и развитие не понимались в их подлинной метафизической сущности. Вряд ли можно утверждать, что Бергсон дал полное и окончательное выражение этой сущности — нам кажется, что эта проблема надолго, если не навсегда, останется одной из сложнейших в философии — но, по крайней мере, Бергсон ясно показал неверность всех традиционных подходов к этой проблеме.

Почему все, кто ставил вопрос о возможности применить к Абсолюту понятие становления, тут же отвергали эту возможность как противоречащую самой сути Абсолюта как Абсолюта? Это происходит потому, утверждает Бергсон, что становление всегда мыслилось по аналогии с перемещением тела в пространстве. В своем движении тело последовательно достигает те точки в пространстве, которые существовали до начала движения, хотя

и не были «известны» двигающемуся телу. Подобным образом становление в классической философии всегда мыслилось как достижение развивающимся объектом определенных состояний, которые уже каким-то образом предсуществовали в полноте бытия — в виде *возможностей*. Процесс развития всегда мыслился как изменение статуса предсуществующих состояний: из возможных они становятся действительными. Однако поскольку Абсолют — это основание всего существующего, *в какой бы форме оно ни существовало*, он должен обосновывать в равной степени и действительные явления и всю совокупность возможного, ведь возможности также *существуют* в своем статусе возможностей. Поэтому для мыслителей классической традиции всегда казалось очевидным, что в Абсолюте различие между действительным и возможным является несущественным, поскольку он дает основание и тому, и другому⁷. Но это и означает, что сам Абсолют не может развиваться, поскольку по отношению к нему немыслима возможность, которая не была бы уже обоснована им и тем самым не приравнена к действительности.

Эта логика, неоднократно высказывавшаяся в истории философии, является неопровержимой, поэтому в качестве первого шага к приданию смысла понятию *становления Абсолюта* нужно отказаться от модели развития как *реализации возможностей*, т. е. от аналогии становления с движением тела в пространстве (последовательное перемещение тела от точки к точке также можно понять как реализацию возможностей пребывания тела в соответствующих точках). Но сложность решения рассматриваемой проблемы в том и заключается, что указанная аналогия, т. е. модель движения тела в пространстве, является *единственной* для понимания развития с помощью двух основных познавательных способностей — чувственности и мышления (если последнее по-

⁷ Самый известный вариант этой логики дал Николай Кузанский, который использовал для определения Абсолюта термин «возможность-бытие» (*possest*), подчеркивая тем самым, что в Абсолюте различие между возможностью и бытием (действительностью возможного состояния) исчезает; этой теме Николай посвятил специальный трактат «О возможности-бытии». Развитие той же самой системы рассуждений можно найти и в работе И. Канта «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» (см.: *Евлампиев И. И. И. Кант и онтологическое доказательство бытия Бога* // Запад-Россия-Восток: Археология. История. Философия. Юриспруденция. 2013. № 1–2. С. 81–95).

нимать в его классическом рационалистическом смысле — как рассудок). Особенно очевидно это в отношении чувственности, которая не в состоянии выразить в своих формах ничего абсолютно нового: все встречаемые человеком объекты чувственность передает в формах уже бывшего и привычного опыта. Анализ чувственности в философии Канта наглядно показал, что универсальная форма любого его содержания — это пространство; даже время у Канта сконструировано по модели пространства, как последовательность элементов, аналогичная последовательности чисел в натуральном ряде. Это как раз то самое «ложное» время, которое постоянно критикует Бергсон.

Бергсон прямо возражает Канту, разбирая его понимание времени в работе «Опыт о непосредственных данных сознания» (в начале главы 2), однако его критика связана с некоторым недоразумением. Ведь Бергсон имеет в виду время в его высшей метафизической сущности, как главное качество Абсолюта, у Канта же время рассматривается не в его метафизической сущности, а как чистое созерцание, как форма деятельности чувственности, и в такой интерпретации времени Кант *совершенно прав*: чувственность способна воспринимать и моделировать время (подлинное, метафизическое время) только в форме пространства, как систему мест, «возможностей», заданных заранее и сразу, как бы в вечности.

Точно такую же модель времени и становления создает наше мышление, если мы берем его в форме рассудка, т. е. так, как его понимал новоевропейский рационализм и все последующие формы философии эмпирического типа (позитивизм и др.). Время для рассудка есть «линия» времени, где актуально существует только настоящее, но потенциально, в возможности, существуют также все моменты прошлого и будущего. Здесь также весьма показателен анализ Канта, который приходит к выводу, что *возможность* и *действительность* — это главные категории рассудка, именно в них он схватывает время: время — это переход от возможности к действительности.

Теперь мы можем понять всю остроту поставленной выше проблемы. Каким же образом можно хотя бы приблизительно схватить суть подлинного, *метафизического* времени, если у чувственности и мышления нет никаких способов его представления, кроме совершенно неадекватной модели перехода возможности в действительность (движения тела в пространстве)? Из сказан-

ного выше вытекает только такой ответ на этот вопрос: это возможно, если мы признаем наличие в нас помимо чувственности и мышления еще одной способности — мистической интуиции, открывающей нам Абсолют через соединение-слияние с ним; в том же акте, в котором мы опознаем Абсолют, мы схватываем и его главное качество — временное становление. При этом нужно подчеркнуть, что сам указанный акт и соответствующее схватывание времени и связанного с ним становления являются *непосредственными*, данными в *живом опыте* нашего собственного существования. Любая попытка «описать» время в его подлинной сущности, выразить эту сущность рационально приводит к тому, что время подменяется его пространственной моделью, т. е. искажается до полной противоположности. В этом смысле подлинное время не является ни чистым созерцанием, ни понятием, оно является самым существованием, *самой жизнью*. Этим оправдывается известное религиозное воззрение, согласно которому только Бог (Абсолют) обладает полнотой жизни, мы же имеем ее «от Бога», т. е. только потому, что находимся в неразрывной связи с Богом, и обладаем мы жизнью в той степени, в какой оказываемся способными сделать явной связь с Богом через акт мистической интуиции.

Для эмпиризма, в силу отрицания им и существования самого Абсолюта и связи человека с ним, время оказывается неразрешимой загадкой, и все попытки понять и описать его упираются в одну и ту же ложную модель пространственного движения или перехода возможности в действительность. Любопытно проследить в этой связи, как временное развитие интерпретирует Делез в своей книге, посвященной философии Бергсона (он сам считает, что воспроизводит логику Бергсона, однако это, безусловно, не так). Делез улавливает ту критическую тенденцию, о которой мы только что говорили; он совершенно правильно констатирует, что Бергсон отвергает традиционную модель развития, опирающуюся на идею предсуществующих возможностей, переходящих в процессе развития в действительность. Но он считает, что позитивное решение проблемы для Бергсона заключается в замене модели *возможностей* на модель *виртуальностей*. Предсуществуют не возможности, переходящие в действительность, а виртуальности, которые *актуализируются* в процессе развития. Различие между двумя моделями, утверждает Делез, в том, что возможность в своем понятии имеет то же содержание, что и дей-

ствительность соответствующего явления, т. е. процесс перехода от возможности к действительности не обогащает бытие новым содержанием. Переход же от виртуального состояния какого-либо явления к его актуальному состоянию нужно мыслить как раскрытие совершенно нового содержания, которое не предполагалось в исходном виртуальном состоянии. «Эволюция свершается [в переходе] от виртуальности к актуальностям. Эволюция — это актуализация, актуализация — это творчество»⁸.

Делез лишь кратко и в самом общем виде описывает указанные модели понимания развития, и только поэтому заставляет читателя на мгновение поверить, что между ними есть существенное различие. Если же мы посмотрим в детали, то иллюзия такого различия исчезает; на деле здесь не происходит никакого существенного изменения содержания, за исключением замены терминов.

Прежде всего, неверно утверждение, что вся классическая философия в понимании развития основывалась на дискурсе возможности-действительности в его самом прямолинейном понимании. Такое прямолинейное понимание характерно разве что для античности; в учениях Платона и Аристотеля, и в самом деле, возможность в своем понятии содержит все содержание, которое есть у действительности того же явления. Но позже это понимание было преодолено и сменилось гораздо более сложным. Мы возьмем сразу самый проработанный его вариант, представленный диалектической логикой Гегеля. Гегель использует диалектику именно для демонстрации того, что в развитии происходит *обогащение* исходного содержания, появление *нового* содержания. Категории бытия и ничто в гегелевской Логике в процессе своего взаимодействия порождают невероятно богатое содержание, вплоть до Абсолютного Государства, но этого содержания, конечно же, нет в исходных, очень бедных понятиях. С полным основанием можно сказать, что Абсолютное Государство «виртуально» содержится в категориях бытия и ничто, однако ему еще предстоит «актуализироваться» в долгом процессе диалектического взаимодействия множества понятий и категорий, происходящих из исходных.

⁸ Делез Ж. Бергсонизм // Делез Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М., 2011. С. 308.

Вся суть рассматриваемой проблемы заключается не в замене термина «возможность» на термин «виртуальность», а в признании или непризнании *закономерности* или даже *предсказуемости* происхождения действительного и актуального состояния из состояния возможного или виртуального. В гегелевской Логике закономерность и предсказуемость являются безусловными качествами процесса развития: хотя сами категории бытия и ничто не имеют в себе того содержания, которое есть в категории Абсолютного Государства, это содержание закономерно появляется в процессе развития; сам текст гегелевской Логики демонстрирует, что все содержание развития, по крайней мере в той его форме, которую мы наблюдаем в нашем эмпирическом мире, можно описать «заранее», более того, оно уже было осуществлено в предисторическом развитии Абсолютного Духа. Если представить себе мышление Абсолютного Духа в качестве некоего обобщенного «пространства» возможных содержаний, можно сказать, что в этом «пространстве» все возможные содержания, которые мы можем обнаружить в мире и рационально выразить в нашем познании, уже оказались реализованными. Получается, что гегелевское диалектическое обоснование идеи развития все-таки сводится все к той же модели пространственного движения и реализации возможностей.

Но проделанный анализ, сводящий гегелевское диалектическое понимание развития все к той же ложной модели реализации возможностей, можно без существенных изменений применить и к понятию виртуальности, используемому Делезом. Для «радикальных эмпириков», типа Делеза, Гегель не является авторитетом, но авторитетом для них является современная наука, а для науки переход виртуального состояния в актуальное является безусловно закономерным; понятие *закона* в научной модели развития полностью берет на себя все те функции, которые в прежней (метафизической) модели имело понятие возможности. Как в понятии возможного состояния мы могли найти все то содержание, которое будет у состояния действительного, так из виртуального состояния и закона его актуализации мы можем предсказать общее содержание будущего актуального состояния.

Человек, хорошо знающий современную науку, мог бы возразить на все сказанное, что в наши дни наука преодолела наваждение механистического детерминизма и в само понимание закона внесла идею неопределенности и вероятности; кажется,

что тем самым она справилась с задачей описания развития в его *непредсказуемости*. Как утверждает современная физика, все самые фундаментальные законы природы должны иметь не классическую (механистическую) форму, в которой жестко связаны между собой точные значения параметров явлений, а форму *вероятностную*, в которой заданы только вероятности реализации различных вариантов будущих событий, причем какой конкретно из вариантов будет реализован, предсказать невозможно.

Однако именно в этой близкой к окончательной (как считают сами ученые) форме научной картины мира становится *окончательно* ясным невозможность для научного сознания уйти от пространственной модели развития и времени. Ведь разработанный в квантовой механике универсальный математический аппарат для описания вероятностного поведения объектов в качестве главного элемента включает математическое пространство состояний этого объекта (фазовое пространство состояний), т. е. здесь снова *в явной пространственной форме* полагается вся система «возможностей», возможных состояний объекта. Изменяется только модель выбора тех состояний, которые из возможных становятся действительными, само же представление о предсуществовании всех возможностей остается незыблемым, точно так же остается в силе и сведение процесса развития любой системы к движению точки в пространстве — только теперь это не реальное трехмерное пространство, а абстрактное математическое пространство состояний системы. Наиболее наглядный и простой пример этой сохраняющейся тенденции понимания дает так называемая «модель ветвящейся вселенной», предложенная американским физиком Х. Эвереттом. Утверждая, что в каждый момент вселенная случайным образом переходит к некоторому новому состоянию, которое невозможно полностью предсказать из предшествующего состояния, Эверетт утверждает, что в рамках научного объяснения мы обязаны предположить, что *все* возможные состояния вселенной одновременно предсуществуют в вечности, и вселенная в каждый момент времени не «творит» свое новое состояние, а *выбирает* его из бесконечного набора возможностей.

Обобщая все эти примеры, можно уверенно утверждать, что именно в наши дни наука, дойдя до самых экзотических теорий и концепций, окончательно показала, что она ни при каких условиях не в состоянии выйти в понимании времени и развития за рамки давней модели перехода возможности в действитель-

ность; и в этом заключается ее абсолютная ограниченность в постижении мира и человека.

Таким образом, только метафизика мистического типа способна открыть нам подлинное время и подлинное становление — в их собственной глубокой, интуитивной сущности, а не во вторичном — конечном и рациональном — отображении с помощью чувственности и рассудка. Все же попытки «опровержения» метафизики в современной западной философии (по сути, просто повторяющие рассуждения просветителей XVIII в.) говорят лишь об одном — о философской безграмотности их авторов, которые не видят в истории европейской философии ничего, кроме борьбы «реакционного» христианского платонизма с «прогрессивным» наукообразным эмпиризмом.

Очень похожая ситуация связана со вторым важнейшим принципом мистической философии — принципом первичности целого и единого. В интерпретацию этого принципа Бергсон также приносит очень важный новый аспект, он дает необычное описание отношения единого со многим. Если в традиции христианского платонизма гносеологический приоритет единого над многим означал онтологическую и ценностную вторичность конкретных элементов бытия, подчиненных единому, то Бергсон уравнивает единое и конкретное многое: единое первично только в смысле процесса постижения, познания, но в самом этом познании мы должны констатировать немыслимость единого вне его реализации в том конкретном многом, которое оно охватывает (это, конечно, радикально иная точка зрения по отношению к традиционному христианству, которое полагает, что Бог абсолютно возвышается над сотворенным миром и существует абсолютно независимо от него).

Впрочем, в этом моменте новаторство Бергсона уже не столь беспрецедентно, как в отношении проблемы времени. О том, что единое, охватывающее все существующее, оказывается в парадоксальном равноправии с многим, которое оно охватывает, и даже с любым мельчайшим элементом этого много, говорили многие представители мистической традиции. Это можно найти, например, в философии Николая Кузанского, который писал, что «каждая вещь в едином есть само это единое, а оно — и единое и всё, и, значит, любая вещь в нем есть всё»⁹. Поскольку единое —

⁹ Кузанский Н. Об ученом незнании // Николай Кузанский. Соч.: В 2 т. М., 1979–1980. Т. 1. С. 62.

это онтологическое определение Бога, тождество единого с любой вещью, которую оно охватывает, ведет Николая к парадоксальному утверждению, что Бог может быть назван именем любой вещи (например, может быть назван «солнцем»), поскольку Он тождествен (в определенном «модусе») этой вещи¹⁰.

В философии Лейбница каждая монада, будучи только «частью» мироздания, одновременно является «зеркалом вселенной», т. е. содержит в себе всю полноту содержания мироздания. Подобным образом описывается отношение Абсолютного Я и его частей (относительных Я) в философии Фихте и отношение спекулятивного Понятия к каждому своему элементу в философии Гегеля¹¹. Наконец, совершенно ясно соответствующее «замыкание» Абсолюта на каждый свой мельчайший элемент описывает в своем философском учении Шопенгауэр. Абсолют Шопенгауэра — это воля, но она в каждом объекте пространственно-временного мира являет себя целиком: «...сущность в себе, явление которой есть мир, не может — чем бы она ни была — <...> разъединять и разделять свою истинную самость в безграничном пространстве <...> эта бесконечная протяженность относится только к ее явлению, сама же она полностью и нераздельно присутствует в каждой вещи природы, в каждом живом существе»¹².

Под непосредственным влиянием этой идейной традиции в русской философии в конце XIX — начале XX в. возникла «философия всеединства», в которой определяющее значение играл именно указанный принцип: принцип бытийного тождества единого, охватывающего все бытие, с каждым мельчайшим элементом этого бытия. Особенно большое значение он имел для философских построений Л. Франка и Л. Карсавина, но в их случае нужно уже говорить о прямом и очень существенном влиянии идей Бергсона¹³.

¹⁰ См.: Николай Кузанский. О возможности-бытии // Кузанский Н. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 143–144.

¹¹ Именно в этом смысле интерпретирует философию Гегеля И. А. Ильин в книге «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (1918); «конкретность» Бога, по Ильину, и есть его «растворенность» в конкретном множестве элементов бытия, происходящих из него.

¹² Шопенгауэр А. О четверояком корне... Мир как воля и представление. Т. 1. Критика кантовской философии. М., 1993. С. 254.

¹³ Подробнее см. в книге: Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. Т. 2. С. 300–313.

Тенденция к уравниванию целого и его мельчайшего элемента явно присутствует в философии Бергсона. Но интерпретировать ее можно по-разному, — в частности, можно сделать из нее карикатуру, как это это происходит у Делеза. Он придает особое значение этой черте взглядов французского мыслителя: Бергсон якобы противостоит господствовавшей в истории тенденции к признанию метафизического приоритета единого над многим и разрабатывает философию «самостоятельной» множественности, «свободно» развивающейся и не скованной «диктатом» предзаданного Единого. «То, к чему взывает Бергсон, выступая против диалектики и против общей концепции противоположностей (Единого и Многого), — это острое восприятие многообразия, острое восприятие “каково” и “сколько”, восприятие того, что он называет “оттенком” или потенциальным числом. Длительность противоположна [диалектическому] становлению именно потому, что она является многообразием, неким типом многообразия, не сводимого к слишком обширному сочетанию, в котором противоположности — Единое и Многое вообще — совпадают лишь при условии, что они ухвачены в высшей точке их всеобщности, в пустоте любой “меры” и любой реальной субстанции. Такое многообразие, являющееся длительностью, вовсе не то же самое, что многое, точно так же, как и его простота — не то же самое, что Единое»¹⁴. Очевидно, что Делез просто не знает указанной выше философской традиции (а ведь в нее входят известнейшие европейские мыслители!), вовсе не сводящей Единое и Многое к «пустоте» и «всеобщности» и позволяющей описать конкретное «многообразие» именно как диалектический синтез Единого и Многого в конкретном, живом содержании¹⁵.

¹⁴ Делез Ж. Бергсонизм. С. 259–260.

¹⁵ Можно только подивиться прямоте Делеза, не боящегося признать, что та новая парадигма «философии», которую он провозглашает, связана с отказом от всего наследия европейской мысли. В духе своеобразного интеллектуального «большевизма», он требует сбросить с «корабля современности» (точнее, «пост-современности») все интеллектуальные «ухищрения» прошлых эпох: «История философии всегда была агентом власти в философии, а также и в мышлении. Она играет репрессивную роль: как же, мол, можно мыслить, не прочитав Платона, Декарта, Канта и Хайдеггера, а также множества других сопутствующих книг?» (цит. по: Свирский Я. И. Философствовать посреди... // Делез Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. С. 450).

«Примитивизация» идей Бергсона, образец которой дал Делез, стала характерной чертой их массового использования в современной западной философии. В такого рода интерпретациях Бергсон предстает как предельно «современный» и «прогрессивный» мыслитель, якобы открывающий философии путь к «плюрализму», «либерализму», «толерантности» и другим «священным» ценностям современного западного общества. Более изощренного издевательства над идеями великого мыслителя трудно придумать. Все это объясняется, с одной стороны, элементарным незнанием западными идеологами истории философии и ее наиболее сложных и богатых концепций, а с другой — желанием «подверстать» всех значимых мыслителей под одну «прогрессивную» идеологическую тенденцию (это вполне совпадает с тем, как использовали историю философию советские идеологи 30–40-х гг. прошлого века).

Тем не менее при первом прочтении работ Бергсона может показаться, что его философия не вполне укладывается в описанную нами выше тенденцию мистической философии (признание приоритета единого над многим), поскольку в книгах «Опыт непосредственных данных сознания» и «Материя и память» он явно противопоставляет внутренний мир человека — материальному, физическому миру, причем только первый описывает как принципиально единый и целостный, не допускающий аналитического разделения на независимые части, в то же время второй он понимает именно как множественный, состоящий из относительно изолированных явлений и событий, которые, вообще говоря, не связаны в единство. Кажется, что тем самым он приписывает единство и множественность разным областям бытия. Только в «Творческой эволюции» Бергсон начинает говорить о некоем Абсолютном, которое охватывает и приводит в единство все элементы существующего — и психические, и физические.

Но, «бунтуя» против «диктата» классической философии, Делез остается в рабской зависимости от нее — причем от самых примитивных ее представлений, ведь все глубокие и перспективные ее смыслы остаются вне его понимания. Человек, хорошо осведомленный в истории философских идей, не найдет в работах Делеза ничего иного, кроме упорно повторяемых попыток «изобретения велосипеда»: все якобы оригинальные его концепты, типа «ризомы», «складки», «сингулярности», «репрезентации» и т. п., представляют собой доведенные до парадоксального примитива те или иные концепты классической философии.

Иллюзия «непоследовательности» Бергсона в проведении принципа целостности возникает у того, кто, прочитав первую крупную работу философа, так и не смог проникнуть в сложную идейную конструкцию главного его труда — книги «Материя и память» (именно это происходит с Делезом). Нужно обратить внимание на то, что в «Опыте о непосредственных данных сознания» Бергсон меняет исходный пункт построения «философии всеединства» — если можно так назвать всю традицию мистической философии в той ее части, где она говорит об отношениях единого и многого. В качестве такого исходного пункта он берет не Бога и даже не бытие как таковое, а *человеческую личность*, причем *конкретную* личность. Он предлагает каждому читателю его труда осуществить те же «наблюдения» над своей душевной жизнью, о которых он пишет, и прийти к тому же выводу об абсолютной целостности внутреннего мира, обладающей приоритетом над любой множественностью.

Кажется, что и этот ход мысли уже был испробован в истории мистической философии, ведь точно так же поступает Шопенгауэр: именно через философское «наблюдение» над своим внутренним миром и его связью с физическим миром он находит новый Абсолют — *волю*. Похожие рассуждения (опираясь на идеи Шопенгауэра) выстраивает и Вл. Соловьев, утверждая, что мы приходим к постижению истинно существующего (т. е. Абсолюта) через «внутренний опыт». Однако нужно заметить, что принципиальная особенность рассуждений Шопенгауэра и Соловьева заключается в том, что для них главное — не *исходная точка* поисков Абсолюта (т. е. личность как такая исходная точка), а *конечный результат* этих поисков — найденный Абсолют, который уже не может быть признан тождественным какой бы то ни было личности.

Именно в этом пункте Бергсон оказывается абсолютным новатором, он утверждает, что именно конкретная человеческая личность (сам философствующий субъект) в своей внутренней целостности и качественной определенности — это и есть высшая форма всеединого, целостного начала, о котором как об Абсолюте, Боге, Едином говорила вся «старая» метафизика¹⁶.

¹⁶ Впрочем, в философии не бывает так, что идеи рождаются «из ничего», поэтому и в этой своей самой главной части философская система Бергсона имеет некоторые предвосхищения в предшествующей истории. Прежде

В «Опыте о непосредственных данных сознания» Бергсон, действительно, противопоставляет целостный внутренний мир человека и многообразный, раздробленный, постоянно изменяющийся мир физической природы, но главная тенденция его философии выражена в третьей и четвертой частях книги «Материя и память» и носит прямо противоположный характер. Ведь рассматривая духовную сущность памяти — главного «качества» человеческой личности, — Бергсон приходит к выводу о том, что конкретная человеческая личность, *во всей полноте своей духовной сущности* (т. е. в полноте своей памяти), есть самый настоящий Абсолют, являющийся основанием *всего существующего*, в том числе всех явлений физического мира. Именно в этом пункте до конца раскрывается оригинальность *мистической* философии Бергсона: в ней доказывается, что человек находится *в мире* только одной стороной своего существа — только в части своих способностей к телесной деятельности, если же мы берем личность в полноте ее сущности, соотношение оказывается обратным — *мир существует в личности*.

Не случайно проницательные исследователи и интерпретаторы философии Бергсона называли ее «новым спиритуализмом» (в отличие от Делеза, который изображает Бергсона непоследовательным эмпириком) — здесь явно напрашивается сравнение с системой Лейбница, который создал образец спиритуалистической философии. Но только у Лейбница монада содержит весь мир «идеально», в форме знания о мире, Бергсон же отрицательно относится к философскому идеализму, и это вполне естественно для последовательного сторонника мистической философии: ведь противоположность материального и идеального обусловлена структурными особенностями нашего конечного бытия, если же мы с помощью философской интуиции проникаем до единого основания всего существующего, в отношении этого основания указанная противоположность теряет смысл. По Бергсону, личность каждого из нас абсолютно *бытийна*, бытийна в таком смысле, какого не имеют ни материальные, ни идеальные сущности,

всего, можно указать на Ф. Достоевского и Ф. Ницше, которые вплотную приблизились к полаганию конкретной личности в качестве метафизического Абсолюта (конечно, при *неклассическом* понимании последнего термина); подробнее см. в книге: *Евлампиев И. И. Философия человека в творчестве Ф. Достоевского* (от ранних произведений к «Братьям Карамазовым»). СПб., 2012. С. 390–434; 569–583.

ни комбинации из того и другого — все они частичны, в отличие от абсолютной полноты и всеединой целостности личности. Именно поэтому личность *по бытию*, а не по знанию, содержит в себе все существующее.

Это утверждение, вступающее в очевидное противоречие с нашим обыденным восприятием мира и себя самих, определяет границу между настоящим философским мышлением, которое не боится идти против самых очевидных стереотипов здравого смысла, и его «имитациями», покорно следующими за этими самыми стереотипами. К сожалению, западная философия во второй половине XX в. все больше превращалась в такого рода «имитации», поэтому большинство интерпретаторов философии Бергсона даже близко не подошли к упомянутому центральному пункту его системы. В русской философии XX в. наиболее ясно обозначили этот пункт и наиболее детально развивали его два уже упоминавшихся мыслителя — С. Франк и Л. Карсавин. Интересно, что Н. Лосский, который настойчиво представлял себя хорошим знатоком идей Бергсона и продолжателем его традиций, так и не смог осознать значение этого элемента философии Бергсона. В результате его объемные работы, посвященные Бергсону, обращают внимание на другое и в этом смысле имеют гораздо меньшее значение, чем те фрагменты работ Франка и Карсавина, в которых они осуществляют конгениальное развитие именно этих, *главных* идей французского философа.

Мысль об абсолютном приоритете внутреннего бытия личности над бытием физической реальности проступает уже в выводах первой книги Бергсона. Хотя формальным итогом «Опыта о непосредственных данных сознания» является противопоставление двух сфер бытия — целостного внутреннего мира человека и раздробленного мира материальных явлений — и даже утверждение о том, что в социальном общении мы вынуждены постоянно транслировать целостные состояния своей души в множественные и пространственно определенные формы, даже здесь Бергсон настаивает на том, что именно наше внутреннее цельное бытие является абсолютно первичным, в то время как существование физического мира оказывается даже не вполне понятным, ведь в нем нет внутренней связности между отдельными состояниями и элементами, следующими друг за другом. Рассматривая различные примеры физических процессов, такие как падение звезды или бой часов, Бергсон замечает, что в самом физическом

мире всегда наличествует в качестве реально существующего только момент «теперь» и в нем — только одно, сиюминутное явление — положение звезды или удар колокола. Вся траектория падения звезды или мелодия, воспроизведенная колоколом, как целостные явления существуют только в сознании наблюдателя, сохраняющего в памяти все моменты — от первого до последнего¹⁷. Когда физик говорит о падении звезды как связанном процессе, он сам не понимает, что на деле имеет в виду не реальное явление, которое всегда одномоментно, а субъективный образ своей памяти, синтезирующей разные состояния природы в одно целое.

Может показаться, что в этом выводе Бергсон склоняется к субъективному идеализму кантовского или шопенгауэровского типа, предполагающему, что физическая реальность существует только в сознании субъекта познания. В книге «Материя и память» он пытается уточнить модель отношения физической реальности к внутренней реальности человеческой личности, и оказывается, что его представления весьма далеки от субъективного идеализма. Тем не менее исходный тезис книги как будто бы вновь намекает на эту философскую концепцию. Бергсон предлагает рассматривать мир как систему «образов», которые, по его выражению, «есть нечто большее, чем то, что идеалист называет представлением, но меньшее, чем то, что реалист называет вещью — вид сущего, расположенный на полпути между “вещью” и “представлением”»¹⁸. Смысл этого странного тезиса можно понять, только дочитав до конца всю книгу и поняв ее центральный элемент — концепцию памяти Бергсона и связанную с ней философскую концепцию сознания. Мы вернемся к этому вопросу ниже.

Указанное исходное положение о мире как системе «образов» выглядит странно еще и потому, что далее Бергсон переходит к анализу элементарного восприятия и осуществляет этот анализ в рамках естествознания и его естественной наивно-реалистической установки. Однако здесь нужно учесть важный методологический принцип системы Бергсона. Очень хорошо разбираясь и в науке, и в философии, он предполагал возможность не просто взаимной дополнительности этих двух форм знания, но их *взаим-*

¹⁷ См.: Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания // Бергсон А. Собр. соч.: В 4 т. М., 1992. Т. 1. С. 98–105.

¹⁸ Бергсон А. Материя и память // Бергсон А. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. С. 160.

ное обоснование. Необходимость обоснования науки как «низшей» формы знания с помощью философии как «высшей» формы всегда признавалась в истории философии, но вот возможность обоснования той или иной философской позиции с помощью данных науки выглядит гораздо более необычным процессом, но именно на это и претендует Бергсон. Более того, можно утверждать, что одной из важнейших задач книги «Материя и память» являлось намерение обосновать с помощью данных науки не просто какую-нибудь разновидность привычного для ученых материализма, но мистическую метафизику! Именно этим объясняются многочисленные примеры из психологии, физиологии, теории эволюции и т. д. в этой книге: Бергсон, обращаясь к современному научному сознанию, пытается доказать, что в своем развитии наука дошла до столь сложного постижения мира, что дальнейший прогресс возможен только при радикальном изменении отношения ученых к философии — при отказе от неявно принятой наивно-реалистической установки и сознательному принятию более сложного и содержательного философского понимания мира и человека. В этом убеждении Бергсон является наследником Канта, ведь последний также доказывал, что наука Нового времени не может быть обоснована из наивно-реалистической философии и требует совершенно новой модели отношения сознания к миру явлений.

Рассматривая элементарный акт взаимодействия живого организма со средой и анализируя изменения, имеющие место в этом акте в связи с совершенствованием живых организмов от амебы до человека (развитие органов чувств, нервной системы, спинного и головного мозга), Бергсон приходит к известной концепции восприятия, в которой чувственное восприятие, обычно принимаемое за образ в сознании субъекта, оказывается тождественным самому воспринимаемому объекту. Этот пункт очень важен для понимания всей философской системы Бергсона, ведь именно здесь он парадоксальным образом «заманивает» научное сознание предполагаемого читателя — позитивистски и материалистически настроенного — в «сети» мистической метафизики. Вкратце суть его рассуждений такова. С точки зрения научного подхода элементарная форма отношения организма с миром описывается хорошо известной в физиологии моделью «стимул-реакция» (живой организм определенным образом реагирует на поступившее извне позитивное или негативное воздействие). Появление органов чувств, нервной системы и спинного мозга

ничего не меняет в общей структуре этой модели, только делает возможным временную отсрочку реакции или, наоборот, ее предварение по отношению к ожидаемому воздействию. Только наличие головного мозга у человека резко меняет ситуацию: теперь вместо автоматической реакции на воздействие (или вместе с ней) человек обретает чувственное восприятие объекта, вызывающего это воздействие. Хотя в человеческом опыте восприятие совместимо с одновременным действием, Бергсон настаивает на том, что в принципе для живых существ действие и восприятие являются строго дополнительными: действие исключает восприятие и восприятие возможно только при блокировке действия. Наиболее просто это можно понять в случае негативного и опасного воздействия. Реакция на него приводит к его устранению из жизненной, экзистенциальной сферы организма. В этом случае восприятие оказывается и ненужным, и невозможным. Но в человеческом опыте, именно благодаря функциям головного мозга, появляется возможность блокировать действие. Поэтому воздействующий объект не устраняется из экзистенциальной сферы нашего организма, а как бы «застревает» в ней, включаясь тем самым в телесный опыт организма. В качестве примера Бергсон приводит восприятие яркой светящейся точки. Если человек поддается автоматизму своих вегетативных реакций (задаваемых закономерностями действия нервной системы и спинного мозга), он в ответ на появление такой раздражающей его зрение точки закроет глаза или отвернет голову. Негативное воздействие будет устранено, и никакого восприятия не возникнет. Но он может, в силу действия высших функций, связанных с головным мозгом, блокировать вегетативную реакцию и продолжать смотреть на беспокоящую его зрение точку, тогда эта точка станет стабильным, ясно фиксируемым чувственным восприятием в его сознании.

На этом выводе ученый должен был бы остановиться, если он стоит на строго *научной* позиции. Но любой ученый одновременно, даже если он не осознает и не признает это, является также и *философом*. Причем не сознавая явно своей философской позиции, он принимает «школьную», общепринятую, наиболее понятную ему позицию, согласно которой восприятие присутствует в нашем сознании, а сознание в своей идеальной сущности противостоит реальному миру, поэтому восприятие не может быть самым объектом, а представляет собой «копию» объекта, создаваемую

сознанием точно так же, как фотоаппарат копирует реальность в виде снимка.

Бергсон решительно возражает против такого философского объяснения акта восприятия, поскольку оно никаким образом не вытекает из проведенного анализа этого акта, более того, оно противоречит проведенному анализу и всем данным физиологии: все известные нам функции мозга связаны с регулированием деятельности организма и в нем нет ничего похожего на механизм создания «образов». Философское объяснение, действительно, необходимо, но оно должно вытекать из научного объяснения или, по крайней мере, быть с ним согласованным, а не навязываться из «школьного» курса философии. Правильное объяснение должно исходить из того, что сам объект (а не его «дубликат», образ), входя в жизненную сферу организма, получает статус восприятия. Вот как он пишет об этом, имея в виду рассмотренный пример со светящейся точкой (P): «Можно будет, пожалуй, сказать, что раздражение, пройдя через эти (нервные. — И. Е.) элементы и достигнув центра, обращается там в сознательный образ, который затем выявляется в точке P . Но употреблять такие выражения — значит просто подчиняться требованиям научного метода, а совсем не описывать реальный процесс. На самом деле нет непротяженного образа, который образовывался бы в сознании и проецировался затем в точку P . В действительности точка P , лучи, ею испускаемые, сетчатка и нервные элементы образуют единое целое, световая точка P составляет часть этого целого, и именно в P , а не в каком-то другом месте образуется и воспринимается образ P »¹⁹.

Здесь научный анализ с неизбежностью смыкается с метафизикой и оказывается невозможным без определенного вида метафизики. Бергсон отвергает принцип, служивший основанием всех новоевропейских философских концепций, согласно которому мир открыт нам только через идеальные субъективные образы нашего сознания. В наиболее ясной форме он был сформулирован Беркли, однако после Беркли стал общим местом почти всех европейских систем, его приняли даже материалисты. «Идеалисты, — пишет Бергсон, — не видят в материальной вселенной ничего, кроме синтеза субъективных и непротяженных состояний, реалисты прибавляют, что за этим синтезом стоит независимая

¹⁹ Бергсон А. Материя и память. С. 183.

реальность, которая ему соответствует, но и те и другие, исходя из постепенного перехода от чувства к представлению, заключают, что представление о материальной вселенной относительно, субъективно и что оно, так сказать, произошло из нас, а не мы сначала выделили себя из него»²⁰. В традиции, которую породил Беркли, человек, человеческий дух, конечно, понимается как нечто самостоятельное и даже первичное в отношении мира, но при этом либо сам мир теряет свою сущностную самостоятельность (в идеализме), либо между миром и человеческим сознанием остается некая непреодолимая грань, поскольку невозможно объяснить, как осуществляется единство *материальных* объектов и их *идеальных* образов.

Бергсон настаивает на том, что современная наука требует для своего обоснования совершенно новой философии, которая должна окончательно отказаться от устаревших стереотипов новоевропейского рационализма. На место принципа различия материального и идеального, сознания и бытия, должен прийти принцип их единства. *Нужно понять сознание как своего рода «структурное» свойство самого бытия — всего бесконечного и цельного бытия.* Именно это и является отправной точкой бергсоновской метафизики. Вместо того чтобы объяснять сознание в качестве эпифеномена телесных (мозговых) процессов, как поступают материалисты, или полагать его вообще вне предметного бытия, что характерно для идеализма, Бергсон помещает его непосредственно в бытие. При этом он соглашается с тем, что тело играет очень важную роль в жизни каждой человеческой личности, но эта роль *вторична, к сущности* сознания тело не имеет отношения. Тело, как утверждает Бергсон, является только орудием действия. Впрочем, сознание проявляет себя в мире именно через действие, поэтому тело как орудие действия все-таки важно для «идентификации» сознания конкретной личности в его отличии от сознания другой личности. Сознание каждого из нас «расположено» в одном и том же бесконечном мире. В этом смысле все сознания составляют некоторое единство, своего рода «мировое сознание», но поскольку каждая личность обладает особым телом и осуществляет особые формы телесной деятельности с помощью своего тела, можно говорить о различии индивидуальных сознаний внутри указанного «мирового сознания».

²⁰ Там же. С. 190.

Можно сказать еще по-другому. Сознание каждого человека определенным образом «присутствует» во всем бесконечном бытии, в каждом элементе, в каждой точке бытия, но это присутствие является как бы потенциальным, непроявленным. Оно актуализируется, становится явным только в том случае, если по отношению к этому элементу бытия реализуется деятельность особого элемента — тела человека, т. е. между этим элементом и телом возникает некоторая взаимосвязь через указанную деятельность (она может быть весьма опосредованной, как, например, в случае, когда астроном наблюдает в телескоп далекую звезду). Поэтому тело и механизмы его деятельности необходимы для формирования восприятия, притом что само восприятие не является деятельностью и дополнительно по отношению к ней. Прояснение роли тела в формировании восприятия помогает понять, почему в отношении одного и того же объекта разные люди формируют очень разные восприятия. Как уже говорилось, восприятие по своей сути есть сам объект, но объект получает статус восприятия через некоторую деятельность тела, которая конституирует связь тела и объекта. В связи с различием тел субъектов и форм их деятельности один и тот же объект по-разному входит в экзистенциальный опыт разных субъектов, т. е. он реализует себя в их опыте по-разному — в каждом опыте только *частично*.

Уже теперь можно объяснить, почему в самом начале книги «Материя и память» Бергсон ввел достаточно странное представление о мире как системе «образов». В рамках его метафизической позиции каждый элемент мира уже потенциально входит в сознание и при определенных условиях, связанных с механизмами телесной деятельности, может обрести статус актуального восприятия в сознании. Но различие между потенциальной и актуальной данностью элементов бытия сознанию является относительным, поэтому-то каждый элемент бытия и может быть назван «образом», хотя и в некотором обобщенном смысле — в связи с тем, что он все-таки отличается от актуального восприятия.

Таким образом, теория восприятия Бергсона ведет к своеобразной онтологизации сознания, последнее приобретает характер некоторой системы отношений между элементами бытия; каждое индивидуальное сознание можно понять как частную систему таких отношений, охватывающих все бесконечное бытие и централизованных на одном выделенном элементе — теле человеческой личности. Столь существенное изменение представлений о созна-

нии, конечно же, ведет к изменению представлений и о телесной стороне нашего существования. Ведь согласно теории Бергсона акт восприятия заключается в том, что воспринимаемый объект включается в жизненную, экзистенциальную сферу организма, тем самым как бы дополняя и «расширяя» его телесность. В результате возникает возможность говорить о двух телесных началах: о собственно биологическом теле, которое является достаточно стабильным, и о «большом» теле, включающем все объекты, воспринимаемые человеком. В книге «Материя и память» Бергсон опасается делать такой вывод, заставляющий вспомнить теории оккультистов, но это связано только с тем, что в этой книге он обращается к научно ориентированному читателю и боится отпугнуть его такими откровенно «мистическими» суждениями. Тем не менее в позднем труде «Два источника морали и религии» он совершенно недвусмысленно формулирует эту мысль (и одновременно дает приведенное нами объяснение ее отсутствия в более раннем труде). Вот как она выглядит здесь: «Люди неустанно повторяют, что человек мало что значит на земле, а земля — во Вселенной. Тем не менее даже своим телом человек занимает далеко не столь ничтожное место, которое ему обычно отводят и которого удостоил его сам Паскаль, когда сводил “мыслящий тростник” материально лишь к тростнику и не более того. Ведь если наше тело — это материя, к которой прилагается наше сознание, оно соразмерно нашему сознанию, оно включает в себя все, что мы воспринимаем, оно доходит до самых звезд. Но это огромное тело непрерывно изменяется, и иногда радикально, из-за малейшего смещения той части самого себя, которая занимает его центр и помещается в незначительном пространстве. Это внутреннее и центральное, относительно неизменное тело всегда присутствует. Оно не только присутствует, но и действует: именно благодаря ему и только благодаря ему мы можем двигать другими частями большого тела. А поскольку действие — это то, что принимается в расчет, поскольку считается, что мы находимся там, где мы действуем, мы привыкли заключать сознание в малое тело и игнорировать тело огромное. В этом мы как будто находим поддержку науки, которая считает внешнее восприятие эпифеноменом соответствующих ему внутримозговых процессов; все, что мы воспринимаем из большого тела, стало быть, оказывается лишь призраком, спроецированным вовне меньшим телом. <...> Но истинно совершенно иное, и мы реально находимся во всем, что

мы воспринимаем, хотя и такими частями самих себя, которые непрерывно меняются и в которых помещаются только потенциально возможные действия. Посмотрим на вещи под этим углом зрения, и мы не станем больше говорить даже о нашем теле, что оно затерялось в необъятном пространстве Вселенной»²¹.

Рассмотренная теория восприятия вместе с ее необычными выводами о том, что и сознание, и тело человека распространяются на значительную часть Вселенной (или, возможно, даже на всю Вселенную), является только предварением главной части философии Бергсона. Ведь при первом подходе к проблеме восприятия он оставил в стороне тот важный факт, что любое восприятие не является одномоментным, оно длится, и поэтому для полного описания этого акта нужно учесть его временное измерение, т. е. действие памяти в нем.

Бергсон подчеркивает, что для правильного понимания его теории памяти обязательно нужно учесть два принципиальных момента: во-первых, нужно ясно увидеть различие между воспоминаниями и восприятиями (их смешение характерно для всех психологических теорий) и, во-вторых, признать наличие двух очень разных форм самой памяти: телесно-моторной и духовной. Из этих двух моментов второй оказывается более важным, первый вытекает из него. Можно обратить внимание на то, что этот момент остается совершенно обойденным вниманием в книге Делеза, посвященной Бергсону. Хотя Делез и говорит о двух формах памяти, он имеет в виду совершенно другое — чисто «техническое» различие форм *действия* памяти: с одной стороны, ее способность соединять множество образов в один и, с другой стороны, ее способность разлагать сложный образ на отдельные слагаемые. Это «техническое» различие имеет второстепенное значение и вообще непонятно без четкого противопоставления телесной и духовной памяти и анализа их особенностей. Делез только дважды (и оба раза в примечаниях к основному тексту книги) упоминает об этом принципиальном различии внутри понятия памяти²², оставляя его без каких-либо комментариев. Это приводит к тому, что никакого реального понимания теории памяти, а значит, и всей философии Бергсона в его книге найти невозможно.

²¹ Бергсон А. Два источника морали и религии. М., 1994. С. 278–280.

²² См.: Делез Ж. Бергсонизм. С. 264, 280–281.

Телесная память, согласно Бергсону, — это стандартная реакция живого организма на неоднократное повторение одного и того же воздействия или восприятия. Она свойственна не только человеку, но и высшим животным, и есть «по сути дела скорее привычка, освещенная памятью, чем сама память»²³. Эта привычка достигается многократным повторением ситуации и одного и того же действия в этой ситуации, поэтому она постепенно утрачивается, если повторения прекращаются; наглядным примером здесь является постепенное забывание когда-то выученного «урока», например стихотворения.

Однако даже полностью забыв стихотворение, т. е. не будучи способным его прочитать наизусть, человек продолжает ясно помнить те моменты своей жизни, в которые он учил стихотворение, а потом многократно наизусть произносил его. Это показывает, что помимо телесной памяти-привычки в нас есть память, которая заключается в способности мгновенной фиксации образов мира и сохранении их сколь угодно долгое время.

Механизм этой второй формы памяти, т. е. *собственно* памяти, непонятен психологам, поэтому они предпочитают сводить ее к первой форме и интерпретируют также как результат множества актов повторения, «заучивания». Здесь они встают на ложный путь и поэтому лишают себя возможности понять память и саму духовную сущность человека. Телесно-моторная память более значима в практической сфере и чаще всего подавляет идеальную, духовную память, но без этой последней она вообще не могла бы быть человеческой памятью, поскольку моторной памятью обладают и животные. Хотя идеальная память менее заметна, она по своему объему неизмеримо превосходит моторную, ведь в ней фиксируется каждый момент нашего прошлого. «Когда психологи говорят о воспоминании как о приобретенной извилине, как о впечатлении, которое, повторяясь, отпечатывается все глубже, — пишет Бергсон, — они забывают, что огромное большинство наших воспоминаний связано с событиями и подробностями нашей жизни, сущность которых в том, что они относятся к определенному моменту времени и, следовательно, уже никогда не воспроизводятся. Воспоминания, приобретаемые усилием воли, повторением, редки, исключительны. Наоборот, регистрация памятью единственных в своем роде фактов и образов проис-

²³ Бергсон А. Материя и память. С. 209.

ходит каждое мгновение. Но так как *заученные* воспоминания наиболее полезны, их замечают в первую очередь. А поскольку приобретение этих воспоминаний при помощи повторения одного и того же усилия подобно уже известному процессу привычки, то воспоминание этого рода предпочитают выдвинуть на первый план, делают из него образец воспоминаний, а в спонтанном за-поминании видят то же самое явление в зачаточном состоянии, как бы первое чтение урока, заучиваемого наизусть. Но как можно не признать, что существует радикальное различие между тем, что должно быть образовано через повторение, и тем, что по самой своей природе повториться не может?»²⁴

Казалось бы, противопоставляя телесную память с ее моторным, двигательным механизмом и память духовную, Бергсон должен был бы указать, каким образом, с помощью какого «механизма» осуществляется вторая форма памяти. Однако он нигде о таком «механизме» не говорит, постоянно подчеркивая мгновенный и непосредственный характер духовной памяти. Здесь мы подходим ко второму принципиальному моменту в логике книги «Материя и память». Подобно тому как Бергсон отвергает известное объяснение восприятия через механизм «дублирования» объекта, создания его идеального образа, точно так же он отвергает традиционное и общепринятое понимание воспоминания как идеального образа, дублирующего прошлое, т. е. дублирующего то реальное бытие, которое было в прошлом, но которого теперь нет. По Бергсону, воспоминание есть само прошлое, само бытие, которое было в прошлом и которое продолжает в каком-то смысле существовать, — точно так же как восприятие какого-либо предмета есть этот самый объективно существующий предмет. Если анализ восприятия приводит его к мысли о том, что сознание «расположено» в самом бесконечном бытии окружающего нас мира, то анализ памяти ведет к утверждению, что наше сознание охватывает все прошлое, что оно как бы «расположено» в прошлом, т. е. в бытии мира в прошлом. По этому поводу Бергсон сформулировал выразительный афоризм: «...мы никогда не достигли бы прошлого, если бы сразу не были в нем расположены»²⁵.

У духовной (подлинной) памяти не может быть никакого «механизма», поскольку она является сущностным качеством

²⁴ Там же.

²⁵ Там же. С. 244.

нашего сознания, сознание по своей сути и есть форма соединения всех моментов бытия (бытия всего мира) в единство и целостность нашей личности. В этом смысле каждый человек в буквальном смысле помнит все, что было с ним, и не в состоянии утратить эти воспоминания, поскольку эти воспоминания — вовсе не субъективные «образы», но само бытие. Настоящей и сложной проблемой в концепции Бергсона являются не те загадочные факты, когда человек вдруг до мельчайших деталей вспоминает то, что было с ним в прошлом, и не поистине «мистические» способности «мнемоников», воспроизводящих абсолютно точно огромные массивы прочитанных им чисел, а наоборот, тот простой факт, что мы вообще способны что-то забывать. Не поиски гипотетического механизма вызывания воспоминания, а выявление механизма забывания — вот та реальная проблема, которую должна решать психология и философия, если они хотят адекватно понять человека и его сознание. Бергсон очень логично доказывает, что этот механизм обеспечивается всей телесно-моторной стороной человеческого существования. Именно потому, что нашей личности нужно эффективно действовать в одном временном «срезе» бытия, в моменте «теперь», ее нужно «отсечь» от бытия в прошлом, точнее, нужно максимально ослабить влияние соответствующих «срезов» бытия на личность (ведь ни уничтожить это бытие, ни устранить «расположенность» сознания в них невозможно). Наделив нас, наш дух, телом, природа наделила нас эффективным механизмом забывания, благодаря которому нам кажется, что мы существуем только в моменте «теперь», а прошлое — это набор отдельных призрачных образов, почти чудом сохранившихся от навеки исчезнувшей реальности. Но детальный научный и философский анализ всей системы фактов, относящихся к памяти, разоблачает это заблуждение; правильное понимание человека дает прямо противоположную модель: человеческое сознание, «полное» бытие каждой личности, охватывает не только весь бесконечный материальный мир, предстоящий нам в чувственном восприятии, но и все бытие прошлого, которое никуда не уходит, не исчезает, хотя и перестает быть доступным нашему чувственному восприятию, основанному на механизме нашей телесности. Все двигательные механизмы нашего тела, вся материальная сторона нашего существования имеет результатом не «расширение» нашего бытия на окружающую реальность, как кажется и наивному сознанию, и «научной психологии», а наобо-

рот, радикальное ограничение нашего бесконечного и абсолютного существа: охватывая все существующее, личность каждого из нас полагает себя значимой только в конечной и очень ограниченной сфере своей материальной деятельности. Именно это имеет в виду Бергсон, когда в самом конце третьей главы книги «Материя и память» цитирует Ж. Г. Ф. Равессона: «Мы не видим, каким образом память могла бы найти себе пристанище в материи, но мы хорошо понимаем — по глубокому выражению одного современного философа, — что “материальность вкладывает в нас забвение”»²⁶. И в следующей фразе, подводя предварительный итог первых трех глав книги «Материя и память», он повторяет: «...основной функцией тела, всегда направленного к действию, является ограничение, в целях действия, жизни духа»²⁷.

Все это позволяет правильно понять смысл неоднократно повторяемого Бергсоном тезиса о том, что одной из важнейших целей его философии является преодоление противоречия между идеализмом и материализмом, «снятие» самого различия между материей и духом. Этот тезис он понимает не так, как Спиноза, т. е. не как равноправие двух сторон, двух атрибутов бытия, и не так, как это принято в различного рода эмпиристских, позитивистских концепциях — как «координацию» физических и психических элементов — по сути, ликвидирующих специфику духовного в качестве бесконечного бытия. Для Бергсона единство духа и материи означает абсолютный приоритет духа и признание материи в качестве некоторой частной и ограниченной формы реализации духа. При этом он не соглашается с тем, что его философия является идеалистической, поскольку не признает правильным важнейший принцип новоевропейской версии идеализма — сведение духа к мышлению. Для Бергсона дух есть полнота бытия как такового, а мышление — только очень ограниченная и второстепенная форма проявления духа, аналогичная материи, которая является не просто «ограничением», но фактически «деградацией» духа.

Бергсон называет бытие как таковое «духом», поскольку это бытие наиболее непосредственно и адекватно являет себя именно в сознании человека, в целостности его внутреннего мира. Можно еще раз констатировать, что в основе всех рассуждений

²⁶ Там же. С. 272.

²⁷ Там же. С. 273.

Бергсона лежит концепция всеединства, восходящая к античному неоплатонизму, но особенно наглядно выраженная Николаем Кузанским. Бергсон придает этой концепции радикальную антропологическую форму: говоря об абсолютной целостности и абсолютной связности бытия (что и является главным в концепции всеединства), он эти характеристики цельности и связности определяет более конкретно как суть человеческого бытия, которое тем самым оказывается центром Всеединства, Целого, Абсолюта. Вспомним приводимые Бергсоном примеры с падающей звездой и боем колокола на часах. В материальном мире, существующем в постоянно возобновляемом моменте «теперь», присутствует всегда только одно положение звезды и один удар колокола. Но ученый говорит о траектории звезды и последовательности ударов, складывающихся в мелодию. Теперь мы можем сказать, почему это возможно: потому что полное бытие (т. е. бытие духовное) включает все положения звезды и все удары колокола, причем само оно определяется личностью наблюдателя — ведь это его духовное бытие охватывает все прошлое. Поэтому физик, описывающий такие процессы, как падение звезды и последовательность звуковых колебаний, должен понимать, что физическая реальность не является самодостаточной и ее можно непротиворечиво описывать только при учете ее зависимости от духовной реальности личности. В принципе такое понимание должно вести к радикальному изменению методологии научного познания (в данном случае физики), наука должна признать, что ее основанием является философское знание о структуре полного, духовного бытия (всеединства); только на основе философского описания этого полного бытия физика может пытаться описывать физическую реальность в ее «мгновенном» существовании, как мгновенный временной «срез» полного, духовного бытия²⁸.

Целостность и единство бытия немыслимы без противоположного качества — множества, многообразия; в философии Бергсона это многообразие реализуется в двух формах: *статической* и *динамической*. Статическое многообразие бытия — это наличный материальный мир с отдельными вещами и явлениями.

²⁸ Наиболее оригинальную попытку обоснования науки на таком абсолютно новом для нее основании предпринял С. Франк в книге «Предмет знания» (1915). В этой книге Франк не раз ссылается на Бергсона, и можно понять, что он во многом использует его версию «философии всеединства».

Каким образом он конституируется внутри целостного бытия всеединства? Ответ на это вопрос парадоксален, хотя у тех, кто по-настоящему глубоко погрузился в существо бергсоновских идей, он уже не должен вызывать удивление: материальный мир вокруг нас целиком определен существованием человеческих личностей как *материальных* существ, обладающих телом и действующих с его помощью на окружающее бытие. Вот как Бергсон выражает эту мысль (хотя нужно признать, что в данном случае это выражение не является вполне ясным): «В более общем виде можно сказать, что в той непрерывности становления, которая есть сама реальность, настоящий момент конституируется посредством почти мгновенного среза, который наше восприятие делает в протекающей массе, и этот срез, собственно, и есть то, что мы называем материальным миром. Наше тело занимает в нем центральное место, именно тело мы непосредственно воспринимаем как протекающее, и в его актуальном состоянии сосредоточена актуальность нашего настоящего. Материя как нечто протяженное в пространстве должна, по нашему мнению, определяться как непрерывно начинающееся заново настоящее, наше же настоящее, напротив, и есть сама материальность нашего существования, т. е. совокупность ощущений и движений — и ничего сверх этого»²⁹.

Именно совместная телесная деятельность человеческих личностей «трансформирует» полное духовное бытие, превращает его в ограниченное бытие материального мира. Или, говоря по-другому, наша телесная деятельность «высвечивает» из полного духовного бытия его частичный и ограниченный «срез», по отношению к которому мы занимаем особую позицию: если полное духовное бытие нам только *дано* (в определенном смысле, отличающемся от данности актуальных восприятий), то на ограниченное материальное бытие мы помимо его данности (в виде актуальных восприятий) можем еще *действовать*, можем изменять его. Но чтобы действие было эффективным, нужно правильно опознать смысл материальных объектов, на которые действие распространяется. Смысл же — это положение объекта (как частного элемента) в структуре всеединства. Будучи материальным, он выделен из всеединства, обособлен от всех бесконечных связей с другими элементами бытия, но полностью эти связи не могут быть оборваны, иначе объект полностью утратит смысл

²⁹ Бергсон А. Материя и память. С. 247.

и по отношению к нему рациональное действие будет невозможно. Поэтому сознание должно выявить и зафиксировать хотя бы какие-то его связи с другими элементами и с всеединством как целым, это и обеспечивается духовной памятью личности. Здесь нужно еще раз вернуться к проблеме формирования восприятий. Если не учитывать действие памяти, то восприятие — это сам материальный объект, конституируемый в статусе восприятия за счет определенного действия тела в отношении него, причем это конституирование заключается в его обособлении от всего бесконечного горизонта существующего. Но если мы учитываем кроме того наличие духовной памяти, мы должны признать, что этот объект через духовную память сохраняет связи со всеми элементами бытия, хотя эта связь остается потенциальной (или виртуальной) из-за действия механизма забывания. Актуально же он связан только с ограниченным набором элементов в полном духовном бытии, т. е. в прошлом, и именно эти связи порождают субъективный образ, который мы непосредственно и называем восприятием. Эта модель помогает понять, почему возможны радикальные ошибки восприятия, когда, например, человек в темном лесу видит волка, но взглядевшись, понимает, что принял за волка куст, раскачивающийся на ветру. Духовная память может ошибиться и выстроить системы отношений обособленного объекта с такими элементами бытия, которые не соответствуют его реальному смыслу в структуре всеединства. Таким образом, сам материальный объект является как бы основанием полного восприятия, которое получается за счет «наслаивания» на него субъективных образов, порожденных действием духовной памяти, связывающей его с некоторым набором иных элементов бытия. «Память, практически неотделимая от восприятия, — пишет об этом Бергсон, — включает прошлое в настоящее, сжимает таким образом в единой интуиции множество моментов длительности и благодаря этому, из-за своего двойного действия, является причиной того, что мы *de facto* воспринимаем материю в нас, тогда как *de jure* мы воспринимаем ее в ней самой»³⁰ (т. е. восприятие оказывается тождественным образу, сформированному памятью и заслоняющему реальный объект, а не самому этому объекту, как представлялось при первом подходе к проблеме восприятия).

³⁰ Там же. С. 202.

Обратимся теперь ко второму, еще более важному аспекту многообразия — динамическому, это *творческое порождение нового в бытии*. Как уже было сказано, именно в развитии этой идеи проступает новаторство Бергсона в проведении философской концепции всеединства. Статическое многообразие бытия в определенном смысле может быть названо негативным, поскольку здесь происходит «разложение» целостности бытия на отдельные элементы. А вот динамическое многообразие позитивно, поскольку в нем осуществляется обогащение бытия без радикального разрушения его единства. Конкретное выражение статического многообразия дает пространство, конкретное выражение динамического — время как длительность. Здесь можно еще раз вспомнить итог книги «Опыт о непосредственных данных сознания» — противопоставление целостного внутреннего мира человека раздробленной, пространственной реальности вне человека. На самом деле «внешний мир» является для человека *внешним* только до тех пор, пока он сконцентрирован на своем телесном бытии и не идет в познании себя глубже, к своей духовной сущности, т. е. пока он опирается только на научное и обыденное понимание себя. Если же он переходит к философскому познанию (конечно, имеется в виду *истинное* познание в рамках мистической философии) и добивается адекватного постижения себя, то он осознает, что весь «внешний» мир есть форма реализации его духовной сущности через телесную деятельность. Но тогда и та форма времени, которую человек находит в себе, длительность, должна быть понята как единственная подлинная форма развития, становления бытия — и нашего внутреннего бытия, и бытия «внешней» реальности. И здесь нет противоречия с более ранним нашим утверждением о том, что подлинное время человек обретает в слиянии с Абсолютом, который один обладает этим качеством в его метафизической полноте. Ведь теперь выяснилось, что Абсолют есть не что иное, как вся полнота нашей духовной сущности, которая недоступна для окончательного постижения, но к постижению которой мы постоянно стремимся как к высшей цели своего существования.

При этом необходимо уточнить, что *постижение* собственной сущности есть одновременно и *реализация* этой сущности; в этом процессе должны быть преодолены все преграды, стоящие на пути творческого начала в человеке, и человек должен постепенно превращаться в некое божественное, всемогущее,

творящее существо. В третьей своей книге, в «Творческой эволюции», Бергсон отказывается от постоянной оглядки на науку и более резкими «мазками» набрасывает свою религиозно-философскую концепцию; и сразу становится понятным, что он ориентируется на очень древнюю традицию, на гностические и герметические представления о человеке и его судьбе в мире. Особенно наглядно совпадение с герметической концепцией, согласно которой Первый Человек, созданный совершенным и всемогущим существом, решил воплотить себя в низшем начале, в материи, и при этом потерял все свои божественные качества, раздробился на отдельные живые существа и отдельные человеческие личности — несовершенные и смертные в своем бытии³¹. Вот как это выглядит в изложении Бергсона: *«Все происходит так, как будто неопределенное и неоформленное существо, которое можно назвать, по желанию, человеком или сверхчеловеком, стремилось принять реальные формы и смогло достичь этого, только потеряв в пути часть самого себя. Эти потери представлены остальным животным миром и даже миром растительным, по крайней мере, тем, что является в этих мирах положительным и возвышающимся над случайностями эволюции»*³². Отсюда вытекает совершенно определенное представление о предназначении человечества и о тех целях, которые оно должно преследовать в истории. Оно должно неустанно бороться за свое совершенство, которое прежде всего заключается в восстановлении целостности, в преодолении эгоистического и индивидуалистического обособления личностей, а также в подчинении материально-телесной стороны нашего существования — духовной, точно так же как подчинения интеллекта, безусловно низшего начала, интуиции. И управлять этим движением к совершенству должна философия, конечно, подлинная, содержательная философия, а не те ее «имитации», которые представляют сиюминутное, обособленное и глубоко несовершенное существо человека в качестве высшей ценности и предлагают довольствоваться наличным «богатством» материального мира, не задумываясь о бесконечном богатстве мира духовного. «Философия вводит нас, таким образом, в духовную

³¹ См., например: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. М., 1992. Кн. 1. С. 226–228.

³² Бергсон А. Творческая эволюция. С. 260.

жизнь. И в то же время она показывает нам отношение жизни духа к жизни тела»³³.

Последнее отношение глубоко диалектично и даже трагично. Наше бытие невозможно вне материи и телесности, но в них наш дух, как постоянно подчеркивает Бергсон, теряет себя, подвергается радикальному ограничению. Именно поэтому человеку предстоит огромный труд по переделке своего нынешнего бытия, слишком подчиненного материи, — труд по «собираанию» духа в цельность из той «распыленности», которую в него привносит материя и ее интересы. Мы должны выстроить новую цивилизацию — из глубоко несовершенной нынешней, — в которой человек осознает всю полноту своей духовной сущности и обретет эту сущность, подчинив ей материю и свои телесные формы; и тогда он станет тем самым «сверхчеловеком», которым, возможно, был замыслен своим гипотетическим Творцом. Именно об этой «сверхчеловеческой» и безусловно мистической перспективе, в которой должны участвовать все люди — причем не только живущие, но также умершие и еще не родившиеся! — Бергсон пишет в последних строках третьей главы «Творческой эволюции»: «...все человечество, в пространстве и во времени, представляет собой огромную армию, которая несется рядом с каждым из нас, впереди и позади нас, увлекаемая собственной ношей, способная преодолеть любое сопротивление и победить многие препятствия, — быть может, даже смерть»³⁴.

Понятно, что такая система представлений не только не согласуется с тем, что ныне на Западе называется «философией», но представляет собой явную противоположность западной идеологии, которая является «радикальным эмпиризмом» в своей общетеоретической части и «либерализмом» в понимании общества и человека. О последнем слагаемом следует сказать особо, поскольку по отношению к нему Бергсон занимает не менее ясную критическую позицию, чем по отношению к философии эмпиризма.

За прошедшие после окончания Второй мировой войны десятилетия западная цивилизация проделала незаметный, но очень радикальный путь, приведший к построению общества, главный принцип организации которого — полное сведение свободы че-

³³ Там же. С. 262.

³⁴ Там же. С. 264.

ловека к внешнему, материальному выбору и, как следствие, радикальное подавление духовной свободы, выражающейся в творчестве. Основы этой общественной модели были целиком заимствованы из XVII–XVIII вв., из философии английского эмпиризма и французского Просвещения. В социальной идеологии этой эпохи человек был понят как конечное существо, функционирующее по очень простым законам и поэтому вполне предсказуемое и управляемое в своем поведении. Такое представление о человеке было жизненно необходимым для просветителей, ибо только на его основе можно было обеспечить логичность и непротиворечивость их политической теории (классического либерализма). Ведь государство рассматривалось здесь в рамках теории общественного договора, т. е. как совершенно вторичное и производное по отношению к отдельным личностям, которые обладают правом в любой момент прекратить свое участие в «общественном договоре» и выступить против государственной власти. В контексте таких представлений насущной необходимостью становится «воспитание народа» в таком духе, чтобы он был доволен своей жизнью и не покушался на государство. Обосновать возможность и эффективность такого «воспитания» как раз и можно было на основе идеи о «механической» простоте устройства человека: познав законы функционирования отдельных личностей, «мудрые» правители без труда будут управлять поведением граждан, так что те даже не заметят этого и будут пребывать в убеждении, что они «абсолютно свободны». В результате либеральная концепция XVIII в., провозглашая идею полной свободы личности, была вынуждена главное внимание обращать на методы контроля над взглядами и поведением граждан ради устойчивости общественного порядка.

Западный либерализм XX–XXI вв. довел эту модель до логического завершения и сделал ее окончательным итогом западного развития; претворить в жизнь эту утопию, основанную на совершенно ложных философских основаниях, удалось с помощью двух главных факторов — благодаря реализации модели «общества потребления», в котором жизнь людей была полностью подчинена погоне за все новыми и новыми материальными благами, становящимися все более и более бессмысленными, поскольку они никак не связаны с духовной сущностью человека, и благодаря тотальному манипулированию взглядами граждан, осуществляемому с помощью средств массовой информации. Просветители считали,

что человек — это автомат, полностью предсказуемый в своих материальных проявлениях и не имеющий никакой внутренней духовной сущности. Такое представление было необходимо им для доказательства того, что утопия либерального государства может быть реализована в истории. История показала, что так оно и есть: только выстроив систему, эффективно подавляющую внутреннюю свободу человека, максимально приблизив человека к модели «автомата», идеологи и политики XX в. смогли сделать последнюю «великую утопию» человечества реальностью. И как это всегда бывает в истории, результат оказался в разительной противоположности с провозглашаемыми целями. Вместо общества «раскрепощенной свободы» западная цивилизация оказалась во власти самой изощренной формы *тоталитаризма*³⁵.

Тоталитарные системы первой половины XX в. жестко ограничивали *внешнюю* свободу человека, но не очень преуспели в ограничении внутренней свободы; можно в связи с этим вспомнить гордый лозунг экзистенциализма, сформулированный Ж.-П. Сартром: человек *обречен* на свободу, и ее не может отнять ни тюремное заключение, ни пытки. К сожалению, Сартр ошибся, лишить человека внутренней, творческой свободы оказалось не так уж и трудно. Только путь к этому лежит не через физическое принуждение и внешнее ограничение — в этом случае человек лишь укрепляет свою духовную свободу; нужно, наоборот, потакать всем его материальным запросам и придумывать новые, все более бессмысленные, и при этом внушать ему, что он живет в самом совершенном обществе, лучше которого просто не может быть — что он находится на самой «вершине» всемирного прогресса и может с нескрываемым презрением смотреть на прошлое человечества, на все эти «темные века», в которые люди верили в «мифы» про Бога и духовные ценности и ради этого призывали друг друга к какому-то «бесконечному» совершенству³⁶. На этом

³⁵ Подробнее см.: Евлампиев И. И. Актуальные уроки русского либерализма. Статья первая: Критика западной традиции // Вопросы философии. 2015. № 6. С. 90–100.

³⁶ По-настоящему глубокие мыслители уже давно видели, к какой катастрофе идет западная цивилизация под руководством своей «избранной нации»; в данном случае уместно вспомнить про самого яркого наследника русской религиозной философии конца XX в. — Владимира Библихина. В книге «Новый ренессанс» он не просто анализирует ключевой момент во всей истории западного мира — эпоху Возрождения, но показывает, что истоки

пути западная либеральная идеология и смогла достичь своей заветной цели — превратить человека в раба материальных потребностей, практически лишенного духовного измерения и внутренней, творческой свободы.

Создание Бергсоном последнего большого труда, книги «Два источника морали и религии», очень часто связывают с исторической ситуацией 20–30-х гг., когда в Европе тон задавали откровенно тоталитарные режимы, а их лидерам казалось, что именно они определяют историю. В заключение своего труда Бергсон, действительно, касается этой темы и противопоставляет общества, построенные на принципах демократии, и авторитарные режимы, подчеркивая, что первые более открыты новациям и в большей степени работают над общими целями всего человечества. Однако тот, кто увидел только этот вывод во всей книге Бергсона, — не только ничего не понял в его представлениях о целях человечества, но, на деле, не понял и его отношения к демократии. Откровенно тоталитарные режимы давно остались в прошлом, но работа Бергсона в наши дни актуальна, как никогда; теперь ее критика прямо относится к западному обществу, которое изображает себя демократическим и свободным, но в реальности очень эффективно подавляет духовную свободу человека и в этом смысле является типичным *закрытым* обществом. Ведь

современного кризиса связаны именно с нереализованностью тех духовных требований, которые предъявили человечеству итальянские гуманисты. Образно говоря, эмпиризм и механицизм Просвещения победили в истории мистический пантеизм и антропоцентризм Возрождения. Характеристики, которые Библихин дает современной эпохе, полностью совпадают с данными выше. «Конец истории печален, — пишет Библихин. — Нет ни искусства, ни философии, повсюду только с утомительным напряжением охраняемый музеем культуры. Среди предупредительного, изобильного благополучия человек в самом центре сегодняшней цивилизации витрины и экрана томится ностальгией по прошлому, когда, по воспоминаниям, задавали тон готовность рисковать жизнью ради чистой цели, отвага, воображение, идеализм» (Библихин В. В. Новый ренессанс. М., 1998. С. 14). И чтобы современный человек не задумывался над отсутствием в своей жизни какого-то существенного смысла (который дается только причастностью к бесконечному духовному бытию и не может быть найден в ряду самых изощренных материальных ценностей), ему предписывается состояние «жизнерадостности» — это главный фактор устойчивости любой реализованной утопии: «Тоталитаризм и либерализм одинаково предписывают жизнерадостность, на которую большинство всегда оказывается способно, а меньшинство почему-то всегда нет» (Там же. С. 15).

по-настоящему *открытое* общество, — это общество, демонстрирующее существенное, т. е. *качественное* развитие, причем развитие это должно касаться самой главной, *духовной* сферы; в этом смысле оно ничего общего не имеет с тем, что понимается под словами «развитие» и «прогресс» в современном «цивилизованном» мире. Духовное развитие, утверждает Бергсон, возможно только через появление *гениев-мистиков*, которые своей жизнью и своими творческими деяниями демонстрируют новый уровень проникновения в духовную сущность человека и новые формы ее осуществления в мире, в то же время отвергая все то чрезмерное устремление к материальным ценностям и материальному благополучию, которое характерно для современного общества. «Они говорят прежде всего, что то, что они испытывают, это чувство освобождения. Благополучие, удовольствия, богатство — все, что привлекает большинство людей, оставляет их равнодушными. Освободившись от этого, они испытывают облегчение, затем радость. Дело не в том, что природа была неправа, привязав нас крепкими узами к предназначенной ею для нас жизни. Но речь идет о том, чтобы идти дальше; и тогда удобства, обеспечивающие хорошее самочувствие дома, превращаются в стеснительные путы, становятся громоздким багажом, если требуется взять их с собой в путешествие. Можно было бы удивляться тому, что душа, ставшая таким образом более подвижной, более склонна к сопереживанию с другими душами и даже со всей природой, если бы относительная неподвижность души, вращающейся в кругу закрытого общества, как раз не была связана с тем, что природа раздробила человечество на различные индивидуальности самым актом создания человеческого рода»³⁷.

Под «закрытым обществом» в конце приведенной цитаты, безусловно, имеется в виду современное западное общество, сделавшее своими «абсолютами» индивидуализм, материальное потребление и самоудовлетворенность. Могут ли люди этого общества признать себя «неполноценными» (в смысле своего духовного развития) по отношению к тем *великим*, о которых говорит Бергсон, могут ли они признать этих гениев своими *духовными вождами* и попытаться переделать свою жизнь в соответствии с теми примерами духовной жизни, которые они показывают? Ответ очевиден. Наиболее наглядно тоталитарная сущность

³⁷ Бергсон А. Два источника морали и религии. С. 54.

западного общества сказывается в том, что оно создало очень эффективный механизм, подавляющий малейшие попытки неведомых духовных «гениев» хоть как-то проявить себя и повлиять на общество. Их просто уничтожают — если не физически, то духовно — обвиняя в стремлении к «власти» и в «авторитарных», даже «фашистских» наклонностях; почти навязчивое использование такого рода обвинений в западном либеральном дискурсе (чаще всего по совершенно смехотворным поводам) показывает, с каким вниманием западная цивилизация относится к этой «проблеме», ликвидируя малейшую возможность духовного развития, т. е. возможность *открытого будущего*, для отдельного человека и всего человечества. Тот, кто сумеет правильно понять философию Бергсона, с неизбежностью придет к выводу об исторической обреченности этой цивилизации.

В заключение еще раз обратимся к судьбе наследия Бергсона в XX в. Как уже говорилось, в западной философии только непосредственные преемники Бергсона (Г. Марсель, П. Тейяр де Шарден, Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понти и некоторые другие) восприняли идеи Бергсона и творчески преломили их в своих философских построениях. Однако окончательное торжество эмпиризма под видом нео- и постпозитивизма, аналитической философии, постмодернизма и др. сделало невозможным подлинное понимание и развитие его идей; на современном Западе «философия Бергсона» — это миф, ничего общего не имеющий с действительностью.

«Русский» Бергсон оказывается гораздо более интересной и богатой темой, чем Бергсон «западный». При жизни Бергсона, в 20–30-е гг., пожалуй, нигде так активно не обсуждали его идеи и так оригинально не интерпретировали их, как в России. Нет ни одного крупного русского мыслителя начала XX в., который не высказывался бы о философии Бергсона и не использовал ее принципы. Л. Лопатин, В. Розанов, Л. Шестов, Н. Бердяев, И. Ильин, Л. Карсавин, С. Франк и др. в том или ином контексте упоминали имя французского философа. Особенно нужно сказать о двух последних фигурах. Карсавин и Франк, на наш взгляд, создали самые оригинальные системы в русской философии первой половины XX в., и эти системы в существенной степени основаны на тех принципах, которые ввел в новейшую философию Бергсон. Советская эпоха стала неким «провалом» в восприятии и использовании идей французского мыслителя,

однако с 70-х гг. интерес к Бергсону вернулся. Не избежав влияния постмодернизма и прочих западных «измов», российская философия конца XX — начала XXI в. в некоторой своей части приобрела ту же самую «фантомную» сущность, что и современная западная философия, и в этой части Бергсон стал таким же нелепым «мифом», как и в западных интерпретациях. Тем не менее перспективы русской «бергсонианы» вполне позитивны; ведь чем больше проникаешь в сущность двухвековой традиции русской религиозной философии, во все ее главные устремления, тем больше осознаешь удивительную созвучность идей Бергсона с ключевыми интенциями понимания человека и будущего человечества у русских мыслителей (уже в XIX в.). И если европейская философия когда-нибудь все-таки сумеет выйти из интеллектуальной пустыни эмпиризма, в которую она зашла в последние десятилетия, то произойдет это, вероятно, благодаря российской философии, которая через возрождение и продолжение традиций начала XX в. возрождает и снова делает значимым все наиболее ценное в истории европейской мысли.

Несомненно, одно из главных мест в будущей возрожденной европейской философии займет Анри Бергсон — со своими абсолютно точными оценками пороков современной западной цивилизации и смелыми, но реальными прогнозами преобразования современного глубоко несовершенного человечества к божественному, сверхчеловеческому состоянию.





В. А. БАЗАРОВ

Материал коллективного опыта и организующие его формы

I

В основе современного философского эмпиризма¹ лежат два положения. Во-первых, познание неразрывно связано с функциями человеческого организма, оно есть приспособление человечества к условиям коллективной борьбы за жизнь, а не автономная деятельность какого-то «чистого» духа. Второе положение, непосредственно вытекающее отсюда, сводится к отрицанию принципиальной пропасти между физическим и психическим: физическое и психическое включают в себя известное общее содержание, известные общие элементы и характеризуются различными типами сочетания этих элементов.

Этой *монистической* тенденцией современный эмпиризм отличается от старого английского эмпиризма, который видел в элементах опытного мира только ощущения («sensations»), или впечатления («impressions»), и потому неизбежно толкал своих сторонников или к скептицизму, т. е. к признанию опытного мира субъективной «иллюзией» или же к вере в сверхопытную божественную реальность. — С другой стороны, монистическая тенденция составляет главную особенность современного эмпиризма и по сравнению с другими философскими течениями нашего времени, а вместе с тем главную причину той инстинктивной, априорной враждебности, с которой относятся к эмпирикам представители наиболее модных философских школ.

Принципиальная однородность физического и психического мира органически не усваивается средним носителем современной «культуры». Исходным пунктом философских построений последнего является кантианский тезис «мир есть *мое* представ-

ление». Как известно, на этом фундаменте возводят бесконечно разнообразные здания: одни, верные прямым заветам Канта, *стараятся теоретически удержаться в пределах чистого феноменализма, познания явлений*, и только моральным своим чаянием отводят уголок в «ноуменальном» мире, области «непознаваемых вещей в себе»; другие веруют в «материю», наполняющую сверхопытный мир; третьи разыскивают там Бога. Но как ни противоположны по своим конечным выводам феноменализм и мистицизм, за-опытный материализм и идеализм, все же здесь остается некоторая общая почва и, следовательно, некоторая возможность вести дискуссию по существу, обмениваться мнениями, а не одними только украшающими эпитетами.

В совершенно ином положении, перед лицом этих преобладающих в современной философии умонастроений оказывается монистический эмпиризм. Отрицая субъективность опытных данных, признавая реальность «как она есть в себе» содержанием опыта, он объявляет мнимыми как раз те проблемы, в которых типичный культурный человек нашей эпохи видит смысл философии всей. При таких условиях неизбежна та враждебность к эмпиризму, о которой я упомянул выше, — враждебность априорная, основанная не на логических аргументах, а на стихийном, непреодолимом голосе непосредственного чувства. Принадлежность опытных данных «моему» сознанию — чувство духовной собственности на мир — представляет основную, глубочайшую особенность современной культурной психики. Представать себе существенно иное отношение к миру «явлений» человек такого психического склада совершенно не в состоянии — естественно, что он принимает свое мирочувствование как нечто абсолютно необходимое, а в отрицании субъективности опыта склонен видеть простое невежество, поверхностность, неспособность к достаточно глубокому самоанализу. Но если бы он даже и мог отрешиться от всеобъемлющего чувства субъективности, он ни в коем случае не пожелал бы этого сделать, ибо большего несчастья, более полного разрушения всех жизненных ценностей он не в состоянии себе и представить. В самом деле, что может быть безотраднее мировоззрения, согласно которому мое «я» лишено всякого «бытия в себе», — мало того, не может даже рассматриваться как абсолютная *форма* эмпирически изменчивого содержания, низводится до уровня «случайной» комбинации элементов опыта, возникшей на мгновение лишь для того, чтобы немедленно

исчезнуть. Да разве с *таким* самосознанием возможно ставить перед собой какие-либо «возвышенные» цели, руководиться какими-либо «идеальными» мотивами? Не очевидно ли, что эмпиризм предполагает не только грубый и поверхностный ум, но и крайнюю степень морального опошления?

Вполне понятно, что в борьбе с эмпириком-монистом философ, стоящий на этой позиции, быстро теряет способность к логической *аргументации* и всецело переходит на почву этической, эстетической и всякой иной *квалификации* своего противника его «определения» разными эпитетами. Вот почему так бедны теоретическим содержанием, так шаблонны и неинтересны по существу все полемические выступления против современного эмпиризма со стороны большинства философских направлений, танцующих от кантианской печки. Ниспровергает ли эмпириков правоверный кантианец, или мистик и метафизик, «опирающийся» одним боком на кантианскую гносеологию, или «критический материалист», перед нами всегда одна и та же картина, полная неспособность усвоить себе точку зрения противника маскируется более или менее хлесткой фразеологией.

Однако кантианская печка является хотя и преобладающим, но все же не исключительным отправным пунктом современных философских спекуляций. Некоторые метафизики не удовлетворяются тем величаво презрительным «гносеологическим» жестом, который якобы *априори* устраняет всякие философские притязания научного эмпиризма, — они пытаются разбить эмпиризм его же собственным оружием, принимают его точку зрения, подвергают подробному анализу выводы частных наук, имеющие хоть какое-нибудь отношение к общеполитическим вопросам, и, таким образом, на почве самого же эмпиризма доказывают его несостоятельность как философского направления. Наиболее видным метафизиком этого типа является, бесспорно, А. Бергсон (H. Bergson) — один из популярнейших в настоящее время французских философов. Популярность стяжали ему, конечно, его мистические экскурсии, дающие, если не утешение, то, по крайней мере, надежду на утешение той религиозной жажды, которая за последние годы все сильнее и сильнее охватывает «свободомыслящую» европейскую интеллигенцию. Но меня интересует здесь не положительная сторона философии Бергсона, а его критика научного эмпиризма. Опираясь в этой критике на некоторых современных психологов, в особенности на Джем-

са², Бергсон во многом идет дальше своих источников, дает более резкие и яркие формулировки. Особенный интерес представляет его теория интеллекта. В основных своих линиях она совпадает со взглядами тех эмпириков, которые выдвигают на первый план *активную* природу познания, его непосредственную связь с жизненной борьбой человека, с развитием производства и техники. Оригинальность Бергсона заключается в том, что именно в этой практической тенденции познания он видит главный аргумент, оправдывающий мистические полеты умозрения. Ввиду того, что о философии Бергсона в русской литературе почти ничего не писалось, я изложу возможно более подробно те его идеи, которые имеют отношение к теме настоящей статьи.

II

Бергсон считает совершенно несостоятельным тот довольно обычный в наши дни взгляд, что, так называемые, «образы» внешних предметов, т. е. их формы, цвета и т. п., непосредственно даны нам как наши «внутренние» состояния.

«Всякий образ, — пишет он, — является внутренним по отношению к одной группе образов и внешним по отношению к другой группе их; но относительно всех данных нам образов в совокупности нельзя сказать, являются ли они для нас внешними или внутренними, ибо “внешность” и “внутренность” представляют лишь отношения между самими образами. Поэтому спросить себя, существует ли вселенная только в нашей мысли, или вне ее, значит формулировать проблему в терминах, исключающих всякую возможность решения и едва ли имеющих какой-либо смысл, — это значит обречь себя на бесплодную дискуссию, в которой термины “мысль”, “существование”, “вселенная” неизбежно будут применяться спорящими сторонами в совершенно различных смыслах»*. В действительности, «образы» вещей даны нам так же, как и наш собственный образ, т. е. наше тело. И поскольку мы не приписываем нашему телу никакого привилегированного положения в ряду других вещей, поскольку мы рассматриваем все данные «образы» как таковые, в их самостоятельном значении (*valeur absolue*), мы получаем объективную систему, составляющую предмет науки (*qui appartient à la*

* <Bergson H.> Matière et Mémoire <Paris, 1896>, стр. 11.

science); если же мы примем наше тело за центр ориентировки, тогда та же самая совокупность образов дает «мир сознания» (la monde de la conscience), «в котором все образы регулируются центральным образом, нашим телом, изменениям которого они следуют»*.

Как видим, Бергсон исходит из тех же предпосылок, как и современные эмпирики, и даже самые формулировки сильно приближаются, с одной стороны, к «эмпириокритической аксиоме» Авенариуса**³, с другой стороны, к тому разграничению физического и психического, какое устанавливается Махом***⁴. Но в то время как и для Маха и для Авенариуса с этим признанием принципиальной однородности физического и психического, «внешнего» и «внутреннего», неразрывно связано убеждение, что мир, как он есть «в себе», насквозь познаваем, для Бергсона *сущность* мира, процесс его непрерывного становления, его вечно творческой эволюции находится *за пределами познания*.

Человеческий познавательный аппарат Бергсон называет «кинематографом» действительности. Не будучи в состоянии охватить мировую эволюцию в самом ее совершении, интеллект разбивает реально непрерывный поток вещей на отдельные неподвижные миги, делает, так сказать, ряд моментальных фотографических снимков действительности, и, быстро заменяя, как на ленте кинематографа, один такой снимок другим, старается прийти к пониманию целостного, чуждого всякой множественности процесса развития.

Возьмем для примера самое простое из явлений природы, движение твердого тела. Можно ли сказать, что мы познаем движение как таковое, непосредственно измеряем его, формулируем его законы? Нетрудно убедиться, что все наши измерения, все

* Там же.

** «Каждый человеческий индивидуум принимает первоначально, что ему противостоит среда с различными составными частями, другие человеческие индивидуумы с различными высказываниями» и т. д. (см.: <Avenarius R.> Kritik der reinen Erfahrung <Bd. I-II. Leipzig, 1888/1890>, стр. VII).

*** «Цвет есть *физический объект*, когда мы обращаем внимание на его зависимость от источника света (других цветов, теплоты, пространственных отношений и т. п.). Но если мы обратим внимание на его зависимость от сетчатки (элементов K L M, составляющих *наше тело*), то цвет станет *психическим объектом, ощущением*. Не *предметы* исследования, а его *направление* различны в первом и втором случае» (<Mach E.> Die Analyse der Empfindungen <Prag, 1885>, стр. 13).

наши определения, например, скоростей движения, его ускорений и т. п. относятся не к самому движению, а к расстояниям которые оно проходит, т. е. к расстояниям между теми положениями в пространстве, которые последовательно занимало тело в различные моменты времени. Таким образом, не самый процесс движения является объектом нашего исследования, а ряд неподвижных точек и промежутков между ними. Мы воображаем, что, увеличив число этих точек, сблизив их между собой на возможно малое расстояние, мы получим точное представление о движении как таковом. Но это иллюзия. Промежутки, на которые мы разбиваем траекторию, описанную телом, существуют как элементы, отдельные друг от друга, только в нашей умственной операции. Реальное движение состоит не в последовательном *пребывании* тела на пограничных вехах отделяющих один пройденный промежуток от другого, а в самом *прохождении* промежутка. Таким образом, реальное движение вовсе не распадается на элементы, это *непрерывный*, т. е. внутренне единый, абсолютно простой, процесс.

Это искусственное раздробление сплошных процессов, это фиксирование осколков мира представляет не какой-либо случайный дефект нашего познания и отнюдь не может рассматриваться как признак его недостаточного развития. Наоборот, здесь сказывается жизненная сущность интеллекта, его биологическое назначение. И чем совершеннее интеллект, чем лучше выполняет он свою роль, тем отчетливее выступает кинематографический его характер.

В чем же состоит роль интеллекта, «сознания»?

По мнению Бергсона, величайшие недоразумения в области философии вызваны тем, что интеллекту приписывали чисто созерцательную, «спекулятивную» природу. В действительности, сознание вовсе не приспособлено для того, чтобы созерцать или отражать в себе мир, — сознание есть служебный аппарат, помогающий организму целесообразно реагировать на внешнее раздражение. В корне несостоятельны поэтому все стремления охватить мыслью природу в ее целом, воспринять ее процессы так, как они есть. Достигнуть этого можно только отказавшись от сознания, став материальной вещью в ряду других материальных вещей. И как материальная *вещь* наше тело действительно воспринимает и передает дальше все явления внешнего мира, ни одно событие во вселенной не совершится без того, чтобы

не вызывать известных перемен в нашем теле. Но как *организм*, наше тело реагирует лишь на те из этих бесчисленных изменений, которые так или иначе затрагивают его жизненный интерес, которые заставляют его совершать ряд координированных действий в целях самосохранения.

Уже отсюда ясно, что сознание никоим образом не может дать полной картины мира, но вынуждено ограничиться теми фрагментами его, которые для нас, как живых существ, *практически важны*. Однако этого мало. Как известно, даже реакции нашего организма далеко не всегда сопровождаются сознанием — и притом как раз те из них, которые наиболее выработаны, наиболее закончены в своем механизме, совершаются обыкновенно автоматически, рефлекторно, «инстинктивно». Сознание имеет место лишь в том случае, если организм реагирует неуверенно, если данное раздражение вызывает в нем колебательное состояние, ряд зарождающихся и взаимно нейтрализующихся движений. Как только проходит эта полоса неуверенности (*zone d'indetermination*) и одна из зачаточных «возможных» реакций, преодолев сопротивление остальных, реализуется на практике, роль сознания заканчивается. Самый процесс осуществления сознательного акта столь же мало касается сознания, как и любое рефлекторное движение. Сознание выступит снова лишь с возникновением новой «зоны неуверенности», для того чтобы осветить несовершенство нашего организма, его шатания и неприспособленность в каком-либо новом случае и погаснуть как раз тогда, когда это несовершенство превзойдено, когда организм реализует в действии вновь завоеванное им приспособление.

Таким образом, необходимым условием сознания является некоторая задержка, некоторая приостановка в процессе взаимодействия между природой и организмом. Наше пребывание в сфере сознания, в «зоне неопределенности» выражается в том, что мы «представляем» себе несколько *возможных* путей деятельности и не останавливаемся сразу ни на одном из них, но, как говорят в таких случаях, делаем «выбор» между возможностями. «С этой точки зрения, — пишет Бергсон, — сознание живого существа можно бы определить как арифметическую разность между *возможной* активностью и активностью *реальной*. Оно служит мерой расстояния между представлением и действием»*.

* <Bergson H.> L'évolution créatrice <Paris, 1905>, стр. 157.

III

Назначение интеллекта — не познание вещей, как они «суть в себе», а их преобразование в соответствии с потребностями человеческой жизни. Способность фабриковать искусственные орудия есть, по Бергсону, основная особенность человека. «К какому времени относим мы появление человека на земле? К тому времени, когда стали фабриковать первое оружие, первую утварь. Вы не забыли знаменитого спора, возгоревшегося по поводу находки Буше-де-Перта⁵ в каменоломне Мулэн-Киньон? Вопрос состоял в том, представляет ли эта находка настоящие топоры или обломки кремня, случайно напоминающие топоры по форме. Но никто не сомневался в том, что, если бы найденные кремни действительно оказались топорами, это доказало бы наличие интеллекта и в частности интеллекта человеческого. Присмотримся, с другой стороны, к анекдотам о проявлении разума животными. Мы увидим, что среди многих поступков животных, которые обыкновенно объясняют подражанием, автоматической ассоциацией образов и т. п., попадаются такие, которым мы без малейшего колебания приписываем разумность: это, в первую голову, поступки, наводящие на мысль о фабрикации, когда, например, животное само делает для себя какое-нибудь грубое орудие или же пользуется в своих интересах предметом, сфабрикованным людьми. Если бы мы могли отрешиться от всякого самомнения и попытались определить наш вид, основываясь исключительно на том, что говорит нам наша история и наше доисторическое существование о постоянных, характерных особенностях человека и его разума, то мы, быть может, сказали бы не “*Homo sapiens*”, “человек мыслящий”, а “*Homo faber*” — “человек, делающий орудия”. В самом деле *интеллект, рассматриваемый с точки зрения его коренной, специфической функции, есть способность фабриковать искусственные предметы, в особенности же орудия для изготовления орудий, и бесконечно видоизменять приемы этой фабрикации*»*.

В этом существенное отличие интеллекта от инстинкта, который также создает орудия, но не искусственные, а естественные, — не из внешней неорганизованной материи, а из органов самого одаренного инстинктом животного: «...развитой инстинкт

* Там же, стр. 149, 151.

есть способность утилизировать и даже *конструировать* организованные инструменты; развитой интеллект есть способность фабриковать и применять к делу неорганизованные инструменты»*.

Орудия инстинкта отличаются необычайным совершенством построения, величайшей простотой и точностью их действия, но как самая структура их, так и их функции строго специализированы, приспособлены лишь для данных узко определенных целей. Оса, поражающая своим жалом насекомое прямо в нервный узел, производит эту операцию с большим искусством, чем мог бы сделать на ее месте самый опытный и самый знающий хирург, — но она не имеет, конечно, никакого «представления» об анатомии своей жертвы, нервная система последней не рисуется перед умственным взором осы как совокупность различных элементов, между которыми надо сделать «выбор», чтобы найти объект для наиболее целесообразного из всех «возможных» в данный момент действий. Оса не сознает ряда *возможных* схем активности, она переживает только один единственный, *реальный* акт. Ничего не подозревая о том, какие вообще бывают на свете нервы и нервные сплетения, оса в каждом данном случае безошибочно распознает своим жалом нервный узел врага при помощи особой интуиции, сходной, по уверению Бергсона, с нашим чувством «симпатии» (как бы *влечение* к этому нервному узлу).

Инструмент, сфабрикованный при помощи интеллекта, всегда менее совершенен, нежели орган, созданный инстинктом, — он с трудом изготавливается и требует выучки для применения к телу. Но так как он делается из неорганизованной материи, он может принять любую форму, служить для любого употребления, при помощи искусственного орудия живое существо может избавить себя от любой вновь возникшей трудности, расширить свое могущество в бесконечно разнообразных направлениях. Уступая естественному орудью в тех случаях, когда нужно немедленно удовлетворить не терпящую отлагательства потребность, искусственное орудие имеет по сравнению с естественным тем большее преимущество, чем менее настоятельна данная потребность. В то же время искусственное орудие оказывает обратное влияние на природу сфабриковавшего его существа, побуждая последнее выполнять все новые и новые функции, делая его организацию более богатой, как бы замещая его естественные органы. На место

* Там же, стр. 152.

каждой потребности, которую оно удовлетворило, оно создает новую потребность и таким образом, вместо того чтобы замкнуть подобно инстинкту круг тех действий, которые животное совершает автоматически, оно раскрывает для активности организма безгранично широкое поле, все дальше и дальше толкает организм в направлении этих непрерывно растущих возможностей, делает его все более и более свободным. Однако это преимущество интеллекта над инстинктом обнаруживается лишь очень поздно, лишь тогда, когда интеллект, доведя искусство фабрикации до высшей степени совершенства, начинает уже фабриковать машины для фабрикации»*.

IV

Итак, с одной стороны, сознание необходимо обедняет содержание окружающего нас мира, являясь чем-то вроде избирательного поглощения внешних воздействий. Лишь те из этих воздействий дают отпечаток в нашем сознании, которые вызывают в нас задержанную каким-либо препятствием, приостановленную в своем развитии реакцию; — наоборот, сознание бывает абсолютно прозрачно, оно не улавливает никаких «представлений» в тех случаях, когда воздействие проходит сквозь наше тело, не возбуждая в нем реакции, или же возбуждает одну только, вполне определенную реакцию, которая не сталкивается ни с какими другими возможностями и потому осуществляется немедленно, без малейшего внутреннего сопротивления или выбора. С другой стороны, даже те явления или стороны действительности, которые задерживаются в сознании, воспринимаются нами в искаженном, приспособленном для нашей практики виде. Создавая орудия для преобразования внешней среды, рисуя схемы наших возможных операций с этими орудиями, сознание охватывает в окружающем мире лишь то, что может послужить, так сказать, точкой приложения нашей активности.

Отсюда, естественно, вытекает кинематографический характер сознания. Проникновение в самую сущность целостного процесса мировых превращений, если бы даже оно и было возможно, было бы бесполезно для нашей жизненной борьбы. Чтобы определить схему будущего действия, надо знать, в каком со-

* Там же, стр. 153.

стоянии будут находиться подлежащие воздействию предметы в тот момент, когда нам понадобится осуществить на деле представляемый нами грядущий акт. Следовательно, раздробление целостного процесса на ряд мгновенных, внешних друг по отношению к другу состояний, неизбежно для интеллекта; все его назначение, как орудия жизненной борьбы, состоит в том, чтобы, исходя из комбинаций элементов внешнего мира в данное мгновение t , предвидеть ту их комбинацию, которая наступит в некоторый будущий момент t^2 . Осуществить такое предвидение — это значит интеллектуально «познать» явление, найти его «закон». Но, очевидно, закон, т. е. постоянное отношение между меняющимися величинами, может иметь лишь там, где все превращения затрагивают исключительно количественную сторону предметов, их размеры и их взаимные расстояния. Разменяются самые качества предметов, ни о каких законах процесса не может быть и речи, так как качественные различия по существу своему неизмеримы. Представим себе, например, что некоторое тело в момент t имело красный цвет, в момент t^1 приобрело, путем ряда последовательных переходов, оранжевую окраску, в момент t^2 — желтую и т. д. Можно ли непосредственно установить закономерность такого процесса? Можно ли измерить цветовое расстояние между красным и оранжевым и сравнить его с цветовым расстоянием между оранжевым и желтым? Очевидно, нет. Только косвенным путем, только путем *замещения* непосредственно данных, качественно различных цветов каким-нибудь количественно соизмеримыми величинами — например, эфирными волнами различной длины — приходим мы в данном случае к отысканию закономерности. Но, как мы видим, по Бергсону, и самое «движение» светового эфира, если бы даже оно было нам непосредственно дано, не могло бы быть непосредственно измеримо — и тут мы устанавливаем меру и закон при помощи искусственного кинематографического преобразования действительности, при помощи замены непрерывного явления целым рядом неподвижных его моментов.

Все общие понятия, создаваемые интеллектом, все его гипотезы, теории, конструкции, представляют орудия, предназначенные исключительно для того, чтобы помочь человеку овладеть мировой материей, фабриковать из нее искусственные предметы, удовлетворяющие той или другой жизненной потребности. Таким образом, понятия — это истинные «машины для фабрикации»,

настоящие «орудия для производства орудий». И среди них первое, познавательное важнейшее место принадлежит понятию о геометрическом пространстве, т. е. об «однородной и пустой среде бесконечной и бесконечно делимой, одинаково легко подчиняющейся всевозможным расчленениям»*.

«Среда подобного рода никогда не может быть дана нам в непосредственном восприятии, она существует лишь как понятие. Мы воспринимаем только протяженные тела, известным образом ограниченные, оказывающие сопротивление, разделяющиеся по линиям, соответствующим их действительным границам или границам их действительных элементарных частей. Но когда мы представляем себе нашу власть над этой материей, нашу способность произвольно рассекать ее и снова соединять полученные части, мы проецируем все эти возможные рассечения и сочетания позади реально-протяженных предметов в форме однородного, пустого и бескачественного пространства, которое их якобы включает в себя. Итак, пространство есть, прежде всего, схема наших возможных воздействий на вещи»**.

Как мы видим, Бергсон очень осторожно лавирует в области терминологии; он не хочет, подобно кантианцам, называть пространство «чистым созерцанием», он утверждает, что *созерцать* мы можем только физически протяженные предметы (*l'étendue réelle*), а не отвлеченное понятие геометрического пространства. Но, спрашивается, как и от чего «отвлечено» это понятие? Так как реально протяженные предметы обнаруживают исключительно *качественные* различия и притом чужды всякой множественности, а геометрическое пространство характеризуется диаметрально противоположными свойствами: полной бескачественностью, совершенной однородностью своих абсолютно отдельных друг от друга частей, — то, очевидно, исключена всякая возможность происхождения геометрического пространства из эмпирического, из *étendue réelle*. Указание на то, что геометрическое пространство есть проецированная нами позади реальных вещей схема наших возможных воздействий на мир, слишком общо и слишком неопределенно-образно для того, чтобы можно было им удовлетвориться. Да к тому же и по существу оно в данном случае ровно ничего не объясняет. Ведь человеческие

* Там же, стр. 170.

** Там же, стр. 170.

действия непосредственно даны совершенно так же, как и другие движения, т. е. как слитные целостные процессы, а не как множественность взаимно индифферентных элементов или частей. С другой стороны, все наши движения качественно отличны друг от друга. Движение рукой вверх и движение той же рукой вниз непосредственно переживаются как разнородные, несравнимые и несоизмеримые явления. Таким образом, по-видимому, «наши движения» столь же мало, как и внешние «качества», способны объяснить, как могло зародиться понятие о бескачественной среде, однородной во всех своих направлениях, индифферентной во всех своих частях. Геометрическое пространство оказывается привилегированным понятием: мы не можем представить себе процесс его возникновения, его образования из данных опыта. Содержание его дано непосредственно в нем самом, в «чистом» понятии, и дано, так сказать, целиком и сразу, так что немислимы никакие переходные ступени, никакие связующие звенья между геометрическим пространством и какими бы то ни было эмпирическими содержаниями.

Но в таком случае трудно понять, чем отличается бергсоновское чистое понятие пространства от кантианского «пространства как чистого созерцания». И любопытно, что, анализируя основную функцию интеллекта, его «способность» устанавливать *отношения* между вещами, Бергсон выступает сторонником не только гносеологического, но и психического априоризма, защищает теорию *прирожденности* познавательных форм. «Новорожденный ребенок не знает ни определенных объектов, ни определенных свойств каких-либо объектов, но в тот день, когда он впервые услышит, что известные свойства относятся к известному объекту, известный эпитет к известному существительному, он тотчас же поймет, что хотя бы этим сказать <...> *Интеллекту прирожденно познание форм*»*.

V

Пропасть между миром, как он есть в себе, и теми схемами или формами, которые прирождены нашему интеллекту, получает у Бергсона особенно яркую и своеобразную формулировку, когда он противопоставляет реальное время математическому. В реаль-

* Там же, стр. 160, 161.

ном потоке времени каждый данный миг абсолютно неповторяем и единичен, но в то же время ничем не отделен от последующего мига, в который он непосредственно переходит. Математическое время не имеет ничего общего с реальным — это совокупность совершенно однородных, соизмеримых, расположенных друг возле друга частей, это линия, *пространственная* схема, построенная интеллектом с целью измерения промежутков между состояниями, но отнюдь не улавливающая самого изменения состояний.

Впрочем не все явления природы протекают в «реальном времени». Колебания маятника, движение планет вокруг Солнца и тому подобные чисто механические процессы, повторяющиеся неопределенное число раз в том же самом виде, лишены абсолютных исторических дат; их прошлое не объединяется с настоящим, образуя строго индивидуальный, неповторимый момент развития, и исчезает бесследно. В силу этого возможно точное предвидение в области механических явлений. Зная одно качание маятника, мы знаем все его качания и можем заранее вычислить то положение, которое он примет в любой момент времени. Будущее маятника дано в его настоящем именно потому, что это настоящее свободно от всяких следов прошлого, что маятник не имеет истории, что характер данного его колебания ничуть не зависит от того, сколько колебаний было сделано им раньше.

Совершенно иначе протекает процесс жизни. Живой организм включает в себя всю свою историю. Здесь ничто не исчезает бесследно. Каждое пережитое состояние, так сказать, входит в последующее и органически сливается с ним в одно целое. Таким образом, поток жизни, нарастая все более и более, непрерывно усложняясь, но отнюдь не теряя при этом своего абсолютного единства, представляет нам истинную картину *реального* течения времени.

В жизни сознательных существ это консервирование прошлого осуществляется при помощи *памяти* — точнее, при помощи двух родов памяти, играющих существенно различную роль: память первого рода закрепляет усвоенные организмом «привычные» ему реакции, — память второго рода хранит конкретные образы прошлого. Бергсон иллюстрирует эту разницу следующим примером.

«Я изучаю стихотворение, — пишет он, — и чтобы запомнить его наизусть, сначала читаю вслух каждый стих; затем повторяю урок несколько раз подряд. С каждым новым чтением дело под-

вигается вперед, слова все лучше и лучше связываются между собой и в конце концов сливаются в одно организованное целое. С этого момента я знаю свой урок наизусть; тогда говорят, что я *запомнил* стихотворение, что оно запечатлелось в моей *памяти*.

Но теперь я хочу представить себе, каким образом, я изучал свой урок, — и передо мной возникают те фазы, которые я последовательно прошел. Каждое из последовательных чтений рисуется перед моим умственным взором как нечто совершенно индивидуальное; я снова вижу те обстоятельства, которые его сопровождали; оно отличается как от всех предшествовавших, так и от всех последующих чтений уже самым местом, занимаемым им во времени; одним словом, каждое из этих чтений снова проходит передо мною как точно определенное событие моей истории. И тем не менее об этих образах также говорят, что я *запомнил* их, что они запечатлелись в моей *памяти*»*.

Выученное наизусть стихотворение хранится в нашей родовой, безличной памяти, оно лишено исторической даты; сегодня я его знаю совершенно так же, как знал вчера, — и это знание состоит лишь в том, что в каждый данный момент я могу его *произнести*, если это понадобится. Это типичная «привычка», аналогичная всяким иным привычным реакциям моего организма, например уметь ходить, писать и т. п. Такого рода привычки, не занимая хронологически определенного места в моей личной истории, в то же время всегда находятся у меня под рукой, всегда готовы выполнить присущие им функции. И когда они функционируют, они переживаются мною как акты, а не как образы, «я скорее “разыгрываю” их, чем представляю».

Совершенно иное значение имеют конкретные воспоминания индивидуальных событий прошлого. Они составляют содержание моей реальной личности. Снабженные вполне определенной исторической датой, они обуславливают абсолютную неповторяемость каждого отдельного момента в моем бытии — но, с другой стороны, они же создают цельность моего «я», так как не располагаются подобно материальным предметам друг возле друга, но непосредственно входят одно в другое в реальном потоке времени**.

* <Bergson H.> Matière et mémoire, стр. 75, 76.

** Поскольку конкретные воспоминания являются «образами», они, конечно, рисуются нам в пространстве, а следовательно, не лишены множествен-

При таком представлении о сущности жизненного процесса, научное исследование жизни, т. е. точное предвидение ее явлений, очевидно, немыслимо. Если бы мы даже могли вполне точно представить себе состояние живого существа в настоящий момент и заранее узнали весь ход его дальнейшего развития, мы не были бы в состоянии предвосхищать его грядущих состояний. В самом деле, по Бергсону, каждое данное мгновение индивидуальной жизни содержит в себе всю ее предшествующую историю. Следовательно, для того, чтобы представить себе живой организм, в некоторый еще не наступивший момент его существования, мы должны представить себе и весь ход его развития между данным моментом и будущим, мы должны в своем научном воображении пережить его историю во всей конкретности, во всех деталях ее хронологического течения. Но, само собою разумеется, такое предвидение отнимет у нас ровно столько же времени, сколько требуется для реального осуществления предвидимого нами процесса, — другими словами, мы дойдем в своем предвидении до интересующего нас будущего момента в жизни животного как раз тогда, когда оно само дойдет до него, когда этот искомый момент станет для животного не грядущим, а настоящим.

Предвидя взаимное расположение планет нашей солнечной системы через несколько месяцев, мы отнюдь не представляем себе их конкретных движений в течение этих месяцев, мы перескакиваем через промежуточные фазы и при помощи определенной формулы сразу схватываем их искомое расположение: мы можем сделать это лишь потому, что движение планет, поскольку оно является чисто механическим процессом, не имеет истории. В историческом процессе развития жизни такое перескакивание через промежуточные фазы неосуществимо. Здесь неосуществимо поэтому предвосхищение будущих явлений. Если бы мы даже

ности «расположенных друг возле друга» частей. Но, по Бергсону, образ есть уже зародыш акта, «схема нашего возможного действия». Поэтому он рассматривает образы исторической памяти как начало материализации прошлого, начало его превращения в акт настоящего. Для того чтобы поддержать свою теорию реального времени вполне последовательно, он допускает метафизическую фикцию «*souvenir pur*», «чистое воспоминание», которое якобы скрывается за всяким «образом», но само отнюдь не есть образ, лишено всякой пространственности и всякой множественности, не экстенсивно, а только интенсивно (обладает не протяженностью в каком бы то ни было смысле, а только напряженностью).

и знали направление жизненного развития, это знание не дало бы нам возможности предвидеть грядущие состояния жизни, мысленно воспроизвести их в настоящем; оно в лучшем случае создало бы из нас точное повторение исследуемого жизненного процесса, протекающее вполне ему *параллельно*.

Но и независимо от этого самое предположение, что можно научно предвидеть линию развития жизни, представляется Бергсону совершенно несостоятельным. У нас есть лишь два способа предвидеть. Во-первых, мы умозаключаем от причины к следствию, другими словами, предполагаем, что следствие уже заключено в совокупности причин и может быть «выведено», раз дана эта совокупность. Во-вторых, мы предвидим действия сознательного существа, опираясь на познание его мотивов. «Мотив» также включает в себя представление о том акте, который стремится реализовать человек, и лишь в том случае может служить для предвидения, если это представление правильно, т. е. действительно соответствует тому поступку, который будет выполнен, когда человеку удастся побороть препятствия, стоящие на пути к осуществлению его цели. Таким образом, и причинное и телеологическое предвидение может быть орудием познания лишь постольку, поскольку все будущее уже дано в настоящем. Причинное предвидение применимо исключительно к механическим процессам. Телеологическое предвидение подчиняет себе сознательные процессы жизни, но далеко не целиком. Оно позволяет нам предвосхищать только *поступки*, т. е. функции того аппарата «привычных» реакций, который хранится в родовой памяти человека, не входя в состав его исторически развертывающейся личности. Конкретное переживание, реальный момент в личной истории живого существа не может быть объектом предвидения, ни причинного, ни телеологического.

Жизнь есть история, непрерывное качественное изменение, не поддающееся предвидению по самому существу своему. Основа жизни — не механизм, функционирующий по определенным законам, включающий в своем настоящем все свое будущее, а некое творческое «устремление» к абсолютно новому, «*élan vital*». Это устремление нельзя отождествлять с нашими сознательными актами, направленными к осуществлению известных целей, так как «цель», как мы только что упоминали, уже предвосхищает результат акта и таким образом лишает его абсолютно творческого характера. *Élan vital* не знает заранее того пункта, к которому

придет, и вообще не сознает ни своих задач, ни орудий их достижения. Тем не менее в этом бессознательном порыве жизненного творчества есть всегда известное *направление*, которое до некоторой степени роднит его с нашими телеологическими актами.

В общем и целом бергсоновская теория интеллекта приводит, следовательно, к тому выводу, что механическое мировоззрение, естественно вытекающая из природы нашего разума, отнюдь однако не способно дать нам адекватного представления о действительных процессах мировой эволюции, в особенности о процессах жизни. Так как интеллект есть «орудие для фабрикации орудий», и так как орудие возможно делать лишь из твердого материала, сохраняющего раз приданную ему форму, то всего *понятнее* для нас именно твердое тело; «наша логика есть логика твердых тел».

Но «душа не больше ли пищи и тела одежды»?⁶ И не смешны ли притязания инструмента, созданного для изготовления пищи и одежды, воспроизвести в своих «понятиях» и «представлениях» ту живую душу и то живое тело, служебным аппаратом которых он является? Именно потому, что интеллект со своей «логикой твердых тел» есть *орудие* жизни — именно поэтому сущность жизни не доступна интеллекту, не укладывается в рамки его логики.

VI

Как я уже упомянул выше, анализ метафизики Бергсона как таковой не входит в задачу настоящей статьи. Я замечу только, что бергсоновская философия, как и все другие виды философии бессознательного, невольно запутывается в безысходно противоречивом понятии «бессознательного сознания».

Утверждать что-либо определенное о непознаваемом можно, очевидно, лишь в том случае, если обладаешь некоторой исключительной способностью прозрения, некоторым сверхпознанием, для которого это «непознаваемое» в той или другой степени постижимо. Такую способность и приписывают себе все те философы, которые непознаваемое считают объектом «разума» в противоположность «рассудку», «большого» разума в противоположность «малому» и т. п. «Непознаваемое» имеет при этом условный и относительный смысл, это нечто, превосходящее силы обыденного познания, но доступное высшему интеллекту, просветленному философской истиной, Бо-

жественным откровением и т. п. Но и низший, и высший разум оперируют здесь в пределах сознания, являются сознательными силами. — Если же мы всякий вообще интеллект, всякое вообще сознание признаем неспособным вместить в себя «сущность вещей», то тем самым отнимаем у себя право утверждать об этой «сущности» что бы то ни было, — ибо все наши слова суть орудия интеллекта, и нет в нашем распоряжении ни одного звука, ни одного символа, который бы мог хоть самым отдаленным образом намекнуть на что-либо, принципиально недоступное человеческому сознанию.

Бергсон и сам чувствует эту трудность, но пытается преодолеть ее путем следующего сравнения: человек никогда не погружавшийся в воду, не состоянии представить себе, что такое плавание; но стоит приступить к делу практически, стоит выучиться плавать, чтобы вполне постичь этот процесс, совершенно непознаваемый с точки зрения существа, знакомого лишь с движениями по земной поверхности*. Свою философию Бергсон как раз и считает таким практическим опытом плавания по «моря непознаваемого». — Нетрудно, однако, убедиться, что в действительности его выход за пределы интеллекта оказывается чистой фикцией. Мы уже видели образчики того, как характеризует Бергсон сверхинтеллектуальные, бессознательные силы творческой эволюции. Инстинкт осы есть «симпатия», но в отличие от человеческой симпатии, неразрывно связанной с *представлением* симпатичного объекта, оса не представляет того нервного узла, которому симпатизирует ее жало. Сущность «*élan vital*» есть определенным образом направленное «стремление» — но опять-таки без представления о той цели, которой оно бессознательно достигает. И эти образчики не случайны, такова типичная схема бергсоновских характеристик бессознательного. Всегда и везде реальная сущность развития характеризуется им как человеческое *чувствование*, очищенное от тех *представлений*, с которыми оно неразрывно связано в нашей психической жизни. Очевидно, что таким путем мы отнюдь не возвышаемся над сферой сознания, а наоборот, выдаем за сверхинтеллектуальную сущность мира отдельный кусочек интеллектуального

* Сравнение это заимствовано у Гегеля; но Гегель, опираясь на него, старается демонстрировать невозможность априорной теории познания, а отнюдь не возможность сверхсознательного познания.

акта, отелный фрагмент его, совершенно незаконно вырванный из общей связи.

Прозрачность «бессознательного» особенно ярко сказывается в той его роли, которую оно играет у Бергсона при установлении абсолютного единства психического процесса. Выше уже было отмечено, что теория «реального времени» заставила Бергсона, наряду с актуальными воспоминаниями, допустить воспоминания бездейственные, или «чистые». Чистое воспоминание, не будучи само образом, порождает образ, как только в этом обнаруживается практическая надобность, и в то же время придает образу его неповторимую, историческую дату. Где же и как сохраняются эти частые воспоминания в то время, когда они совершенно не «материализуются», не переходят в актуально сознательные образы? «В области бессознательного», отвечает Бергсон, и тут же старается разрушить «распространенный пред-
рассудок», мешающий признанию бессознательных представлений. Вопреки этому предрассудку, Бергсон полагает, что «идея бессознательного представления совершенно ясна <...> можно даже сказать, что мы постоянно пользуемся этой идеей, что нет понятия, более привычного для обыденного сознания. В самом деле, все допускают, что образы, фактически представляемые нами в данный момент, не исчерпывают собою всего содержания материального мира. Но чем же может быть этот не представляемый нами материальный предмет, этот не воображаемый нами образ (*image non imaginée*), как не бессознательным психическим состоянием?»* Легко, однако, заметить, что бытие невоспринимаемого нами материального предмета не имеет ничего общего с бессознательным представлением. Критерием, позволяющим убедиться в существовании вещи, находящейся вне нашего восприятия, являются восприятия других существ, организованных аналогично с нами. Если другой человек видит данную вещь *в то самое время*, когда я ее не вижу, и если опыт показывает, что всякое существо, снабженное аналогичным зрительным аппаратом, неизбежно увидит эту вещь, находясь в том же положении, как этот «другой человек», — то вещь существует объективно; в противном случае, она — только мое представление. Таким образом, бытие материальной вещи вне поля моих чувств вовсе не мыслится как мое бессознательное представление — оно мыс-

* <Bergson H.> Matière et Mémoire, стр. 154.

лится как необходимость известных *сознательных* представлений у любого мне подобного существа, находящегося одновременно со мною в ином, чем я, положении. «Идея» бессознательного, т. е. непредставляемого, представления, «*image non imaginée*», во всяком случае, значительно менее «ясна», чем, например, идея черной белизны или квадратного круга.

Этих немногих замечаний достаточно, для того чтобы вскрыть фиктивность тех мистических откровений, при помощи которых Бергсон пытается проникнуть в недра творческой эволюции, недоступной для нашего слишком «практического» разума. Несмотря на то, что познающий разум действительно является *орудием* жизненной борьбы, нет и не может быть таких проблем, которые были бы принципиально непознаваемы. Ибо все вопросы, над которыми мы ломаем голову, заданы нам не откуда-то извне, не какою-то сверхразумною силою, а нашим же насквозь *практическим* разумом. Необходимо, следовательно, по отношению к каждой тайне мироздания допустить одно из двух: или данный вопрос когда-нибудь разрешится на почве развивающейся познавательной практики человека, или же он просто нелеп, неправильно задан, т. е. вовсе не включает в себе никакой «проблемы», подлежащей решению.

Но прозрачность всех попыток заполнить прорехи эмпирического знания сверхэмпирическим путем, не доказывает еще, что самые эти прорехи не имеют места. Отвергнув тот положительный выход, который указывают нам Бергсон и родственные ему по духу философы и психологи, мы еще не устранили их критики. Критика эта, поскольку она направлена против основных положений монистического научного эмпиризма, может быть сведена к следующим двум тезисам:

1) С точки зрения познающего интеллекта физический и психический миры совершенно разнородны. Только к физическим материальным предметам применимы наши основные познавательные функции: рассечение на элементы, сочетание элементов и в особенности измерение и предвидение. Область психического есть область качественных превращений по преимуществу и как таковая не поддается нашей познаательно-практической обработке.

2) Психические состояния не могут рассматриваться как различные комбинации одних и тех же элементов. «Комбинация элементов», в строгом смысле этого слова, т. е. совокупность частей, совершенно отдельных, взаимно индифферентных, «рас-

положенных друг возле друга», мыслима только в физическом мире. Психика представляет всегда нераздельное единство всех своих содержаний.

Напомним, наконец, что в связи с обоими этими тезисами стоит убеждение в совершенно особом характере, так называемых, познавательных «форм» или категорий. Категории не сравнимы ни с какими другими содержаниями сознания: категории необходимо рассматривать как нечто «*a priori*» присущее интеллекту; это «прирожденные» нам знания, независимые от каких-либо эмпирических восприятий: если *фактически* они и возникают в нас только вместе с тем опытным материалом, к которому прилагаются, то *логически* имеют первенство перед этим последним.

VII

Тезис 1) направлен в первую голову против психофизиков фехнеровской школы⁷, которые пытались применить к психологии тот же метод научного измерения, какой практикуется в физике.

Припомним вкратце основные идеи Фехнера. Он исходил из, так называемого «веберовского закона»⁸, которым устанавливается определенное соотношение между непосредственно воспринимаемой разницей в интенсивности ощущения и физически, т. е. косвенно, измеряемым приростом раздражения. Как известно, при слабом ощущении данный прирост раздражения воспринимается гораздо энергичнее, чем при ощущении очень сильном. Так, например, если мы положим на руку гирю в 10 фунтов и затем прибавим новую гирю в 3 фунта, то возрастание тяжести будет непосредственно ощутимо. Но прибавка тех же 3-х фунтов к 30-фунтовой тяжести не изменит непосредственно воспринимаемого ощущения тяжести. Вебер нашел, что отношение между данной величиной раздражения и тем количеством его, которое нужно прибавить к данному, для того чтобы непосредственно ощутить разницу, есть величина постоянная. Если, например, при давлении на руку 10-фунтовой гири минимально ощутимый прирост тяжести дает прибавка в 3 фунта, то для 20-фунтового давления требуется прибавка в 6 фунтов, для 30-фунтового — в 9 фунтов и т. д. Фехнер заменил эту минимально ощутимую разницу восприятия математическим понятием бесконечно малой разницы, «дифференциалом» ощущения. Интегрируя полученное таким путем уравнение, он нашел свой

«логарифмический» закон: «ощущение растет как логарифм раздражения» или «ощущение увеличивается в геометрической прогрессии, когда раздражение растет в геометрической».

Как мы видим, измерять ощущение Фехнеру удалось только потому, что минимально воспринимаемую разницу между ощущениями он принял за *элемент* самого ощущения, другими словами, он допустил, что ощущение большей интенсивности (например, давление гири в 39 фунтов) есть сумма из ощущения меньшей интенсивности (например, давления гири в 30 фунтов) и того «прироста», который мы воспринимаем, переходя от менее интенсивного ощущения к более интенсивному. Нельзя, однако, не согласиться с Бергсоном и теми психологами, на которых он в данном случае опирается, что допущение это не согласуется с действительностью. Давление от 39-фунтовой гири есть такое же простое, элементарное ощущение, как давление от 30-фунтовой гири. Складывать ощущения как таковые совершенно невозможно, непосредственно воспринимаемая «разница» между тяжестью 39 и 30-фунтовой гири вовсе не есть «прирост», превращающий одно ощущение в другое, — это самостоятельное, качественно отличное и от первой и от второй тяжести ощущение *перехода* между ними. Если мы возьмем не минимально различимые ощущения, а более или менее значительно удаленные друг от друга, то легко заметим, что этот «переход» представляет совокупность всех промежуточных ощущений, слившихся в один сплошной процесс в порядке убывающей или возрастающей интенсивности. Так, например, пытаясь измерить «разницу» между освещенной частью белого ластика бумаги и падающей на этот же лист тенью, мы представляем себе, что тень непрерывно светлеет, проходя все степени яркости, отделяющие ее от освещенной части, и наконец сливается с этой последней.

Бергсон полагает даже, что возможно *сосчитать* все те ощущения, которые мы пробегаем при последовательном переходе от одной интенсивности к другой; и именно такой счет лежит, по его мнению, в основе мнимого измерения интенсивностей психофизиками. Бергсон разбирает опыты Дельбефа⁹, который пользовался, так называемым, «методом определения средних степеней» (*Methode der mittleren Abstufungen**) для измерения

* См. <Wundt W.> Grundzüge der physiolog<ischen> Psychologie. Bd I. <Leipzig, 1873>. S. 479–480.

интенсивности световых ощущений. Прибор, примененный для этой цели, состоял из трех концентрических колец *A*, *B* и *C*, освещенных с различной яркостью. В то время, как яркость крайних колец *A* и *C* в продолжение опыта оставалась неизменной, освещение среднего кольца *B* изменялось до тех пор, пока наблюдатель не найдет, что *B* по яркости занимает как раз середину между *A* и *B*.

«Самый существенный вопрос, — пишет Бергсон, — состоит здесь в том, может ли контраст *AB*, составленный из элементов *A* и *B*, быть равным контрасту *BC*, составленному из других элементов. Психофизика была бы незыблемо обоснована в тот день, когда удалось бы доказать, что два ощущения могут быть равны, не будучи тождественны»*. В действительности, равными, но не тождественными, не совпадающими между собой, могут быть только экстенсивные, пространственные величины; могут быть равны, например, стороны двух *различных*, т. е. различно ориентированных в пространстве, треугольников и т. п. По мнению Бергсона, в опытах Дельбефа наблюдатель не сравнивает различные ощущения, а старается определить число последовательных ощущений, действительно испытанных им при изменении яркости среднего кольца, или только представляемых. «Если экстенсивная причина изменяется непрерывно, то ощущение яркости варьирует скачками, переходя от одного оттенка к другому. Как бы ни было велико число оттенков, промежуточных между интенсивностями освещения *A* и *B*, можно всегда мысленно сосчитать их, по крайней мере приблизительно, и проверить, не является ли это число почти совпадающим с числом оттенков, отделяющих *B* от *C*»**. Если мы говорим, что данный серый оттенок находится на одинаковом расстоянии от двух других, то с таким же правом мы могли бы сказать, что, например, оранжевый цвет одинаково отстоит от зеленого и красного***. Интенсивность не может быть «больше» или «меньше», ибо определение «больше» имеет смысл лишь тогда, когда мы можем ответить на вопрос: «На сколько больше?» А этот ответ возможен лишь по отношению к пространственным величинам,

* <Bergson H.> Essai sur les données immédiates de la conscience. <Paris, 1888>, стр. 42.

** Там же, стр. 43.

*** Там же, стр. 48.

расстояниям*. Даже то мнимое измерение ощущений, которое сводится к счету их числа, не было бы возможно, если бы мы имели дело только с самими ощущениями.

«Число» есть совокупность элементов, лишенных всякого качества, совершенно тождественных между собой. Только геометрическое пространство представляет такую множественность вполне одинаковых и в то же время не сливающихся между собою, расположенных друг возле друга частей, следовательно, только пространство является источником возникновения числа, и только оно дает схему, необходимую для счета.

В этих рассуждениях Бергсона бесспорно только одно, что разница между интенсивностями «измеряется» совершенно так же, как разница между ощущениями одного порядка, что серый оттенок находится «между» белым и черным в том же самом смысле, в каком оранжевое составляет «середину» расстояния, отделяющего желтое от красного. Напротив, теория «счета» промежуточных интенсивностей представляет явное искажение опытных данных. Переход от одного ощущения к другому есть такая же сплошная *непрерывность*, как и соответственный «рост» раздражения. Мы не наблюдаем никаких скачков, никаких перерывов, когда дневной свет превращается в сумрак вечера, когда замирает мало-помалу удаляющийся от нас звук и т. п. И если мы сравниваем по величине разницы между ощущениями, то, по-видимому, в основе этого крайне смутного и приблизительного «измерения» лежит, во-первых, непосредственно воспринимаемая нами *продолжительность* «перехода», во-вторых, ощущение той быстроты, с какой одни степени интенсивности сменяют другие. Если при «равномерной» смене интенсивностей переход от *A* к *B* представляется столь же продолжительным, как переход от *B* к *C*, то *B* лежит на одинаковом расстоянии от *A* и *C*.

Несомненно, во всяком случае, что сравнивать можно лишь такие ощущения, между которыми мыслим *непрерывный* переход. Там, где переход является действительным скачком, ничем не заполнимой пустотой, например, переход от звука к цвету, от цвета к запаху к т. п., там никакое сравнение разниц невозможно. Утверждение, что данный цвет находится *посередине* между данным звуком и данным запахом, очевидно, лишено

* Там же, стр. 54.

всякого смысла — мало того, самая категория «между» тут совершенно не применима.

Все эти поправки не устраняют, однако, самого существа возражений Бергсона против методов психофизики. Пропасть между реальностью и интеллектом, между интенсивными (обладающими напряженностью) ощущениями «непосредственного» опыта и экстенсивными («протяженными») величинами наших познавательных операций остается все-таки незаполненной. Основная функция интеллекта есть несомненно «измерение», отыскивание точных количественных отношений. Но «непосредственно» измеряем мы только пространственные данные, только расстояния. Правда, современная физика устанавливает три самостоятельные единицы измерения: единицу протяжения (сантиметр), единицу массы (грамм) и единицу времени (секунда). Однако самостоятельность этих основных мер только кажущаяся: на деле мы и массу, и время измеряем пространственными единицами, т. е. расстояниями, пройденными на циферблате стрелкой тех или других приборов. В этом сведении качеств опытного мира к бескачественному пространству, в этой подстановке измеримых расстояний на место неизмеримых свойств вещей и заключается тот «косвенный», физический метод исследования, который характеризует собой «раздражения» в противоположность «ощущениям». Точнее: именно при помощи такой подстановки мы превращаем наши *психические* состояния, наши ощущения, в *физические* объекты, в раздражения. Отсюда само собой возникает соблазн объявить пространство принадлежностью нашего «чистого» интеллекта — готовой формой, которую интеллект порождает из себя и всегда носит при себе и которая в силу этого не имеет в себе ничего эмпирического.

В чем же состоит эта разница между количественной измеримостью пространственных данных и неколичественной, а только качественной сравнимостью всех остальных элементов опыта? На первый взгляд разница здесь действительно колоссальна и сводится к тому, что в области пространственных элементов, в области расстояний «переходы» между ощущениями не отличаются от самих ощущений. Если мы на отрезке AC возьмем точку B , лежащую между A и C ($A - B - C$), то расстояние BC будет, с одной стороны, *разницей* между расстояниями AB и AC , с другой стороны, *составною частью* расстояния AC . Таким образом, здесь ощущения могут, по-видимому, складываться не-

посредственно: расстояние AC как непосредственное ощущение есть уже сумма всех составляющих его элементов.

Однако, присматриваясь ближе к пространственным ощущениям, мы открываем, что «сложность» их только кажущаяся и что иллюзия эта создается благодаря той же самой ошибке, которую допустил Фехнер, пытаясь из переходов между ощущениями (так называемых, «порогов различия») конструировать сами ощущения. Расстояния, подобно интенсивностям, непосредственно даны нам как совершенно простые элементы. Непосредственно сравнивать расстояния AB и AC мы можем лишь в том случае, если они лежат в одном и том же направлении (на одной и той же линии AC) и начинаются от одной и той же точки A . В результате такого сравнения мы констатируем или равенство, в смысле *тождества* («ощущение AC есть повторение AB »), или неравенство (« AC больше AB ») — но, как и при сравнении интенсивностей, мы непосредственно никоим образом не можем узнать, *на сколько* AC больше, чем AB .

Вопреки Бергсону, категории «неравенства» и «промежуточности» (« B лежит “между” A и C »), имеют приоритет перед категорией «суммы». И возникают эти чувствования* «больше», «меньше», «между» не при сопоставлении элементарных ощущений, а при восприятии непрерывного перехода между элементами. Самое первое смутное и приблизительное представление о сравнительной величине AB и AC мы получим, если будем проследживать глазами линию AC , переходя от точки A через B к C , — мы имеем при этом впечатление непрерывно растущего расстояния, совершенно аналогичное впечатлению, непрерывно растущего по интенсивности звука, света, тепла.

Но при сравнении расстояний мы никогда почти не пользуемся приемом простого перехода, дающим такие неточные результаты. Обыкновенно мы *перемещаем* расстояние BC — т. е. известное твердое тело, например, линейку длиной BC — до тех пор, пока точка B не совпадет с точкой A ; или же мы перемещаемся сами до тех пор, пока расстояние BC не займет в нашем зрительном поле того же самого положения, какое раньше занимало AB и в каком это последнее еще продолжает сохраняться в нашем воспоминании. И в том, и в другом случае мы не сравниваем непосредственно различно ориентированных расстояний, а пред-

* Как увидим дальше, в основе всякой категории лежит *чувствование*.

варительно приводим их к одной и той же начальной точке*. Пространственные элементы, подобно всяким другим, качественно различны между собой и как таковые непосредственно несравнимы — и здесь равенство сводится к тождеству, к идентичности, к совпадению элементов.

Возникает вопрос, основывается ли операция приведения к тождеству качественно различных элементов на каких-либо специальных особенностях пространства или же нечто подобное возможно и в области интенсивностей? Как мы только что видели, сущность этой операции состоит в «перемещении», позволяющем всякое расстояние свести к данному началу и данному направлению. Вопрос наш может быть поэтому формулирован таким образом: представляет ли начало интенсивностей некоторое абсолютное данное опыта, так сказать, абсолютный нуль ощущения — или же мы можем передвигаться вдоль интенсивности, перенося с собой ее начало, подобно тому как мы передвигаемся вдоль расстояния?

Опыт показывает, что начало интенсивностей любого ощущения носит не абсолютный, а относительный характер.

Если мы находимся в среде, температура которой равна температуре нашего тела, то предметы, нагретые до $36-37^{\circ}$ Цельсия, будут для нашей руки нейтральными в тепловом отношении; в этом случае 36° составляют тот нуль, то начало, от которого отправляются все испытываемые нами переходы ощущений в области тепла и холода. При обычной комнатной температуре в $17-18^{\circ}$ С нуль тепловых ощущений значительно понижается: предмет, нагретый до 36° , кажется уже «теплым». Если некоторое время выдержать руку в очень холодной воде, то и предметы, имеющие $17-18^{\circ}$ С, станут для нас «теплыми», а наше собственное тело «горячим» и т. п.

То же самое наблюдается в области других ощущений. Звуки, имеющие явственно воспринимаемую интенсивность в ночной тишине, обладают нулевой интенсивностью при дневном шуме. Обыкновенный дневной свет «ослепляет» вас, после того как вы были некоторое время в темной комнате, — он имеет для вас

* Мы имеем здесь в виду расстояния, лежащие в одном и том же направлении, на одной и той же прямой. Несравнимость различно направленных расстояний, качественная разнородность направлений эмпирического пространства слишком ярко бросается в глаза, для того чтобы стоило об этом распространяться.

«максимальную» интенсивность; мало-помалу вы «привыкаете» к свету, т. е. интенсивность последнего сначала *падает*, а потом устанавливается на некотором постоянном уровне. Войдя с ярко освещенной улицы в комнату с завешанными шторами, вы испытываете обратное: ослепившая вас темнота мало-помалу просветляется. Начало всех интенсивностей в большей или меньшей степени подвижно и в каждом частном случае определяется состоянием нашего тела, наших органов чувств.

Различение интенсивностей осуществляется всего легче, когда они сравнительно «малы», т. е. близки к их *данному* началу, определяемому *данным* состоянием нашего воспринимающего аппарата. По мере того как интенсивности растут, они различаются между собой все хуже и хуже, пока не достигают известной *предельной*, максимальной величины, дальше которой никакие различия уже невозможны. Но мы можем до известной степени уравнивать этот процесс путем соответственного приспособления наших органов чувств, мы можем, так сказать, *передвигаться* по шкале интенсивностей, причем начало и конец ощущений перемещаются параллельно.

Совершенно аналогичную картину представляет пространство. Пока мы остаемся неподвижными, мы имеем «абсолютное» начало всех расстояний; это некоторый пункт в нашем собственном теле. Чем дальше отодвигаются от нас наблюдаемые предметы, тем хуже различаем мы их расстояния от нас — и наконец при известном удалении все предметы кажутся одинаково отстоящими, располагаются на поверхности той сферы, которую мы называем небесным сводом. Когда мы движемся, вместе с нами переносятся и начало и конец расстояний: где бы мы ни были, мы всегда находимся в центре небесного купола*.

* Для полноты аналогии следовало бы указать, с деятельностью каких именно органов чувств связаны пространственные восприятия, но этот вопрос я умышленно оставляю в стороне. В современной психологии борются, как известно, различные взгляды на природу эмпирического пространства. Одни считают «протяжение» восприятием так называемого мускульного чувства; другие видят в нем сочетание мускульных ощущений с известными «местными знаками»; третьи полагают, что пространственные восприятия не могут быть созданы деятельностью каких-либо специальных органов, что они присущи любому ощущению как таковому. Если справедлива теория мускульного чувства, то «пространство», т. е. совокупность всех возможных расстояний во всех возможных направлениях, представимо как многообразие, *реально* отделенное от всех остальных содержаний опыта. В про-

Итак, непосредственное измерение в области экстенсивных величин столь же мало осуществимо, как и в области интенсивных. Что же касается *косвенного* измерения, основанного на перемещении нас самих или нашего масштаба, то оно вполне применимо и к интенсивной стороне ощущений.

В самом деле, нетрудно вообразить себе снаряд, который бы так же «непосредственно» измерял интенсивность, скажем, тепла, как линейка длиною в аршин или метр измеряет расстояния. Представим себе прибор, состоящий из двух частей *A* и *B*, устроенных таким образом, что *B* всегда *на одну и ту же величину* теплее *A*, — это значит: какова бы ни была температура *A*, *B* всегда производит одно и то же тепловое впечатление на руку, которая приспособилась к температуре *A*, т. е. воспринимает температуру *A* как *нуль* теплоты. Мы получим масштаб, пригодный для непосредственного измерения тепловых интенсивностей. Пусть нам дано измерить теплоту слегка нагретой печки. Мы нагреваем наш масштаб настолько, чтобы конец *A* при наличном состоянии руки казался нейтральным, ни теплым, ни холодным. Мы берем далее какое-либо тело *M* и нагреваем его до тех пор, пока оно не будет производить того же теплового ощущения, которое при данных условиях дает другой конец масштаба *B*. При помощи *M* мы, так сказать, «отмечаем» тепловую интенсивность *B* в первом акте нашего измерения и тем самым создаем возможность приступить ко второму акту — возможность «передвинуть» наш масштаб, поместив нижний конец *A* там, где только что был верхний конец *B*. Для достижения этой цели, мы повышаем температуру масштаба до тех пор, пока ощущение от *A* не совпадает с ощущением, фиксированным в *M*, и затем «отмечаем» ту новую тепловую интенсивность *N*, которую будет иметь теперь конец *B*. Мы повторяем акт измерения столько раз, сколько нужно для того,

тивном случае пространство есть только *абстракция* — другими словами, мы не можем «отмыслить» от пространства всех остальных эмпирических содержаний, но можем «отвлечься» от них, можем рассматривать их как некоторое постоянное данное, сопровождающее наши пространственные операции, но не влияющее на ход этих последних. Но какую бы теорию мы ни приняли, качественное различие между неодинаково направленными расстояниями остается несомненным фактом нашего опыта; столь же несомненный факт представляет разница между расстоянием как простым элементом и «переходом» от одного расстояния к другому. А только эти факты и нужны для дальнейших выводов.

чтобы тепловое ощущение от *B* совпало с тепловым ощущением от измеряемой печки. Допустим, что нам пришлось повторить эту операцию 10 раз. Тогда мы можем сказать, что теплота печки *равна* десяти единицам избранного нами масштаба, — мы можем сказать это с *тем же самым* правом, с каким мы говорим, что расстояние печки от нас равно десяти метрам.

Мы предположили, что наша рука остается все время приспособленной к начальной температуре нашего измерения. При этом ощущение, получаемое от нагретой печи, сохранится неизменным, тепловая разница между обоими концами масштаба (между ощущениями от *A* и от *B*) с каждым новым повторением операция измерения будет становиться все менее и менее заметной. Мы можем, однако, в известных пределах парализовать это изменение масштаба, если перед каждой операцией будем «приучать» руку к данной тепловой интенсивности, будем, так сказать, *настраивать* ее на ту температуру, с какой в каждый данный момент функционирует наш масштаб. Тогда теплота низшего конца масштаба *A* будет нам все время казаться нулевой, следовательно, «величина» контраста между *A* и *B* остаются постоянной — наоборот, теплота печи будет для нас изменяться, постепенно падать и наконец, с окончанием последнего акта измерения, сделается равной теплоте *B*.

То же самое происходит и при измерении расстояний аршином. Если мы остаемся неподвижными, если аршин передвигает другой человек или какой-нибудь автоматически действующий механизм, то измеряемое расстояние все время остается для нас «одним и тем же», тогда как аршин, по-видимому, изменяется — он становится все меньше и меньше по мере удаления от нас. Если же мы передвигаемся вместе с аршином, то этот последний остается неизменным, а измеряемое расстояние все более и более сокращается, его конечный пункт все ближе и ближе подходит к нам.

IX

Психофизики школы Фехнера несомненно ошибаются, рассматривая более интенсивные ощущения как сумму ощущений менее интенсивных, и тем не менее они совершенно правы, когда утверждают, что интенсивность ощущений можно «измерять» в том же самом смысле, в каком мы говорим об измерении пространственных «величин».

В *пространстве* непосредственно не дано нам никаких математически измеримых величин. «Протяжения» сами по себе также элементарны просты, также неразложимы, как и интенсивности. Измерять протяжения значит их *изменять*, подвергать их своеобразному процессу преобразования — и совершенно такому же преобразованию возможно, как мы только что видели, подвергнуть интенсивность ощущения любой категории.

Существенная особенность протяжения заключается только в том, что по отношению к ним мы можем неограниченное число раз повторять операцию измерения. Как бы далеко ни была отодвинута от нас конечная точка измеряемого расстояния, мы всегда можем перенестись к этой точке, приложить к ней наш масштаб и продолжать измерение «по ту ее сторону». Нельзя представить себе *предел* пространственных измерений, т. е. такой пункт, достигнув которого, мы не были бы в состоянии различать никаких дальнейших расстояний. «Ты говоришь о границе вселенной; но разве я, очутившись на этой границе, не могу бросить копьё за ее пределы?» Этот древний афоризм очень хорошо иллюстрирует, почему мы считаем геометрическое пространство бесконечным, несмотря на конечность нашего эмпирического пространства, ограниченного небесным сводом. Дойдя до линии, где с моей теперешней точки зрения заканчиваются все расстояния, где «небо сходится с землей», я буду по прежнему в центре небесного купола, и сколько бы таких предельных линий горизонта я ни миновал в моем путешествии, поверхность купола не приблизится ко мне ни на йоту.

В области интенсивностей перемещения осуществляются точно таким же образом, но в строго определенных границах. Наша способность перемещать нуль тепловых ощущений ограничена немногими градусами, — сколько бы мы ни «настраи́вали» нашу руку на высокие температуры, тело, нагретое до 60–65° Цельсия, ни в коем случае не покажется нам «нейтральным» в тепловом отношении. В сфере звуковой интенсивности мы можем передвигаться в еще более узких рамках.

Наиболее широкий район для наших возможных перемещений открывают световые восприятия. Гельмгольц¹⁰, исследуя при дневном освещении картину, на которой были изображены озаренные Луной колонны, нашел, что в этих условиях яркость колонн в 20 000 раз больше, чем яркость колонн, действительно освещенных Луной. Но, само собой разумеется, мы не в состоянии

непосредственно уловить световые контрасты такой колоссальной величины. Если глаз «настроен» на яркость лунного света, то для него свет, во много раз уступающий по яркости солнечному, будет обладать *предельной* интенсивностью*. Нам придется много раз «перестраивать» свои глаза, для того чтобы фактически проделать переход от лунного освещения к солнечному. Таким образом, наша способность приспособлять глаза к меняющейся интенсивности света, значительно расширяет непосредственно воспринимаемый горизонт предельных яркостей; при помощи такого приспособления мы можем отчетливо различать оттенки света при интенсивности, значительно превосходящей ту, которая является конечной, «ослепляющей» для глаза, привыкшего к абсолютной темноте. Но как ни велика наша способность перемещаться по скале интенсивностей света, она все же рано или поздно достигает предела, и на этот *абсолютный* предел мы постоянно наталкиваемся в нашем повседневном опыте. Яркость солнечного диска в ясный день, яркость расплавленного металла, выливающегося из доменной печи, превосходят для нас возможность приспособления. Сколько бы мы ни приучали глаза к яркостям такой силы, последние никогда не станут для нас «средними», «нормальными», позволяющими различать оттенки; результатом упорного «приспособления» глаз была бы в данном случае слепота, полная потеря восприимчивости к свету, а не победа над яркостями, абсолютно превосходящими нашу способность различения.

Отсюда следует между прочим, что «бесконечность» пространства по содержанию своему чисто отрицательна, не включает в себя никакого конкретного представления и даже никакой отвлеченной мысли о *бесконечно большой величине*. Расстояние есть, подобно интенсивности, конкретно определенное, элементарно простое данное опыта: все возможные расстояния располагаются в один непрерывный ряд «между» некоторым абсолютно минимальным и абсолютно максимальным расстоянием. Бесконечна лишь операция измерения расстояний — и бесконечна исключительно в том смысле, что каждый единичный акт из-

* Солнечный свет приблизительно в 600 000 раз ярче лунного. Значительно более низкая цифра, полученная Гельмгольцем в описанном выше опыте, явилась, очевидно, результатом того, что картина исследовалась в рассеянном солнечном свете.

мерения совершенно одинаков во всех пунктах пространства, совершенно не зависит от того, много или мало предшествовало ему аналогичных актов.

Эта тождественность всех актов измерения, связанная с нашей неограниченной способностью перемещаться вместе с масштабом вдоль измеряемого объекта, лежит в основе важнейших математических операций. Без нее был бы невозможен тот принцип «совершенной индукции», который придает истинам арифметики их универсальный характер. Схемой применения принципа совершенной индукции¹¹ служит следующий силлогизм. «Доказано, что данная теорема справедлива для числа $n + 1$, раз она справедлива для числа n . Доказано кроме того, что она справедлива для числа 1. Следовательно, она справедлива для всякого целого положительного числа». Откуда возникает эта уверенность в применимости данного положения к бесконечному ряду чисел, который мы не можем охватить никаким познавательным актом, не можем исчерпать ни в каком познавательном процессе? Даже такой осторожный теоретик, как Пуанкаре¹², склонен видеть здесь настоящее «синтетическое суждение а priori». Между тем совершенно очевидно, что абсолютная достоверность вышеприведенного силлогизма вовсе не требует никакого априорного синтеза в чистом разуме эмпирически недоступного нам, «бесконечного» комплекса элементов. В данном случае нам вовсе не надо охватывать бесконечного ряда в его завершенном виде — для нас вполне достаточно уверенности, что операция образования *отдельных членов* этого ряда — присоединение единицы к числу n — всегда одна и та же, сколько бы раз она ни повторялась. Опыт пространственных измерений показывает нам, что такое построение вообще «возможно»; в созданном нами понятии числа мы в самой абстрактной форме выражаем эту возможность.

Х

У нас нет «интуиции» пространства как совершенно однородной среды, распадающейся на бескачественные, непосредственно соизмеримые части. Пространство, точно так же как «звук», «цвет», «теплота» и т. п., есть совокупность качественно различных элементов, связанных между собой непрерывностью переходов. Наше «понятие» об однородности пространства,

о качественном тождестве и количественном равенстве различно расположенных элементов AB и BC , сводится к убеждению, что элемент BC всегда можно *видоизменить* так, чтобы он «совпал» с AB . Вот почему современная геометрия все теоремы, связанные с, так называемым, «наложением» или перемещением фигур в пространстве, приводит к специальным постулатам о «преобразовании» фигур. Перемещение фигуры совершенно правильно рассматривается здесь как особый случай ее изменения.

И как мы только что видели, такие перемещения-преобразования возможны, в известных границах, и в области *интенсивностей*. Уже одно это наводит на мысль, что геометрические операции применимы не только к пространственным величинам, но ко всякому вообще непрерывному многообразию элементов.

Возьмем для иллюстрации область звуков. Совокупность простых звуков представляет многообразие двух измерений: т. е. каждый элемент этого многообразия характеризуется двумя данными — 1) высотой и 2) интенсивностью, — причем между любыми элементами возможен непрерывный переход. Если мы условимся называть элементы нашего многообразия «точками», то переходы между ними, т. е. длительные звуки, непрерывно меняющие свою высоту и силу, можно будет назвать линиями. Непосредственное сопоставление последовательно воспринятых звуковых линий (или «отрезков» одной и той же линии) позволяет до известной степени судить о сравнительной *быстроте* изменения как интенсивности, так и высоты звука. Возможно, таким образом, выработать понятие непрерывного звука, «равномерно» возрастающего (или убывающего) по силе и высоте. Назовем такой равномерный звуковой переход *прямой* линией.

Нетрудно убедиться, что к звуковому многообразию двух измерений применимы многие положения планиметрии. Так, например, между двумя «точками» здесь мыслима только одна «прямая». Здесь возможны параллельные линии, т. е. прямые не проходящие через один и тот же звуковой элемент, сколько бы мы их не продолжали в ту или другую сторону. Звуковой «треугольник», точно так же как и Эвклидов, вполне определен, раз даны три его стороны, две стороны и угол или сторона и два угла.

Существенное отличие звуковой геометрии от пространственной состоит в том, что одно из звуковых измерений имеет абсолютное значение. Нам неизвестно такой операции, при помощи

которой высоту одного звука можно было бы привести к высоте другого. Хотя музыканты и различают людей, обладающих и не обладающих «абсолютным слухом», тем не менее дело идет здесь, очевидно, лишь о большей или меньшей тонкости восприятия. В действительности, все мы обладаем абсолютным слухом: никто из нас не в состоянии так видоизменить свое ухо, чтобы тон «la», издаваемый определенной струной, превратился в «do», и на соответственные интервалы переместились тоны всех остальных струн данного инструмента. Мы не в состоянии подниматься или опускаться по скале тонов и потому не можем перемещать звуковых фигур по всем направлениям. В звуковом многообразии не осуществимо ни «вращение» фигур, ни передвижение их в направлении высоты тона. Передвижение в направлении интенсивности, хотя и возможно, но ограничено настолько узкими пределами, что его почти не приходится принимать во внимание.

Если бы вместо звуков мы взяли цвета, представляющие непрерывность трех измерений [1) интенсивность, 2) насыщенность, 3) так называемое, «качество» цвета], то «геометрия», построенная в области этого многообразия, отличалась бы некоторыми новыми особенностями. Так, например, прямые линии, характеризующиеся неизменной интенсивностью и насыщенностью и меняющиеся лишь в направлении качества цвета, оказались бы замкнутыми, как в некоторых геометриях: переходя от красного через желтый и зеленый к фиолетовому, они затем через пурпурный возвратились бы к той же самой «точке» красного.

Но все эти эмпирические особенности отдельных конкретных многообразий не устраняют того факта, что между пространственными величинами и другими элементами нашего опыта нет той принципиальной пропасти, которую усматривает Бергсон в согласии с большинством современных психологов. К непространственным многообразиям применимы те же самые акты сравнения и измерения, которые мы применяем к расстояниям. Из непространственных элементов можно создавать построения, совершенно аналогичные геометрическим. В основе таких операций лежит всегда непрерывный качественный переход от одного элемента к другому — переход, которому в области пространства соответствует «линия», рассматриваемая не как законченная фигура, а как процесс движения точки. Только там, где переход эмпирически неосуществим, где элементы «диспаратны»¹³ (на-

пример, данный звук + данный цвет + данный вкус), никакая геометрия немыслима*.

Мне кажется, что именно здесь лежит причина, заставляющая современных геометров, вопреки догматам традиционной гносеологии, все более и более эмансипироваться от интуиции пространства. Геометрия излагается в настоящее время как совершенно отвлеченная, *логическая* дисциплина, изучающая многообразие вообще, — эвклидова геометрия рассматривается как конкретный, частный случай абстрактной «пангеометрии»¹⁴. Правда, геометры не заботятся о том, чтобы на практике иллюстрировать многообразия с иным количеством измерений и вообще с иными свойствами, нежели пространство, и потому это последнее оказывается фактически единственной иллюстрацией, применяемой математиками. Но это объясняется чисто практическими соображениями. Дело в том, что всякие конкретные геометрии непространственного характера до такой степени нам непривычны, наши органы чувств до такой степени не искушены в этой области, что соответственные иллюстрации ничуть не облегчили бы усвоения тех теорем, которые разрабатываются пангеометрией.

Несомненно, во всяком случае, одно. Раз комплексы всяких недиспаратных элементов нашего опыта составляют многообразия, могущие служить иллюстрациями для того или другого частного вида геометрии, — это значит, что геометрия могла возникнуть и сложиться на почве любого из таких многообразий.

XI

Спрашивается, почему же фактически возникла только пространственная геометрия? Почему в области пространства геометрические операции так привычны для нас, что пространственные

* Если бы наш опыт давал нам только комплексы диспаратных элементов, не было бы не только геометрии, но и арифметики. Мы не могли бы тогда выработать понятие о порядковом или так называемом «ординальном» числе, т. е. понятия о бесконечном ряде, каждый элемент которого имеет определенное *место* между предшествующим и последующим. Но и диспаратных комплексов было бы достаточно для выработки более общего понятия о числе, которое математики называют «кардинальным» и которое позволяет без всякого счета отличить один комплекс от другого, как более «богатый» по содержанию¹⁵.

элементы кажутся однородными и соизмеримыми «сами по себе», без всякого качественного преобразования, и почему в других областях качественные различия встают перед нами как нечто на первый взгляд абсолютно непереводимое?

Потому, конечно, что именно пространственные преобразования существенно важны для нашей практики. Здесь, *но только здесь*, выступает на сцену в качестве определяющего момента «практицизм» человеческого разума. Он выражается не в том, что интеллект приносит в мир нечто, абсолютно чуждое реальной «сущности» вещей, — это было бы поистине странным практицизмом, — а в том, что из нескольких возможностей, одинаково согласных с сущностью вещей, фактически развивается та, которая наиболее важна для организма в его жизненной борьбе, которая дает организму орудие для приспособления среды к своим потребностям.

С этой последней точки зрения примат эвклидовой геометрии над всеми прочими не подлежит ни малейшему сомнению. В самом деле, какую бы практическую цель мы ни преследовали, какие бы вещи и свойства вещей мы ни старались удержать при себе или удалить от себя, создать или уничтожить — мы не имеем никаких иных путей для достижения этих результатов, кроме нашего собственного передвижения в пространстве или перемещения находящихся в нем предметов. Ни теплоту, ни звук, ни свет, ни запах мы не в состоянии изменить непосредственно; наша способность создавать из этих «качеств» умственные построения, по типу своему ничем не отличающиеся от геометрических, лишена всякого практического значения и потому, естественно, остается в совершенно неразвитом, зачаточном состоянии.

Отсюда легко понять, почему философия естествознания, непосредственно связанного в своем развитии с техникой и вообще с практической жизненной борьбой человека, всегда склонна была признавать процессы движения чем-то более «реальным», более «действительным», нежели другие явления эмпирического мира. Локковское деление качеств на первичные, присущие *самой природе*, и вторичные, возникающие только *в нас*, характерно для всякого естественнонаучного материализма. Действенный характер естествознания приводит здесь к своеобразному противоречию. Реальными кажутся как раз те стороны действительности, которые подвергаются нашему прямому воздействию и, следовательно, непосредственно находятся в нашей

власти, являясь в то же время орудиями распространения этой власти на все остальные содержания опыта. Наоборот, те свойства вещей, которые наиболее удалены от нашей практики, которые мы можем изменять лишь *при посредстве* движений и перемещений, характеризуются как «наши» по преимуществу, как субъективные.

Прямо противоположную характеристику этим подразделениям опыта дают те философы, которые, подобно Бергсону, настроены *созерцательно*, склонны противопоставлять борьбе с природой мистическое прозрение как некоторую высшую способность человеческого духа. Для них «действительными» являются качества, наиболее удаленные от человеческой практики, а все то, что может служить непосредственным пунктом приложения наших сил, представляется, если не призрачным, то, во всяком случае «искусственным», оторванным от подлинной сущности вещей.

Но даже и освободившись от этих наивных настроений, мы все же не добьемся полной познавательной равноправности пространственных и всех остальных элементов нашего опыта, мы все же не избавимся от необходимости выдвигать пространство на первый план в наших познавательных операциях. Мы можем, например, признать звук таким же объективным элементом, как и те колебания воздуха, с которыми он связан. Мы не будем уже тогда рассматривать колебания как реальный процесс, порождающий «в нас» *ощущение* звука. Мы откажемся также от попытки видеть в элементах «колебание воздуха» и «звук» объективную причину и объективное следствие — ибо звук *сопровождает* воздушные колебания, а не следует за ними, и потому эти два явления нельзя объединить энергетической причинностью, нельзя сказать, что колебательные движения воздуха *превращаются* в звуки. Мы выразимся математически осторожно: «звук и колебания функционально связаны между собой», т. е. раз даны определенные колебания, дан и звук определенной силы и интенсивности.

Однако в пределах этой функциональной зависимости мы все-таки будем приписывать воздушным колебаниям некоторый приоритет перед звуками. В самом деле, теоретически совершенно безразлично, какую из двух функционально связанных величин принять за независимую переменную, но на практике нам гораздо «легче», «понятнее», «удобнее» принять за независимую пере-

менную колебания воздуха, а звук за функцию, нежели наоборот. И, конечно, эта ослабленная и обезвреженная критикой функциональная «первичность» движений по сравнению со звуками укрепляется в нашем сознании той же самой практической потребностью, которая заставила Локка формулировать свое учение о первичных качествах. Если бы мы обладали способностью непосредственно изменять звуки и фактически наблюдали, что колебания трансформируются как «функция» таких изменений, для нас и на практике выбор независимой переменной был бы столь же «произволен», как в теории. Но так как у нас нет органа, при помощи которого мы могли бы захватить звук как таковой и непосредственно повесить или понизить, ослабить или усилить его, так как только звучащее «тело» является объектом нашего непосредственного воздействия, то для нас звук всегда будет функцией колебаний, а не колебания функцией звука.

Те противоречия, в которые впал Локк, те бесчисленные мнимые проблемы, в которых путались его последователи, вызваны не самым применением практического критерия к анализу опытного мира, а смешением двух различных критериев. В понятии первичного качества у Локка смешаны две категории: «объективность» и «сущность». В то время как «объективность» вещей состоит в их самостоятельном, независимом от нас существовании, «сущность» вещей определяется в прямой зависимости от наших целей: познавательно существенно в вещах то, что является непосредственным орудием нашего практического воздействия на мир. Локковские «первичные качества», не будучи ни на йоту более объективными, чем вторичные, тем не менее представляются для науки более «существенными» занимают центральное место в нашей познавательной обработке физического мира.

Об этой стороне дела часто забывают сторонники современного научного эмпиризма, кода им приходится бороться против метафизических пережитков в области естествознания. Так, например, Мах иронизирует над известной работой Тиндала¹⁶, в которой теплота рассматривается как «род движения»: с таким же правом, говорит он, можно бы движение рассматривать как «род теплоты». И априори, с отвлеченно-теоретической точки зрения, это, конечно, совершенно верно. Но любопытно было бы посмотреть, как ухитрился бы Мах осуществить *на деле* эту теоретическую возможность. Мы видели выше, какими узкими пределами ограничена наша способность измерять теплоту как таковую —

не говоря уже о том, что и в этих узких пределах измерениям теплоты немислимо придать той точности, которой отличаются наши научные измерения в области расстояний. Физики, строго говоря, никогда не измеряют теплового состояния тел: все определения «температуры» улавливают лишь относительную величину тех *движений*, тех *расширений* (спирта, ртути в термометре и т. п.), которые функционально связаны с нагреванием; и когда говорят о «превращении» энергии движения в теплоту, о соизмеримости или количественной эквивалентности обоих этих процессов («механический эквивалент *теплоты*»), то, в сущности, устанавливают соизмеримость не между движением и теплотой, а между двумя видами движения: тем, которое прекратилось, породив теплоту, и тем, которое возникло *вместе* с теплотой (расширение нагревающегося тела).

Несравненно большая выработанность и точность пространственной геометрии по сравнению с аналогичными построениями в области других «качеств» создает необходимость все «качественные» изменения замещать функционально связанными с ними движениями, необходимость рассматривать физические процессы в пространственных схемах, и совершенно исключает возможность научного использования звуковых, цветовых, тепловых и т. п. схем. Но это совершенство пространственных операций представляет лишь другую сторону их «существенности», их важности для человеческой практики. Биологическая эволюция выработала в нас столь идеально функционирующие восприятия пространственных «величин» именно потому, что с ними тесно связан единственно возможный для нас метод воздействия на природу.

ХII

Выше было сказано, что категория «сущности» отличается от категории «объективности» своим непосредственным отношением к человеческой практике. Но это не значит, что понятие «объективного», «физического» процесса, в противоположность «субъективному» или «психическому», вырабатывается вне всякого отношения к практике. Практика и здесь выступает в качестве определяющего момента, но только в иной связи.

В начале статьи мы привели тот критерий, которым пользуется Мах для различения физического от психического: «Цвет

есть физический объект, когда мы обращаем внимание на его зависимость от источника света (и, вообще, от элементов *ABC*, т. е. других цветов, теплоты, пространственных отношений и т. п.). Но если мы обратим внимание на его зависимость от сетчатки (элементов *KLM*, составляющих *наше тело*), то цвет станет психическим объектом, *ощущением*. Не предмет исследования, а его направление различны в первом и втором случае». Итак, рассматривая элементы *ABC* в их связи *между собой*, мы получаем физический процесс; например: «белый шар падает на звонок, раздается звон; в свете пламени, окрашенного натрием, шар становится желтым, — в свете пламени, окрашенного литием, красным». Взяв те же моменты *ABC* в связи с элементами *KLM* (наш организм), мы имеем уже психический процесс; например: «мы приняли внутрь сантонин, и шар стал желтым; мы отдавили один глаз в сторону и увидели два шара; мы совсем закрыли глаза, и шар исчез»».

Уже из этих примеров, приведенных самим же Махом, легко убедиться, что критерий его по меньшей мере недостаточен. Возьмем хотя бы пожелтение шара под влиянием сантонина. Спрашивается, является ли этот процесс *только* психическим, или же он, подобно пожелтению шара в натровом пламени, может рассматриваться также и как физический? Принцип Маха не дает возможности удовлетворительно ответить на этот вопрос. Мы знаем только, что пожелтение шара есть психическое явление, *поскольку* мы рассматриваем его в связи с теми изменениями в нашем организме, которые вызваны приемом сантонина. Ну, а если мы отвлечемся от этих изменений, если мы обратим внимание только на голый факт перехода белого цвета в желтый? Очевидно, в этом случае мы будем рассматривать элементы *ABC*... в их самостоятельной, независимой от *KLM*... связи и, следовательно, с точки зрения вышеуказанного критерия, получим *физический* процесс. Нам скажут, что связь между первоначально белым и заменившим его желтым цветом не есть «функциональная», или, выражаясь общеупотребительным языком, белый цвет только предшествует желтому, а отнюдь не является его причиной, — и при отравлении сантонином (в противоположность освещению натровым пламенем) в области *ABC*... нельзя найти никакой причины пожелтения: *единственной* причиной изменения цвета является здесь изменение организма, вызванное приемом сантонина. Но это возражение нельзя признать состо-

ательным. Если мы не можем найти объективной причины, это вовсе не значит, что ее нет. Существует целая масса явлений, причины которых не открыты и которые мы тем не менее признаем объективными, т. е. упорно ищем объективных причин. Вполне возможно допустить, что и в данном случае имеется некоторая объективная причина, действующая наряду с сантонином, и, однако, у нас не возникает никакой *потребности* ее отыскивать, мы довольствуемся сантонином, зачисляя явление в категорию «субъективных».

Недостаточность критерия Маха выступит еще ярче, если мы присмотримся к тем изменениям, которым подвергаются твердые тела, перемещаясь в пространстве. Перед нами движущийся деревянный куб; сторона, видимая мною в известный момент как точный квадрат, по прошествии некоторого времени наблюдается мною в виде ромба. Совершенно такое же изменение формы испытывает в нашем опыте гуттаперчевый куб, растягиваемый соответственным образом. Почему же в первом случае превращения квадрата в ромб мы считаем только «кажущимся», а во втором случае относим его в область «действительных», физических изменений? Ведь и в первом и во втором случае мы с одинаковой легкостью можем отвлечься от изменений *KLM*... (сетчатки и т. п., в обоих примерах эти изменения *тождественны*), и установить объективную закономерность процесса в сфере *ABC*. Относительно гуттаперчевого куба это ясно само собой. Но и формы деревянного куба меняются в строгой функциональной зависимости от изменения расстояний, т. е. пространственных «элементов». А так как, с точки зрения Маха, пространственные элементы отнюдь не принадлежат к сфере «нашего» чистого созерцания, но входят в состав реального мира с таким же правом, как и всякие другие *ABC*..., то, очевидно, мы имеем дело с самым настоящим *физическим* процессом. Однако принять этот вывод физик, конечно, не может под угрозой запутаться в безысходных противоречиях.

Критерий Маха дает вполне удовлетворительную руководящую нить только в том случае, когда заранее известно, что данный процесс имеет и физическую, и психическую сторону. Для того чтобы отличать от физических *только психические* процессы, критерий этот мало пригоден, и прежде всего именно потому, что он слишком *теоретичен*, слишком созерцателен, слишком удален от потребностей человеческой практики. Не все теоретически возможные функциональные связи имеют позна-

вательную «значимость», а только те из них, которые дают нам власть над явлениями опытного мира. И если известную группу явлений мы можем всецело подчинить своей власти при помощи изменений нашего тела, не прибегая к перемещению вне нас находящихся предметов, то все связи этой группы с элементами АВС... будут лишены познавательной значимости, не попадут в категорию «объективных».

Принцип, близкий к установленному Махом, но более тесно связанный с практикой, формулирует Пуанкаре — правда только в одной области: в применении к тем процессам, которые связаны с перемещением в пространстве. «Меняет ли предмет свое состояние или только положение, это передается нам всегда одним и тем же способом: *изменением во всем составе впечатлений*. Каким же образом мы могли прийти к различению обоих обстоятельств? Если было только изменение положения, мы можем восстановить прежнюю совокупность впечатлений, совершая движения, ставящие нас в то же *относительное* положение к подвижному предмету. Мы *компенсируем*, таким образом, происшедшее изменение, восстанавливая начальное состояние обратным изменением <...>. Итак, изменение положения характеризуется и отличается от изменения состояния тел тем, что оно всегда может быть *компенсировано* указанным способом»*.

Итак, изменение деревянного движущегося куба мы рассматриваем как только «психический» факт, как только «кажущееся», потому что мы всегда можем «компенсировать» его, приведя наше тело в то же самое положение относительно куба, в каком оно находилось до наступления изучаемого факта. В некоторых случаях для такой компенсации достаточно «*вести глазами*» за движущимся предметом, в других случаях необходимо определенным образом передвинуть все наше тело — но во всех случаях мы вполне овладеваем потоком событий, можем произвольно комбинировать их, вызывать заранее намеченные нами результаты при помощи одних только собственных передвижений — оказывать воздействие на внешние предметы нам не приходится. Наоборот, для того чтобы «компенсировать» изменение формы гуттаперчевого куба, необходимо совершить внешнюю работу, необходимо приложить нашу силу к само-

* Пуанкаре А. Наука и гипотеза / Пер. под ред. Н. А. Умова. <М., 1904>, стр. 70–71.

му кубу или окружающим его вещам, например, оторвать куб от того аппарата, который его растягивает; наша энергия непосредственно затрачивается здесь на преобразование связи между кубом и другими предметами, принадлежащими к области *ABC*... Вот почему эта связь приобретает для нас познавательную значимость; она отмечается познанием, входит в состав создаваемого последним здания как организующий момент, рассматривается как физически реальная.

Критерий, выдвинутый Пуанкаре, легко так обобщить, чтобы он мог применяться не только к движению предметов, но и ко всем вообще тем случаям, когда нам приходится различать действительные изменения и только кажущиеся. Для этого формуле Пуанкаре надо придать такой вид: «действительное или физическое изменение может быть компенсировано только путем соответственного преобразования вне нас находящихся предметов, кажущееся, исключительно психическое изменение компенсируется изменениями нашего организма». Применяя эту формулу, мы легко установим иллюзорность таких изменений, как пожелтение шара, вызванное приемом сантонина, исчезновение предмета при закрывании глаз и т. п. Для нас утрачивает теперь всякий интерес вопрос о том, можно или нельзя *мыслить* все эти процессы в известной «независимой» от нашего тела связи. Раз эта независимость ни в чем не проявляется на практике, раз мы можем создавать и уничтожать данные явления при помощи одних только изменений нашего организма, связь *ABC*... с *KLM*... является вполне *достаточной* для нас. Технически-научное использование всяких иных, только «мыслимых» связей становится совершенно излишним.

Таким образом, разница между познавательными «первичными» и «объективными» содержаниями опыта не так категорична, как это может показаться с первого взгляда. Ни то, ни другое подразделение не имело бы смысла вне человеческой практики — но отношение первого и второго к этой практике неодинаково. В то время как познавательным первичным («независимой переменной» физических комплексов) является только то, что может служить *непосредственным* пунктом приложения нашей активности, — «объективны» все вообще содержания опыта, возникающие, как результат изменений в области «внешней» природы. Поэтому есть первичные и вторичные элементы, но нет элементов, которые были бы объективными или субъективными

как таковые: всякий элемент может быть в одних сочетаниях субъективным, в других объективным. Объективны все процессы, течение которых не может быть изменено — все равно прямым или косвенным путем — без воздействия на вне нас находящиеся предметы. Субъективны процессы, для изменения которых достаточно перемен, происходящих в рамках данного организма или данных организмов*.

ХIII

Даже в таком измененном виде, даже приспособленный к потребностям познавательной практики, принцип Маха все же не отвечает нам на один чрезвычайно важный вопрос: как выделяется из потока опыта, первоначально не дифференцированного, не физического и не психического, *цельный, непрерывный* в своих изменениях физический мир?

Вернемся к нашему примеру деревянного куба, размеры, форма, а также окраска и многие другие «свойства» которого непрерывно меняются, по мере того как он перемещается в пространстве. Мы уже установили, что все эти изменения только кажущиеся, что в действительности свойства тела не зависят от его положения в пространстве. Возникает вопрос: какие же из этих бесчисленных свойств, последовательно сменяющихся в данном теле, *фиктивны* и какие *действительно* принадлежат ему? Другими словами: в каком положении надо исследовать предмет для того, чтобы свойства полученного нами образа совпали с «истинными», «физическими» свойствами предмета? Джемс говорит, что таким «*нормальным* положением является наиболее выгодное для детального рассмотрения предмета». «В этом положении голова наша держится прямо, а зрительные оси параллельны одна другой или симметрично конвертируют: плоскость предмета перпендикулярна плоскости зрения если на плоскости предмета находится много параллельных линий, то она расположена так, чтобы эти линии были по возможности или параллельны, или перпендикулярны плоскости зрения.

* Я сказал «данных организмов», потому что в некоторых случаях чисто *субъективное* явление может существовать для целой группы лиц одновременно, например, охваченная экстазом толпа может поддаться одному и тому же гипнотическому внушению, созерцать одно и то же «видение» и т. п.

В этом положении мы сравниваем между собой все формы предметов, производим над ними точные измерения, имеющие для нас решающее, окончательное значение. *Какое бы зрительное впечатление мы ни получили от предмета, мы всегда думаем о нем так, как будто он находится перед нашими глазами в нормальном положении**. Таким образом, непосредственно данные зрительные впечатления становятся для нас только «знаком» тех *действительных* свойств, которые обнаруживаются в предметах при их нормальном положении в пространстве. Научаясь подставлять на место «знаков» эти действительные свойства, «мы только выполняем закон экономии или упрощения, закон, который торжествует над всей нашей психической жизнью»**.

Легко заметить, что в этом описании Джемса слиты вместе два существенно различных процесса. Во-первых, мы выделяем из недифференцированного потока опыта отдельные миги, отдельные фрагменты, как наиболее существенные для нашей практики. Так, например, из бесчисленных «видов», последовательно принимаемых движущимся кубом, мы выхватываем и фиксируем один «нормальный», наиболее благоприятный для нашего практического воздействия на куб. Все остальные эмпирически данные «виды» куба становятся простыми «знаками», от которых мы быстро переходим в нашем воображении к «нормальному», истинно кубическому кубу, — и закона экономии сил вполне достаточно для того, чтобы объяснить, как сложилось в нашей психике такое приспособление. Но этим процессом дело не ограничивается. Мы не довольствуемся актом мысленного преобразования данных свойств вещи в нормальные, мы думаем, что предмет на самом деле имеет эти нормальные свойства *в то самое время*, когда мы непосредственно видим его совершенно иным.

Ограничиваясь рамками одной только индивидуальной психики, невозможно понять, как могло выработаться такое представление, — ибо в нашем индивидуальном опыте никогда не случается, чтобы один и тот же предмет в один и тот же момент имел два различные «вида». Только в коллективном опыте, в опыте различных людей, одновременно наблюдающих одну и ту же вещь с различных пунктов, возможно такое несовпадение. И только в том случае, если содержания опыта различных людей являются

* Джемс У. Психология / пер. И. И. Лапшина. <СПб., 1896>, стр. 280.

** Там же.

принципиально «равнозначными», принадлежащими к сфере *одного и того же* коллективного опыта, — только в этом случае в единичном сознании может возникнуть представление в двух видах одной и той же вещи в один и тот же момент.

В наш индивидуалистический век принято думать, что другие люди непосредственно даны нам только как вещи в ряду других вещей физического мира. О существовании чужой психики мы лишь «умозаключаем по аналогии» с нашей собственной психикой; причем с чисто познавательной точки зрения аналогия эта имеет значение временного орудия ориентировки — орудия, применения которого вызвано недостатком наших фактических знаний. Подставляя на место движений и звуков, производимых людьми, психические состояния, мы по аналогии с собой легче можем предвидеть поведение других людей, чем без этой подстановки. Но если бы физические процессы, совершающиеся в человеческом теле, были известны нам во всей своей полноте, научное предвидение совершенно не нуждалось бы в психической подстановке и последняя была бы изгнана из области познания: для познающего субъекта другой человек стал бы только «физическим» объектом.

Мы видим, однако, что уже самое разделение опыта на физическую и психическую область было бы в его теперешнем виде неосуществимо, если бы эта концепция была правильна. Прежде, чем воспринять другого человека как вещь физического мира, мы должны уже исходить из равнозначности нашего и чужого опыта, для того чтобы выработать самое понятие «физической вещи».

Коллективный характер опыта сказывается здесь не в том, что содержания данного индивидуального сознания приводятся к некоторой «средней» мерке, общей для всех без различия людей: физические, «нормальные» свойства вещи отнюдь не представляют из себя чего-либо похожего на среднее арифметическое из тех восприятий, которые получают все созерцающие вещь индивидуумы. Равнозначность единичных опытов играет в данном случае ту роль, какая традиционной гносеологией приписывается, так называемым, *формальным предпосылкам познания*. Являясь исходным фактом наших познавательных операций, она в то же время есть требование организовать раздробленные, индивидуальные переживания в единую *систему* коллективного опыта. И только эта «предпосылка» позволяет конструировать физический мир как целостный, непрерывный процесс изменения

«нормальных» свойств вещей — процесс, протекающий одновременно и параллельно с психическими процессами «кажущихся» превращений мира. На почве индивидуального опыта эта целостная картина физического мира была бы совершенно недостижима. Тогда физический мир представлял бы совокупность отдельных разорванных мгновений, отдельных кусочков, вкрапленных там и сям в поток «непосредственных данных сознания». Такие физические вкрапления выделялись бы нами из хаоса переживаний, фиксируясь в нашей памяти как познавательно ценные, существенно важные для нашей практики, но никогда не сливались бы в одно стройное, самодовлеющее целое, в «независимый от нашего сознания» космос. Наше познание физического мира носило бы, действительно, «кинематографический», даже хуже, чем кинематографический, просто-напросто *клочковый* характер.

Тут необходимо устранять одно возможное возражение. Обособление физического мира от психического не совершается научно-методическим путем. Наше представление о «нормальных», действительных свойствах вещи бессознательно (вернее, безотчетно) и *накладывается* на каждый эмпирически данный «знак». Таким образом, на первый взгляд уже в индивидуальной психике возникает — и притом совершенно стихийно — двойственность реальной и кажущейся вещи, — наука, как и всегда, является *post factum*¹⁷, ей остается только истолковывать этот эмпирический факт удвоения мира.

Нетрудно, однако, убедиться, что в действительности безотчетный процесс «наложения» не создает никакой двойственности. Воображаемые нами «нормальные» свойства вещи не помещаются рядом с ее непосредственно воспринимаемыми «кажущимися» свойствами, но сливаются с ними в один нераздельный зрительный образ, который занимает середину, является, так сказать, компромиссом между «нормальным» и кажущимся видом вещи. Мы непосредственно замечаем, что удаленные от нас люди, дома и т. п., меньше тех же людей и домов на более близком расстоянии — но, с другой стороны, размеры удаленных предметов в нашей непосредственной оценке значительно *превышают* величину, соответствующую тому углу зрения, под которым мы их в данный момент видим. Отсюда неизбежные перспективные ошибки при первых попытках срисовать окружающие предметы или хотя бы их только сфотографировать. Всякий начинающий фотограф испытывает при снимании видов тяжкие

разочарования: великолепная даль, которая в «натуре» занимает преобладающее место картины, сжимается на фотографической карточке в едва приметную полоску у горизонта, а «маленький» клочок голого поля, на котором стоит аппарат, заполняет собою три четверти площади снимка.

То, что мы сказали сейчас о размерах предметов, относится также к их формам и всем другим качествам. В результате безотчетного наложения «нормального» на «данное» получаются не два различных образа одной и той же вещи, а только один промежуточный образ. Переходы от этого компромиссного образа к фактически данному виду предмета, с одной стороны, и к его «действительному», нормальному виду, с другой, представляют две самостоятельные операции сознания, которые в нашем воображении (т. е. в нашем *воспоминании*) не могут совершаться иначе, чем в нашей «реальной» практике. А так как практика индивидуального опыта позволяет получать различные зрительные впечатления от одного и того же предмета только в различные моменты времени, то и теория, выработанная строго индивидуальным опытом, неизбежно должна рассматривать физические свойства предмета лишь как отдельные моменты в процессе психических превращений. Точнее говоря, здесь не могло бы вообще установиться строгого и точного различения психики и физики: изменения, связанные с переменою положения в пространстве, казались бы сплошь *реальными*, а единичные моменты их — познавательнo *первичными*, наиболее «существенными».

Переходя к самому содержанию тех «нормальных» свойств предмета, которые рассматриваются нами как физически реальные, мы снова встречаемся с определяющей ролью коллектива. В самом деле, наше представление о физическом строении предмета отнюдь не ограничивается теми данными, которые мы сами можем найти, изучая вещь в наиболее удобном для исследования нормальном ее положении. Так, например, рассматривая солнечный спектр как физическое явление, мы отнюдь не думаем, что между двумя данными цветами существуют лишь те промежуточные элементы, которые мы фактически различаем при нормальном положении нашем относительно спектра и при максимальном сосредоточении нашего внимания. Если другой человек различает по качеству две соседние полоски спектра, представляющиеся нам идентичными, мы без малейшего затруднения признаем, что

действительные отношения соответствуют не «нашему», а этому «чужому», более утонченному восприятию.

Но и та высшая степень дифференцирования, которая фактически достигнута людьми, обладающими самыми совершенными органами восприятия, не является пределом действительной, физической дифференциации мира. Не только в применении к пространству основным постулатом объективной науки является принцип бесконечной делимости, в области цветов, звуков и т. п. мы также исходим из положения, что между всякими двумя элементами существует третий, отличный от первого и второго — другими словами, объективная наука рассматривает всякий качественный переход, каким бы «коротким» он ни казался, как непрерывность, состоящую из *бесконечного* числа элементов.

Здесь с особенною яркостью обнаруживается нелепость господствующего в наше время взгляда, что всякое вмешательство коллектива в область личного мышления может выразиться только в обеднении индивидуального интеллекта, в приведении его к той «банальной» середине, которая при данных условиях обща всем нормальным человеческим сознаниям. Уже самый первый, самый простой и элементарный акт коллективного опыта, выделение физического тела из потока нейтральных переживаний, показывает, что равнозначность индивидуальных сознаний приводит не к обеднению, а к величайшему обогащению каждого из них. Социально организованное физическое тело неизмеримо содержательнее, чем совокупность тех отдельных физических «моментов», которые в состоянии выхватить из потока переживаний самый совершенный единичный интеллект. Данные индивидуального опыта не урезаются здесь, а доводятся до высшей ступени, достижимой в рамках универсального познавательного сотрудничества. Не к «среднему уровню» группы приспосабливается объективное познание, а к максимальному ее уровню, к ее высочайшим вершинам. Но и этого мало. Возможность превзойти индивидуально непереходимые пределы, раз она достигнута благодаря принципиальной равнозначности личных опытов, не останавливается и перед фактическими границами социального познания, она превращается в тенденцию, расширяющуюся беспредельно. Математика создала метод, позволяющий в совершенстве овладеть этой безграничностью, вполне точно выразить идеальную непрерывность, состоящую из бесконечного числа элементов. «Кинематографический»

характер присущ математическим исследованиям лишь до тех пор, пока промежутки между соседними элементами непрерывности принимаются за очень малые, но «конечные» величины. Как только достигнуто искусство сводить эти конечные величины к «пределу», к бесконечно малым, промежутки как таковые исчезают, и математическая картина непрерывности становится вполне точной, адекватной, соответствующей действительности. И поскольку такие математические формулы являются орудиями нашего предвидения, это последнее отнюдь не ограничивается предвосхищением отдельных стационарных мгновений грядущего, а позволяет познавательно предвосхищать процесс в самом его совершении, т. е. именно так, как он протекает в действительности.

Я не буду проследивать той роли, которую социальность познания играет в выработке высших познавательных форм. Замечу только, что с коллективным моментом в познании теснейшим образом связаны всякого рода замещения, подстановки, вообще вся произвольная символика, начиная с «естественного», родного нам языка, и кончая самыми «искусственными» математическими знаками.

Отвлеченный «символ» есть продукт длинного социального развития. Первоначально всякий знак совершенно конкретен и притом слит с означаемым в одно нераздельное элементарное переживание. Джемс делает совершенно правильное наблюдение, что выделять какой-либо элемент из данного сложного переживания мы научаемся лишь в том случае, если элемент этот встречается также и в иных сочетаниях. Но так как в рамках индивидуального опыта конкретный зародыш слова — крик, связанный с той или другой эмоцией, — никогда не встречался в различных комбинациях с означаемым, то, очевидно, при этих условиях слово никоим образом не могло бы обособиться от своего смысла как некоторый отличный от последнего символ*. Только соединение того же самого слова с переживанием другого человека дает возможность отличить «внешнее» выражение или высказывание от «внутреннего» содержания — только в социальном

* Надо к тому же отметить, что крики, связанные с индивидуальной эмоцией, играют вообще ничтожную роль в развитии языка. Огромное большинство современных слов уже по самому происхождению своему социально: зародышем являются здесь крики, регулировавшие социально-трудовые процессы наших предков.

общении слово становится «символом», а вместе с тем нарождается и способность к созданию произвольных символов вообще. Я уже не упоминаю о том, что потребность в широком развитии словесной и всякой иной символики могла быть создана только социальной жизнью. Меня интересуют здесь не те влияния социального целого, которые способствуют *развитию* данного явления, а те, которые определяют собою самую возможность возникновения последнего.

* * *

Резюмируем. Догмат о полной противоположности между экстенсивными физическими телами и интенсивными психическими состояниями не выдерживает критики. Непосредственно соизмеримых элементов нет ни в одной области опыта. Те операции преобразования, которые в физике и геометрии называются измерением, применимы, хотя в гораздо более узких пределах, и в области «самих» ощущений. «Реальность» вещей, отнюдь не являясь чем-то недоступным для нашего зараженного «практицизмом» интеллекта, представляет, наоборот, результат интеллектуальной обработки «непосредственных данных сознания» — и результат этот может быть успешно достигнут только благодаря практической — и притом социально-практической — тенденции интеллекта. И, наконец, поскольку Бергсон и родственные ему по духу мыслители склонны искать реальность не в физическом мире, а в непосредственно данном потоке переживаний как таковом, они отнюдь не возвышаются над интеллектом, а опускаются на самое его дно, в область хаотических материалов познания, продуктом их высшего мистического прозрения оказываются тогда отдельные элементы или обломки интеллектуальных построений.

XIV

Перейдем теперь к другому краеугольному камню бергсоновской критики эмпиризма, к вопросу о совершенной слитности содержаний сознания в противоположность разъединительным элементам материального мира. Острые полемики направлено в данном случае против концепции «ассоцианизма», положенной в основу психологии старыми английскими эмпириками.

С точки зрения классического ассоцианизма всякое состояние сознания есть совокупность известных элементарных ощущение-

ний или их воспоминаний, «представлений». Отдельные переживания могут различаться между собой только количеством и качеством составляющих их психических элементов. Таким образом, согласно этой теории, все содержания и все «формы» нашего сознания создаются путем суммирования элементарных психических данных, присоединяющихся одно к другому по известным законам ассоциаций. Самое наше «я» оказывается лишенным всякого действительного единства, простым «пучком перцепций»¹⁸ (выражение Юма).

В этом своем первоначальном виде ассоцианизм не выдерживает, конечно, критики и притом в двух отношениях: 1) он неправильно изображает возникновение сложных психических образований и 2) неправильно анализирует уже сложившиеся образования.

Остановимся сначала на первом пункте. Современные психологи установили с полной несомненностью, что сложные психические образования формируются не путем объединения психических элементов, а путем расчленения или дифференцирования первоначально сплошных восприятий. Никогда не случается, например, чтобы ребенок сначала усвоил себе в отдельности представления о форме данного стола, о его твердости, окраске и т. п., а потом, сложив все эти единичные данные в один пучок, получил синтетическое представление о столе в целом. Процесс опознания протекает в прямо противоположном направлении. Из первоначально слитных, целостных представлений мало-помалу обособляются отдельные составные части, как элементы, общие *различным* вещам. И по мере такого дифференцирования цельность исходного представления исчезает, превращается в синтез различных «качеств», определенным образом соотнесенных друг к другу, определенным образом координированных между собой.

Но и в таком вполне расчлененном виде сложное психическое образование есть нечто большее, нежели «сумма» или «пучок» дифференцированных познанием элементов. Совокупность одновременно данных звуков воспринимается нами как аккорд; в нашем сознании присутствуют при этом не только те элементы, из которых складывается сложное звуковое восприятие аккорда, но и то, что их делает аккордом, т. е. *гармония* или *дисгармония* их сочетания. Комплекс данных элементов окраски, твердости, формы, протяжения и т. п. еще не составляет представление

«стола»; для того чтобы получился «стол», все слагаемые этой суммы должны быть объединены между собой, соотнесены друг к другу как *свойства одной и той же вещи*. Итак, в каждом сложном психическом образовании, кроме элементов, входящих в него как его составные части, есть еще нечто, объединяющее между собой эти элементы, спаивающее их в единое состояние сознания, или, точнее говоря, в единый сознательный акт.

В чем же состоит этот объединяющий момент сознания?

В нашем первом примере, в примере аккорда, это совершенно ясно с первого взгляда. Объединяет воспринимаемые сознанием элементы то *чувствование* «гармонии» или «дисгармонии», которое, не будучи само по себе элементом и не связанное ни с одним из единичных элементов звукового многообразия, неизбежно присоединяется к каждому их одновременному сочетанию.

В нашем втором примере дело, по-видимому, несколько сложнее. Здесь элементы объединяются тем, что они «отнесены» к одной и той же вещи — и это отнесение представляется нам какой-то совершенно «отвлеченной» операцией, не сводимой ни к ощущениям, ни к чувствованиям; у нас является поэтому склонность допустить, что здесь функционирует некая абсолютно свободная от всего эмпирического интеллектуальная сила, некая «чистая» или «формальная» категория нашего разума. — Посмотрим, однако: в чем же именно состоит та взаимная связанность качеств которая образует из них вещь? С одной стороны, очевидно, в том, что при фактической данности одной части сложного образования «вещь» *предполагается* наличность и другой его части; например, воспринимая зрительные элементы данного стола, мы «ожидаем», что при ощупывании стола руками получатся вполне определенные осязательные ощущения — но «ожидание» уже отнюдь не есть чистая, рассудочная категория, основу его несомненно составляет специфическое *чувствование*. С другой стороны, в каждой вещи есть известное «постоянное» или «существенное» ядро наиболее «важных» признаков (тех признаков, которые, как говорят обыкновенно, «делают вещь тем, что она есть») и ряд «второстепенных», «несущественных» признаков, которые могут и отсутствовать в данной вещи. И «важность» и «второстепенность» есть характеристики явно эмоционального оттенка; здесь нет и следа той теоретической холодности, той «формальности», которая, по-видимому, присуща чистой категории «единства соотнесенных друг к другу признаков». Я не буду

идти дальше в анализе комплекса «вещь». Потребовалось бы целое исследование для того, чтобы дать исчерпывающее перечисление тех простых представлений и чувствований, совокупность которых служит спайкой между отдельными признаками одной и той же вещи. Мы видим во всяком случае, что именно *чувствования* лежат в основе «единства» вещи, поскольку эта вещь вполне дифференцирована познанием, т. е. поскольку познание обособило отдельные ее признаки, сгруппировав их вокруг «существенного» ядра.

То же самое следует сказать относительно всякого вообще психического «комплекса». При ближайшем анализе всегда оказывается, что единство придают сознанию *чувствования*, связывающие представления в одно целое. Отнимите мысленно объединяющее чувство, и вы получите рассыпанную хранину нейтральных элементов, которые как таковые, как самодовлеющие, индифферентные друг по отношению к другу атомы психофизического мира, никогда не могут быть содержанием нашего сознания.

Эта тесная связь между категориями познания и чувствованиями долгое время ускользала от внимания науки. Если я не ошибаюсь, Авенариус первый сделал попытку дать более или менее систематический анализ тех чувствований (по его терминологии, «характеров»), которые образуют собой важнейшие познавательные категории. Он начинает с функций различения и отождествления, входящих в состав всякого нашего сознательного акта. Сознание, что мы воспринимаем «нечто иное» (*Andersheit*) или, наоборот, «то же самое» (*Dasselbigkeit*), состоит, по Авенариусу, из элементарных чувствований («гетероты» в первом случае, «таутоты» во втором), присоединяющихся к определенным элементам или комплексам элементов. Переходя далее к категории «реальности», как она функционирует в обыденном, не исправленном научной критикой сознании, Авенариус различает здесь три характера «экзистенциал» (нечто, «действительно», «подлинно» существующее), «секурал» (нечто «надежное», внушающее «уверенность») и «нотал» (нечто «знакомое»).

Правда, метод, примененный Авенариусом к анализу форм мышления, почти не встретил сторонников, и та классификация категорий, которая была им намечена, так и осталась в своем зачаточном виде. Но в данный момент эта сторона дела не пред-

ставляет для нас существенной важности — нас интересует здесь лишь самая постановка вопроса и некоторые вытекающие из нее общие выводы.

В психологии различаются два вида чувствований: во-первых, чувствования, присущие каждому *единичному* элементу, например, «чувственный тон» звука определенной высоты, цвета определенного качества и т. п.; во-вторых, чувствования, связанные с *группой* элементов, например, «гармония» данной совокупности тонов, «симметрия» данной совокупности форм и т. п.

Очевидно, объединяющие, *организующие* сознании чувствования должны относиться ко второй категории. Единичный элемент с принадлежащим ему чувственным тоном никогда не может быть исключительным содержанием нашего сознания. В каждом сознательном переживании имеются по крайней мере два *различаемые* между собой элемента, т. е. два элемента и связывающее их в одно психическое целое чувство различения, «гетерота».

Акт сравнения-различения является самым элементарным и в нашей психике и в то же время представляет неотъемлемую составную часть решительно всех сознательных актов: где не дифференцируются отдельные качества или группы качеств и не противопоставляются друг другу, там нет и сознания.

Мы видим, таким образом, что абсолютное единство есть нечто, абсолютно чуждое сознанию. Уже в простейшем из наших переживаний неизбежно имеется налицо несколько разделенных элементов и связывающая их чувственная характеристика. Состав этой последней может чрезвычайно усложниться. Так, например, к простому чувству разницы между противопоставленными содержаниями может присоединиться характеристика одного из них как действительно «сущего», другого — как только «кажущегося». Далее, противопоставленные части в одних случаях различаются между собой чисто «качественно», например, ощущения цвета и звука, формы и запаха. В других случаях это качественное различие элементов осложняется представлением «перехода» между данными качествами (например, оранжевым и красным цветом), т. е. представлением одного или нескольких элементов, принадлежащих к этому переходу, и тем чувством «между», которое определяет *порядок* элементов непрерывного многообразия. Наконец, мысленное присоединение измерительной операции и чувство *тождества*, отнесенное к объекту до и после измерительного преобразова-

ния, приводят к созданию чрезвычайно сложной категории «количественной разницы».

К этому необходимо еще добавить, что все наши переживания представляют, строго говоря, не «состояния» сознания, т. е. не покоящиеся сочетания элементов и чувствований, а процессы, акты: по мере того, как внимание наше сосредоточивается на известном объекте, составные части последнего все более и более обособляются перед нами, а связывающие их чувствования выступают все ярче и ярче.

XV

Припомним теперь, как традиционная гносеология характеризует «априорную», «формальную» природу познавательных категорий: 1) категории не могут быть *выведены* из содержаний опыта и в этом смысле логически предшествуют опытным данным; 2) они не возникают, однако, *ранее* опыта — нет, они существуют только в *процессе* опыта как его организующие формы и в то же время как условия самого эмпирического восприятия; 3) присущие «моему» разуму категории имеют, тем не менее, «общезначимый» характер, т. е. функционируют в опыте любого разумного существа совершенно так же как в данном индивидуальном опыте.

Не трудно убедиться, что все эти признаки характеризуют как раз природу формирующих сознание чувствований. В самом деле, чувствования рассматриваемого типа не связаны с отдельными элементами опытного мира и потому не могут быть найдены в них путем анализа — они возникают лишь *вместе* с той или другой комбинацией элементов. Они не пребывают в сознании ни как нечто данное до опыта, ни как нечто выведенное из опыта, но функционируют в самом опыте, объединяя его разрозненные содержания в единые познавательные акты. Так как отдельно от таких чувствований элементы не могут быть содержанием сознания, то ничто не препятствует назвать формирующие чувствования «условиями» восприятия опытных данных: необходимо только оговориться, что с таким же правом «опытные данные» могут быть в свою очередь названы условиями формирующих их чувствований.

Наконец, в противовес чрезвычайно капризным, индивидуально изменчивым чувствованиям удовольствия, неудовольствия и т. п., чувствования, играющие познавательно-организующую

роль, очень постоянны. Данный комплекс элементов может при одном состоянии нашего организма казаться нам приятным, при другом — неприятным, не говоря уже о беспредельном разнообразии таких характеристик одного и того же комплекса со стороны различных индивидуумов. Напротив, два элемента, однажды различенные нами, будут казаться различными при каждом новом акте их сравнения; с другой стороны, в преобладающем большинстве случаев высказывания «гетероты» не порождают никаких недоразумений между различными людьми: если и бывает иногда, что один человек не в состоянии воспринять различие там, где воспринимает его другой, то, как мы видели выше, это, вообще говоря, не мешает первому призвать «объективный» характер за высказыванием второго.

Но, само собой разумеется, общезначимость организующих чувствований не имеет того абсолютного характера, какой традиционная гносеология приписывает общезначимости своих «формальных» категорий. Мы имеем перед собой не законченный факт, а лишь *тенденцию* социально развивающегося познания. Бесконечные споры о самом содержании таких категорий, как «сущность» или «причинность», наглядно доказывают, что процесс «обобществления» здесь далеко еще не закончен. Одни и те же слова «сущность», «причина» связаны у различных индивидуумов с очень различными комплексами чувствований. Но дело, конечно, не только в словах: несовпадение терминов скрывает за собой расхождение в самой конструкции познавательных актов. Один из области научного предвидения довольствуется чувствованием пассивного «привычного ожидания» (английские эмпирики). Другой осложняет этот комплекс активно экспериментальным моментом: «если будет создано столько-то А, то возникнет столько-то В» (*энергетическая причинность* современного естествознания = функциональная связь + экспериментально определенное, «независимое переменное», служащее непосредственным пунктом приложения активности экспериментатора + соизмеримость затрат и результатов). Третий чувствует себя познавателем удовлетворенным лишь в том случае, если ему удастся так скомбинировать представления, чтобы причина «понуждала» следствие; четвертый хочет, чтобы она «порождала» следствие; пятому причинная связь непонятна до тех пор, пока следствие не «вытекает» из причины аналитически (чувствование «тождества» как главное искомое) и т. д. и т. п.

Как видим, недоразумения с терминами возникают здесь только потому, что в аналогичных познавательных актах (т. е. в актах, имеющих одно и то же значение для жизненной борьбы человека, например, «предвидение») у различных людей функционируют далеко не одинаковые по составу организующие чувствования. И, само собой разумеется, функционируют не с одинаковым успехом. Практический успех здесь, как и везде, является последним критерием истины, основным моментом, определяющим эволюцию познавательных категорий, гибель неприспособленных, выживание, укрепление и обобществление приспособленных. Чем теснее и планомернее та связь сотрудничества, которая объединяет людей в одно социальное целое, тем легче совершается этот прогресс познавательных форм от случайной, индивидуальной значимости к систематической, объективной общезначимости.

XVI

Как бы то ни было, единство между отдельными элементами сознания всегда и везде устанавливается специфическими чувствованиями. Это одинаково справедливо и по отношению к совершенно индивидуальным, «субъективным» грезам, и по отношению к наиболее прочным, незбылемым продуктам социально организованного опыта. Но в этом единстве сознательного акта отнюдь не растворяются без остатка отдельные составные его части. Правда, нередко тот же самый элемент в различных комбинациях воспринимается не совсем одинаково. Так, например, несколько простых тонов, соединяясь вместе, дают в известных случаях *один* тон более богатого тембра, т. е. как бы утрачивают свое индивидуальное бытие, порождая совершенно новый факт опыта. И пока в звуке сложного тембра мы не различаем непосредственно никаких составных частей, до тех пор он вовсе не является для нас «сложным» образованием, до тех пор мы склонны видеть в тембре такую же элементарную характеристику звука, как в интенсивности или высоте, так сказать, «третье измерение» звукового многообразия. Но, как известно, на этой стадии восприятие тембров не останавливается. Пользуясь резонаторами Гельмгольца¹⁹ или же просто упражняясь в сравнении различных тембров, мы в конце концов научаемся выделять некоторые элементарные тоны, определяющие собой характер тембра. При этом в самом непосредственном восприятии тембр

перестает быть абсолютно простым «качеством» звука, он становится «комплексом», и в различных комплексах такого рода мы опознаем отдельные элементы как тождественные, как «одни и те же». Когда современный эмпирик говорит, что наши переживания суть различные комплексы элементов, он не имеет в виду ничего другого, кроме констатации этого неоспоримого факта.

Каждое переживание, несмотря на все свое единство, разлагается деятельностью дифференцирующего и абстрагирующего внимания на элементарные ощущения и чувствования; причем, само собой понятно, что «элементарности» психических атомов отнюдь нельзя приписывать абсолютного значения, это просто тот уровень, которого в данный момент достиг прогресс опознания.

Количество таких фактически обособившихся «элементов» человеческой психики чрезвычайно велико, но все же, конечно, и для данного уровня развития имеет вполне определенную величину. Таким образом, теоретически отнюдь не исключена возможность найти для психической жизни нечто в роде знаменитой универсальной формулы Лапласа²⁰. Зная все наличные элементы данной психики и все простые и сложные чувствования, могущие служить связующими звеньями, мы могли бы точно определить все переживания, возможные для человека, достигшего определенной степени развития. Зная законы смены переживаний, мы могли бы заранее вычислить наступление любого из них с такою же точностью, с какою астроном вычисляет момент солнечного затмения.

Бергсон, с целью *априори* устранить эту антипатичную для него перспективу, прибегает, как мы видели, к довольно героическому средству. Он вводит в единство индивидуального переживания не только то, что в нем фактически присутствует, но и все то, что *может* в него вступить как реальное, «снабженное датой» воспоминание. Выше уже было показано, что в основе этой конструкции лежит внутренне противоречивое, лишенное всякого смысла понятие «бессознательной психики», или, что то же, «бессознательного сознания», «*images non imaginées*», как выражается сам Бергсон. Поскольку же мы ограничимся фактическими, действительно переживаемыми содержаниями сознания, о таком вхождении всего прошлого человека в каждый реальный момент его жизни не может быть и речи. Несознаваемое прошлое оказывает влияние на настоящее лишь в том смысле, что оно определяет собой степень развития психики, степень ее

дифференцированности. И если мы сами обладаем той степенью дифференцированности, которая достигнута изучаемой нами психикой, то нет никакой логической несообразности в допущении, что известная математическая формула позволит нам *сразу*, т. е. без предварительного переживания всей истории данной психики, воссоздать ее состояние в интересующий нас грядущий момент.

Но само собой разумеется, наша претензия научно предвидеть психические процессы должна быть признана *априори* несостоятельной в том случае, если по уровню своего развития мы стоим *ниже* изучаемой психики, если для нас еще недоступны, еще не существуют те или другие содержания, уже обособившиеся в этой последней. Тогда данные, на основании которых должна быть построена универсальная формула предвидения, окажутся явно недостаточными, и какой бы гениальной математической фантазией ни обладал творец формулы, последняя не сможет охватить всего того эмпирического материал, для которого она предназначается.

Одним словом, между предвидением физических и психических явлений нет *принципиальной* разницы. И в том и в другом случае мы предвидим новые комбинации известных нам элементов, пользуясь теми уже установленными, «закономерностями», которые связывают эти элементы между собой. Мы вправе претендовать и в своих научных построениях действительно претендуем на вполне точное предвидение дальнейшей эволюции космоса — но при одном, всегда подразумеваемом условии: предполагается, что способы восприятия космических процессов остаются теми же самыми, какими мы располагаем в настоящее время. Ни в коем случае не можем мы предвидеть тех грядущих открытий, которые введут в мир человеческого опыта новые данные, потребуют новых обобщений, отменяющих или по крайней мере ограничивающих роль самых «всеобщих» из наших теперешних научных орудий.

О таком предвидении не мечтает, конечно, никто из эмпириков; никто из них не думает, что можно найти такую познавательную конструкцию, которая бы предопределяла собой весь ход дальнейшего развития человечества. Человеческий прогресс никогда не превратится в *аналитически* размеренное извлечение выводов из некоторой раз навсегда данной формулы, он навсегда сохранит свой *диалектический*, т. е. «разрушительно-творче-

ский» характер. Ни одно синтезирующее опыт построение, каким бы универсальным оно ни казалось, не может быть признано абсолютным. Эпохи синтеза всегда будут сменяться эпохами разрушения сложившихся познавательных форм, чтобы в свою очередь уступить место новым, более широким синтезам, включающим в себя организующие формы превзойденной ступени познания как частный и подчиненный момент. Коллективизм с его мощной системой планомерного, всечеловеческого сотрудничества устранил слепую власть социальных форм над людьми и неразрывно связанное с ней чувство «абсолютности», «неприкосновенности», «вечности», «святости» всяких вообще законов и категорий — тем самым будет уничтожена главная причина, обуславливающая в настоящее время *застывание* категорий, их упорное сопротивление натиску опыта даже в тех случаях, когда для всех ясно, что данная форма познания из орудия развития превратилась в его оковы. Этот переворот чрезвычайно ускорит темп прогресса, но отнюдь не отменит его диалектического характера.

Ошибка Бергсона заключается в том, что он придает этой непредвидимости развития абсолютный характер; для него возможность научного предвидения исключена в области всякого жизненного процесса, хотя бы последний проходил стадии, давно уже превзойденные исследователем. Жизнь «как таковая» по самому «существу своему» не может быть объектом научного познания — вот тот тезис, который продиктовало Бергсону его мистическое чувство и для защиты которого потребовалось конструировать такие псевдопонятия, как «*élan vital*», «*images non imaginées*» и т. п. разновидности «бессознательного сознания».

Едва ли нужно пояснять, что непредвидимость радикально преобразующих опыт открытий и изобретений, вообще *творческих* моментов грядущей истории, отнюдь не исключает возможности исторического предвидения вообще. Когда мы, например, «предвидим» наступление социализма, мы предвосхищаем не какие-либо абсолютно новые для нас содержания жизни, а известный социальный акт, потребность в котором уже сознана, технические условия которого уже даны, совершение которого задерживается известными нам сопротивлениями. Такое предвидение столь же законно, как и допускаемое самим Бергсоном предвидение «поступка» знакомого нам человека в точно определенных условиях.

XVII

Нам остается указать вкратце на ту роль, которая приписывается нашему «я» защитниками абсолютного единства сознания.

«Является ли моя личность в каждый данный момент единой или множественной?» — спрашивает себя Бергсон. «Если я скажу, что она едина, изнутри меня поднимаются протестующие голоса, голоса ощущений, чувствований, представлений, на которые распадается моя личность. Но если я объявляю ее совершенно множественной, то против этого с такою же силой протестует мое сознание; оно утверждает, что мои ощущения, мои чувствования, мои мысли суть только абстракции, которые я отвлекаю от себя самого, что каждое из моих состояний подразумевает (*implique*) все остальные»*.

Для Бергсона, как мы уже знаем, конкретное «я» в каждый данный момент своего существования включает в себя всю свою историю, всю совокупность когда-либо им пережитого. Традиционная гносеология ограничивается более скромным представлением о синтезирующей функции «я»; она допускает реальную смену состояний сознания — но сама эта смена осуществляется при посредстве неизменного познающего «я», которое, так сказать, процеживает поток явлений сквозь сито принадлежащих ему познавательных форм.

При этом гносеологи стараются строго различать «я», объединяющее сознание, как «трансцендентальное», или «формальное», от того «эмпирического» «я» обыденной жизни, которое имеется в виду в таких, например, высказываниях: «мне» больно, это вещь «моя» и т. п.

Но если мы спросим, чем же именно по самому своему содержанию гносеологическое «я» отличается от эмпирического, то нам ответят, что вопрос наш нелеп, что он свидетельствует лишь о нашей неспособности отрешиться от грубого «психологизма» и возвыситься до истинно гносеологической точки зрения; трансцендентальное «я» не имеет никакого содержания, это чистая форма, объединяющая всякое содержание, и как раз в этом его отличие от всего эмпирического. Бесспорная сила этого гносеологического отвода состоит в *квалификации* эмпиризма как чего-то «грубого», «примитивного» — такого рода

* <Bergson H.> L'évolution créatrice, стр. 28.

квалификации оказывают мощное, поистине гипнотизирующее воздействие на современную интеллигентную толпу с ее жаждой утонченности во всем и во что бы то ни стало. Что же касается *аргументации*, то она вызывает серьезные сомнения. В самом деле, раз мы говорим о гносеологическом субъекте, значит, мы что-нибудь о нем *знаем*: но знать мы можем только о том, что является содержанием нашего сознания — это простая тавтология. Если гносеологическое «я» действительно не имеет никакого содержания, то оно не может быть и содержанием нашего сознания, а следовательно, не может быть также содержанием разумного, имеющего какой-либо «смысл» высказывания; тогда слово «субъект» есть только комплекс букв. Поскольку же мы действительно сознаем наше «я» как форму психической жизни, оно подобно всем другим «формам» должно иметь вполне определенное, специфическое содержание, должно быть одним из организующих нашу психику *чувствований*.

Вопрос, следовательно, ставится таким образом: отлично ли гносеологическое чувство «субъективности» всех содержаний опыта («мой» опыт) от того чувства «собственности», «принадлежности мне», которое в эмпирической жизни разделяет мир на две неравные части: «мое» и «чужое»? И уже один тот факт, что, несмотря на более чем столетнюю разработку гносеологической проблемы, несмотря на усилия многих десятков мыслителей, до сих пор не выработаны различные термины для обозначения гносеологического и эмпирического «я», — уже один этот факт указывает, что в обоих случаях имеется нечто тождественное.

Эволюция слов неразрывно связана с эволюцией означаемого ими содержания, и если в данной области потребность в разграничении понятий, преследуемая упорно и методически, не привела к разграничению терминов, то это отнюдь не случайность, это значит, что была реальная потребность и притом столь же сильная в сохранении одного и того же слова. Такое на первый взгляд совершенно загадочное противоборство двух взаимно исключающих друг друга стремлений может быть объяснено только следующим образом: самое чувство «субъективности» в гносеологических и в эмпирических переживаниях одно и то же, но область его применения, его организующая функция в том и другом случае различна. В то время как эмпирически «мое» охватывает всегда лишь часть данного в опыте содержания, противопоставляя себя чему-либо «чужому», в гносеологии нет чужого, здесь это

чувствование «мое» становится универсальным: «весь мир есть *мое* представление».

Но тут мы наталкиваемся на новую трудность. Дело в том, что область, организуемая чувствованием принадлежности мне, не только фактически ограничивается всегда чем-либо мне не принадлежащим, но и по самой природе своей «мое» не может быть содержанием сознания, раз одновременно с ним не дано «чужого». Чувствование «мое — чужое», как и многие другие категории (если не все), представляют два противоположные полюса некоторой пары, функционирующей в сознании как одно нераздельное целое. Такие чувствования, как «мое», «существенное», «реальное», требуют, чтобы в том же акте сознания, где они возникли, присутствовало «чужое», «несущественное», «кажущееся». Вне этой антитезы «категории» субъективности, сущности, реальности и т. п. «не имеют смысла», т. е. соответственные чувствования фактически не могут иметь места.

Таким образом, на первый взгляд теоретико-познавательное «я» представляет некое психологическое чудо: парное чувствование, возникающее лишь на почве рассечения данных опыта на две противопоставленные друг другу области, здесь утрачивает свой противоположный полюс и обнимает всю вселенную.

Имеются, однако, серьезные основания думать, что и в психике гносеолога категория «я» функционирует лишь до тех пор, пока ей противопоставляется какая-нибудь «вещь в себе», как нечто «моему» опыту «чуждое», для меня «недоступное», «мнимое» и «фиктивное» и т. п. Такие характеристики, как «мнимое» и «фиктивное», не уничтожают реальности противопоставления, ибо в качестве психического факта, в качестве одного из представлений данного философа «мнимая вещь в себе» столь же реальна, как и любая вещь повседневного опыта. Но как только наш субъективист одерживает победу над всякими содержаниями, не входящими в сферу «его» опыта, как только он перестает интересоваться всеми этими «фикциями» и пытается замкнуться в рамках своего сознания, он с удивлением замечает, что все данные этого сознания нельзя характеризовать как «мои». Вселенское «солипсистское» чувство собственности умирает, едва достигнув вершины своего господства — и в пределах того, что казалось «моим», пока велась борьба за солипсизм, на почве заверченного солипсизма, немедленно возникает новое деление на «мое» и «чужое». Тогда говорят, что внутри «большого “я”»

находится еще «маленькое я», или «мое “я” в самом себе полагает различие на “я” и “не я”»... Эти и многие другие, еще более замысловатые философские фразы описывают очерченную нами выше психологическую диалектику солипсизма и в то же время наглядно иллюстрируют, каким образом одно и то же «я» расщепляется на формально-всеобъемлющее и эмпирически-ограниченное.

До сих пор мы называли «я» чувствованием. Однако в действительности это отнюдь не простое, элементарное чувствование, а очень сложный и притом исторически изменчивый комплекс. Характеристика *современного*, типично буржуазного «я», удачно сделана Джемсом в его известном учебнике по психологии. Я приведу здесь только два наиболее важные момента из всего того, что, по мнению Джемса, конституирует эмпирическое «я».

Во-первых, это чувствование своеобразной «интимности», ни с чем не сравнимой ценности, окрашивающее все ощущения, функционально связанные с моим телом, и в особенности те из них, которые локализируются в самом моем теле. Этому чувству противостоит полярно противоположный чувственный тон «холодности», «безразличности» переживаний другого человека. Джемс констатирует, однако, что такого рода интимность может и переступить пределы переживаний нашего собственного тела, может распространиться на психику наиболее близких нам людей и даже на вещи, особенно милые нашему сердцу. Такое расширение *физической* личности человека Джемс ограничивает его «домашними», его семьей и вообще живыми и мертвыми членами комплекса «home»* — и по отношению к буржуазному самосознанию это ограничение бесспорно правильно.

Другой выдающийся момент в самосознании современного «я» — чувство *собственности*, сознание своего исключительного права распоряжаться теми или другими содержаниями опытного мира, «*jus utendi et abutendi*» на них (право пользоваться и злоупотреблять); чувство это принимает особенно яркий характер, «я» испытывается особенно интенсивно, когда вещами, подлежащими «употреблению и злоупотреблению», оказываются другие люди. *Господство*, начиная от самых примитивных и грубых форм физического насилия и кончая самыми возвышенными его проявлениями в области «благородного» честолюбия и даже

* Домашний очаг (англ.).

зачастую в области «бескорыстной» любви — вот что по преимуществу расширяет и возвышает современное «я». Подчинение вещей человеку сознается последним как «собственность», усиливающая его личное самоощущение, лишь постольку, поскольку эта собственность ограничивает власть над вещами других людей и, следовательно, *возвышает* собственника над этими последними.

Современная индивидуалистическая психика переливает самыми разнообразными красками, на первый взгляд очень далекими от этих двух основных пар чувствований в комплексе буржуазного «я» (т. е. «интимность — безразличие» и «господство — подчиненность»). Так, например, зачастую человек уверяет себя и почтеннейшую публику, что он считает истинно своим лишь то, что в нем «оригинально», что возвышает его над обыденным средним уровнем, что дает ему возможность «творить». Но вы будете очень наивны, если умозаключите отсюда, что для нашего возвышенного индивидуалиста дорог и ценен только процент творчества как *таковой*. Ему, как оказывается, необходимо кроме того, чтобы его творческая оригинальность была признана особой заслугой, создала для него господствующее положение *аристократа* среди ординарной и пошлой толпы. О, конечно, речь идет только о «духовном» аристократизме, только об «идейном» господстве! Но и в такой смягченной, «облагороженной» форме индивидуалистическая жажда господства может только парализовать действительное, т. е. объективно-творческое вдохновение. В самом деле, представим себе на минуту, что та косность, застойность, которая мешает толпе ценить оригинальные продукты творчества, исчезла бесследно. Всякий новый шаг вперед, всякая действительно творческая мысль немедленно перехватывается, перерабатывается и усваивается общечеловеческим опытом, входит в систему общезначимых приобретений коллективного сознания. Творчество достигает здесь высшего расцвета, но продукты его так быстро принимают «объективный» характер, что совершенно нет почвы для того «пафоса расстояния», который мог бы вознести героев творчества как особую духовно-аристократическую касту над плебейской толпой. Для «духовного аристократа» без этого пафоса расстояния, без этого сладостного чувства возвышения над другими процесс творчества утрачивает значительную долю своей привлекательности. Духовный аристократ искренно жалуется на косность толпы, поскольку от признания толпы зависит

его личное возвышение, но он почувствовал бы себя в высшей степени несчастным, если бы толпа совершенно утратила свою косность. Его идеал — такое воспитание толпы, чтобы эта последняя, *несмотря* на всю свою пошлость, *несмотря* на всю свою неспособность оценить произведения нашего творца, «априори» преклонялась перед ним, добровольно служила пьедесталом для аристократа, не понимая и даже не смея помыслить о понимании его высоких духовных качеств.

В настоящее время идеал этот редко формулируется во всей своей чистоте и полноте. Современным аристократикам духа не хватает той внутренней цельности, той уверенности в себе, которая позволила их великому прообразу, Платону, создать конкретный, законченный образ идеального государства, управляемого философами. Но если современное духовно-аристократическое самочувствие значительно уступает классическим образцам по глубине, зато оно необычайно превосходит их по широте своего разлива; оно принимает порою поистине эпидемический характер, так что решительно каждый член «пошлой» буржуазной толпы начинает чувствовать себя аристократом — и чем он пошлее, тем аристократичнее.

Аристократизм духа интересен как ублюдочный продукт двух противоположных начал, точное разграничение которых чрезвычайно важно для понимания психологии как современного индивидуализма, так и его антипода — современного социализма.

Социалисты нередко указывают на сознание растущей «мощи», «силы» человека, его «власти» над природой как на основное чувство, одухотворяющее их деятельность. С первого взгляда можно подумать, что в составе этого чувства есть нечто общее с индивидуалистическим пафосом «собственности», расширяющей «власть» нашего «я». Но в действительности та «власть», к которой апеллируют социалисты, прямо противоположна «власти», согревающей индивидуалистическое сердце. Социалистическое чувство совершенно не носит на себе печати «я»; социалист воспринимает рост человеческой «мощи», когда перед его умственным взором возникают новые *объективные* возможности: возможность соединить элементы окружающего мира в новую, неведомую дотоле гармонию, возможность подчинить человеческим силам новые, не покоренные еще силы природы. Кто именно фактически использует эти возможности — *это в данной связи* не имеет значения, это не входит в состав данного переживания,

всецело поглощенного объективными, безлично человеческими ценностями как таковыми. С коллективистической точки зрения важно лишь одно: чтобы всякая уже осуществленная возможность была использована в максимальной степени и при условиях, обеспечивающих максимальную интенсивность дальнейшего общечеловеческого роста; эту цель и преследует *общественный* идеал социализма. В индивидуалистической психике чувство «мощи» вовсе не связано с ростом объективных возможностей, здесь требуется только, чтобы приобретения, уже завоеванные прогрессом человечества, стали орудием «моего» возвышения, а не чьего либо другого. В первом случае мы имеем пафос «творчества», во втором — пафос «присвоения», в их *чистом виде*. Современная психика всегда представляет из себя смесь этих взаимно парализующих друг друга стремлений — в буржуазной среде с громадным преобладанием «присвоительной» тенденции.

Этими общими указаниями на основные психологические моменты современного «самосознания» я здесь и ограничусь. Роль индивидуализма в самом процессе художественного и научного творчества обстоятельно разобрана в других статьях настоящего сборника²¹.





П. В. МОКИЕВСКИЙ

Философия Анри Бергсона

(<Рецензия на кн.: Творческая эволюция.>

Перев. с 3-го французск. издания М. Булгакова. М., 1909)

Философия Бергсона приобрела в последнее время известную популярность в России. Десятки лет уже философствует Бергсон, но до самого последнего времени его имя в России совершенно не было известно широкой публике. Во Франции же философия Бергсона давно уже пользуется почетом; значительную симпатию к ней обнаруживали, между прочим, католически настроенные умы, причем, однако, она пришлась по вкусу и людям совершенно иного склада мыслей, — ею увлеклись некоторые синдикалисты¹: Сорель², например, объявил в «Le Mouvement socialiste»³, что, по его мнению, философия Бергсона займет такое же место в истории философии, какое заняла «Критика чистого разума» Канта.

Эту философию, одинаково угодившую во Франции и католикам и синдикалистам, у нас в России особенно возлюбили «богоискатели»...⁴

Бергсон исходит из предположения, что во вселенной существуют два основные начала: материя и жизненный порыв (*élan vital*), духовное начало мира, фактор чисто психический, не имеющий ничего механического. Этот психический фактор породил жизненный поток, который наложил свою печать на материю, организуя ее в живые тела, передавая жизнь от поколения к поколению; в историческом ходе эволюции совершается постепенное приспособление обоих начал: начала материального и начала психического, что и выражается созданием все новых и новых форм жизни.

Но все-таки по существу оба начала резко противоположны друг другу. Материя подчинена лишь чисто механическим зако-

нам, причем «состояние неодушевленного тела в данный момент зависит исключительно от того, что происходило в предыдущий момент» (стр. 24) тогда как «настоящий момент живого существа не находит полного объяснения в непосредственно предшествующем моменте. <...> Сюда нужно присоединить все прошлое организма» (стр. 24). С этим связано то обстоятельство, что организованное длится, а неорганизованное не длится («l'organisé dure et <...> l'inorganisé ne dure pas», стр. 22). Сообразно с этим, все наши рассуждения о внешнем мире, все наши вычисления говорят «об остановившемся моменте, а не о текущем времени» (стр. 26). «Когда математик вычисляет будущее состояние системы в конце времени t , ничто не мешает ему предположить, что начиная с настоящего момента материальный мир исчезает, чтобы сразу появиться снова. Здесь вычисляется только момент t , нечто мгновенное» (стр. 26).

Если время есть нечто нереальное, то возможны полные повторения событий, возможны, следовательно, предсказания и вычисления; если же время есть нечто реальное, то полное повторение событий невозможно и каждое мгновение несет нам нечто непредвиденное и неожиданное. Поэтому при рассуждениях о неживом возможны предсказания и вычисления, а при рассуждении о живом ни предсказания, ни вычисления невозможны.

Вследствие всего этого интеллект и логика могут совершать свое победоносное шествие только при изучении мертвой материи, а при изучении жизни они бессильны: здесь можно орудовать только при содействии *инстинкта*. Инстинкт и интеллект суть явления сопряженные, оба — порождения одного и того же психического начала, но в то время, как интеллект связан с воздействием этого психического начала на материю, инстинкт, так сказать, остался внутри психического начала. В своем стремлении приспособить окружающую среду для собственных потребностей живые организмы могут орудовать как при содействии интеллекта, так и при содействии инстинкта. «*Инстинкт в законченной форме есть способность пользоваться и даже создавать орудия, принадлежащие организму; законченный же интеллект представляет способность изготавливать и употреблять неорганические орудия*» (стр. 120). «Если бы присущая жизни сила была безгранична, она, быть может, бесконечно развила бы инстинкт и ум (intelligence) в одних и тех же организмах. Но все указывает на *конечную* величину этой силы, на то, что она при своих про-

явлениях исчерпывается довольно скоро. Ей трудно идти разом в нескольких направлениях и ей приходится выбирать. Выбирать же ей нужно между двумя различными способами действия на неодушевленное вещество. Она может оказывать такое действие *непосредственно*, создавая себе для работы *органическое* орудие; или же она может оказать его *посредственно*, причем организм, вместо того, чтобы от природы обладать настоящим орудием, сам prepares его из неорганической материи. Отсюда — ум (*intelligence*) и инстинкт, все более расходящиеся при развитии, но никогда не отделяющиеся вполне один от другого» (стр. 121–122). «*Рассматривая познание, прирожденное инстинкту и уму, мы найдем, что познание, прирожденное инстинкту, относится к вещам, а прирожденное уму — к отношениям*» (стр. 127).

Инстинкт непосредственно, интуитивно, познает вещи, но он лишен той гибкости, какою обладает интеллект, который является способностью к чисто внешнему, бессодержательному (*vide*) знанию, но именно вследствие своей бессодержательности эта способность и «имеет то преимущество, что в ее рамках может по очереди поместиться бесконечное число объектов» (стр. 128). «*Интеллект характеризуется неограниченной способностью различать вещи по любому закону и соединять их в любые системы*» (стр. 135). Но, являясь фактором чисто внешнего познания, будучи лишенным сознания реального времени, «интеллект ясно представляет себе только отдельное» (стр. 132), а сверх того «интеллект ясно представляет себе только неподвижное» (стр. 133).

Таково соотношение свойств интеллекта и инстинкта, соотношение, имеющее значение для философии.

«Жизнь, т. е., сознание, прошедшее через материю, могла направить свое внимание или на свое собственное движение или на ту материю, через которую она проходила. Таким образом она могла направиться или к интуиции, или к интеллекту. На первый взгляд кажется, что интуиция обладает значительным преимуществом перед интеллектом, так как жизнь и сознание при интуиции имеют дело сами с собой. Но, рассмотрев эволюцию живых существ, мы найдем, что интуиция не могла идти далеко. Сознание при интуиции оказалось до такой степени сдавленным своей оболочкой, что ему пришлось свести интуицию к инстинкту, т. е. охватить только очень незначительную интересовавшую его долю жизни, — да и то инстинкт охватывает ее, так сказать,

во тьме, почти не видя и только осязая ее. С этой стороны горизонт сейчас же закрылся. Наоборот, сознание, определяясь как интеллект, т. е. сосредоточившись сначала на материи, тем самым становится, по-видимому, внешним по отношению к самому себе; но именно потому, что оно приспосабливается ко внешним предметам, оно начинает вращаться в их среде, преодолевать представляемые ими препятствия и бесконечно расширять свою область. Однажды освободившись, оно может затем уже обратиться вовнутрь и разбудить те возможности интуиции, которые еще в ней спят» (стр. 155–156).

Этимися словами начертана программа теории познания и всей философии. До сих пор философия доверяла только интеллекту потому, что, во-первых, интеллект сделал блестящие завоевания в области познания материи, во-вторых, потому, что великие «возможности интуиции» спали. Но интеллект, обладающий лишь *внешним* познанием, совершенно бессилён познать внутреннюю сущность жизни. Единственное, что он здесь может сделать, это — разбудить великие возможности интуиции. Своею философией Бергсон и пытается содействовать этому пробуждению интуиции.

Философия Бергсона есть явление слишком сложное и глубокое, чтобы пытаться дать ее оценку в простой заметке. Поэтому мы коснемся здесь лишь одного (правда, самого важного) из ее положений. Рассмотрим учение Бергсона об отношении между интеллектом и инстинктом. Инстинкт играет в философии Бергсона такую важную роль, что если бы мы не опасались быть неверно понятыми, то назвали бы его учение инстинктивной философией. Но ведь высоко ценя инстинкт, Бергсон, все-таки, оперирует лишь при помощи интеллекта... По заявлению Бергсона, «интеллект характеризуется природным непониманием жизни» (стр. 141). Но ведь книга, трактующая о жизни, написана Бергсоном при содействии интеллекта и *только интеллекта*... Но этого мало, пусть инстинкт способен дать нам великие откровения о сущности жизни. Но как перевести эти откровения инстинкта на язык интеллекта? Как установить взаимное понимание инстинкта и интеллекта, без чего обе эти познавательные силы создадут два отдельных мира, которые ни в одном пункте не будут соприкасаться? Человек лишен способности непосредственно воспринимать магнетизм. И, если бы все тела и все явления, которые человек способен прямо или косвенно

воспринимать, также не испытывали на себе никакого воздействия магнетизма, то вселенная могла бы быть переполненной великими магнитными событиями, о которых мы не имели бы ни малейшего представления. Но магнетизм влияет на железо, а железо вполне доступно восприятию человека. И вот на этой общей почве человеческое «познание» и магнитная «энергия» вступают во взаимодействие и человек изучает магнитные явления. Аналогичное рассуждение применимо и к данному случаю. Можно, конечно, предположить, что наш инстинкт интуитивно познает непосредственно все «тайны» жизни, что все эти «тайны» даны ему в созерцании так же наглядно, как, например, наглядно нашему зрению даны окружающие нас предметы. Но так как наш «ум» этим все-таки не упраздняется, так как вся наша сознательная деятельность попрежнему будет руководиться исключительно интеллектом, то до тех пор пока мы не установим пунктов соприкосновения инстинкта с интеллектом, не только все эти великие богатства инстинкта будут совершенно бесполезны для философии, но даже самое их существование останется совершенно недоказуемым.

Что же сделал Бергсон для доказательства теоретико-познавательного значения инстинкта? Ровно ничего. Он говорит: «Всякое рассуждение по самой сущности своей ограничивается областью данного. Но действие разбивает этот круг. Кто никогда не видел плавающих людей, тот, может быть, сказал бы, что плавать вообще невозможно, так как для того, чтобы научиться плавать, надо сперва удержаться на воде, т. е. уметь уже плавать. Вообще рассуждениями всегда можно приковать человека к твердой земле. Но если я прямо и смело брошусь в воду, я сперва как-нибудь продержусь, борясь с нею, а потом я сумею приспособиться к этой новой среде и научусь плавать. Точно так же теоретически нужно признать нелепым желание познавать иным способом, чем интеллектом; но, если попробовать рискнуть, может быть, удастся разрубить действием тот узел, который завязан рассуждениями» (стр. 164). Следовательно, «нужно смело бросаться вперед и актом воли вывести интеллект за его пределы» (стр. 165).

Не знаем, почему некоторых людей удовлетворяет подобный ответ; что касается нас, то мы считаем подобное решение вопроса чисто словесным. Метафора Бергсона о плавании неудачна, потому что ведь в философии дело идет не о том, чтобы (продолжаем метафору) научиться плавать одними рассуждениями, а о том,

чтобы сначала путем рассуждений выяснить, представляет ли вода такую среду, в которой вообще акт плавания возможен. Ведь возможен и такой случай. Человек стоит на краю кратера Везувия и, начитавшись Бергсона, решает броситься в этот кратер, рассуждая по Бергсону так: «сперва как-нибудь продержусь <...> а потом я сумею приспособиться к этой новой среде», ведь вся заслуга великого Канта и заключается в том, что он навсегда установил, что прежде, чем броситься «в эту новую среду», нужно сначала выяснить, возможно ли вообще «как-нибудь» «приспособиться» к ней...

Таков наш теоретический ответ Бергсону, ответ при содействии «интеллекта»; но так как теперь «логика» и «интеллект» у многих находятся в пренебрежении, то к чисто теоретическому возражению мы присоединим и «практическое» замечание. Мы скажем Бергсону и его поклонникам: если вы отказываетесь теоретически выяснить, каким образом инстинкт может оказать услуги философии, то покажите это на практике: добудьте при содействии инстинкта хотя бы малейшую крупицу философской истины. Ведь до сих пор мы видим одно, что вы *теоретически рассуждаете о том, что теоретически рассуждать не следует...*

Перевод «Творческой эволюции» следует считать совершенно неудовлетворительным и искажающим подлинник. Переводчик плохо разбирается в тонкостях философской терминологии, затем иногда обнаруживает непонимание текста, а иногда обращается с подлинником совершенно произвольно. Мы, конечно, не можем привести все замеченные нами погрешности, укажем лишь несколько примеров. Бергсон пишет: «*Les contours distincts que nous attribuons à un objet, et qui lui confèrent son individualité, ne sont que le dessin d'un certain genre d'influence que nous pourrions exercer en un certain point de l'espace: ce le plan de nos actions éventuelles qui est renvoyé à nos yeux, comme par un miroir, quand nous apercevons les surfaces et les arêtes des choses*» (р. 12). Переводчик передает это так: «...определенные контуры, приписываемые нами предмету, получающему таким образом индивидуальность, являются только *изображением* известного рода влияния, которое мы *оказываем* на некоторый пункт пространства: когда мы замечаем поверхности и грани вещей, *в наших глазах, как в зеркале, отражается* план наших предполагаемых действий» (стр. 17). Мы подчеркнули места, неверно переведенные, причем, если первое место является не столько

ошибкой, сколько неудачным выражением, то второе — есть уже настоящая ошибка, а третье — является полным извращением смысла: автор говорит, что то, что мы считаем внешним видом предметов, есть, в сущности, как бы отражение зеркалом наших собственных планов, переводчик же отождествляет наши глаза с отражающими зеркалами.

Но самое худшее в переводе — это терминология. Вся книга переполнена повторением одной и той же ошибки: автор тщательно различает *durée* (длительность) и *temps* (время), а переводчик оба эти термина передает словом «время». Выше мы уже цитировали заявление Бергсона, что «*l'organisé dure et <...> l'inorganisé ne dure pas*» («организованное длится, а <...> неорганизованное не длится»); мы принуждены были цитировать это место по подлиннику, ибо переводчик дает здесь следующий перевод: «органическая жизнь происходит во времени, а неорганическая не происходит во времени» (стр. 25). Здесь, не говоря уже о передаче термина «*dure*» термином «время», изобретена еще и «неорганическая» жизнь, что особенно удачно при переводе Бергсона, вся книга которого написана для доказательства того, что организация создается «жизнью». На стр. 9 читаем: «Возьмем самое устойчивое из внутренних состояний, *созерцание* внешнего неподвижного предмета». Автор говорит о «*perception visuelle*» т. е. о зрительном восприятии (известно, что слово «созерцание» имеет совсем другой смысл в философии). Когда мы встречаем в переводе слово «сознание» на стр. 11 (девятая строка сверху) и стр. 13 (одиннадцатая строка сверху), то нам не легко догадаться, что в первом случае у автора стоит слово: «*attention*», а во втором: «*intelligence*». Большое недоумение может вызвать у читателей следующее место в переводе: «...такая материя, поскольку она является умопостигаемой, создана нами самими; мы не знаем и никогда не будем знать о действительности “в себе”, так как постигаем только преломление ее в формах нашей способности восприятия» (стр. 174–175). Всякий, знакомый с философией, будет поражен этим «умопостигаемым», которое не дает действительности в себе, а является лишь преломлением в наших способностях восприятия. Но дело объясняется просто. В подлиннике стоит: «...*cette matière, dans ce qu'elle a d'intelligible, est notre oeuvre*», т. е. «материя, поскольку она *доступна* нашему пониманию, есть наше собственное создание». Подобное странное «умопостигаемое» встречается и в других местах, на-

пример, на стр. 47, 150, 163 и др. На стр. 36 читаем: «Химики указывают на то, что, ограничиваясь только органическим веществом и не касаясь организмов, наука до сих пор *могла бы пополнить только убытки жизненной деятельности*; настоящие же активные пластичные вещества не поддаются синтезу». Это странное место сделается понятным лишь тогда, когда мы сообщим, что подчеркнутое нами место, в подлиннике гласит следующее: «...la science n'a reconstitué jusqu'ici que les déchets de l'activité vitale», т. е. автор напоминает, что органическому синтезу удалось восстановить только, так называемые, отработанные вещества: химики, например, не могут еще синтетически создать живую протоплазму, а возрождают лишь продукты обмена веществ.

Повторяем, мы могли бы привести очень и очень много примеров подобных искажений переводчика. В заключение же должны сообщить, что, цитируя Бергсона, мы в некоторых местах исправляли ошибки переводчика, т. е., давали свой перевод подлинника.





Г. В. ПЛЕХАНОВ

Анри Бергсон

<Рецензия на кн.:> Творческая эволюция. —

Перевод с 3-го французского издания М. Булгакова. Москва.

1909. — Товарищество типографии А. И. Мамонтова

Гегель, в своих *«Чтениях по истории философии»*, назвал греческих софистов *мастерами в обращении с мыслями*. Это название можно по всей справедливости применить к Анри Бергсону. В обращении с мыслями он является настоящим мастером. В этом столетии он бесконечно далеко оставляет за собою модного теперь у нас Э. Маха. Э. Мах почти всегда неловок даже там, где он прав. А. Бергсон почти всегда поражает своею ловкостью даже там, где он ошибается. Его нельзя читать без удовольствия, как нельзя без удовольствия смотреть на упражнения выдающегося по своему искусству гимнаста.

А. Бергсон похож на софистов и в том отношении, что *положительный* результат его чрезвычайно искусных логических упражнений весьма невелик. Скажем больше: этот результат *равен нулю* там, где Бергсон пытается взглянуть с новой точки зрения на коренные вопросы метафизики и гносеологии. И на первый взгляд это может показаться странным. Весьма естественно удивиться умственному бесплодию человека, одаренного огромной гибкостью мысли и к тому же обладающего обширными и разносторонними знаниями. Но при ближайшем рассмотрении дело становится совершенно понятным.

Бергсон не любит ходить по избитым тропинкам: он стремится проложить свою собственную. И он, несомненно, обнаруживает немало оригинальности. Но его оригинальности все-таки хватает лишь на *частности*, которые у него иногда поистине замечательны. А в *общем* он не умеет освободиться от влияния господствующей теперь между философами *склонности к идеализму*. И эта

склонность к идеализму, от влияния которой не умеет избавиться Бергсон, несмотря на немалую свою оригинальность, сводит в конце концов на нет итог его по своему очень замечательных исследований. Бергсон поистине является жертвой своего неумения разделиться с идеализмом. И в этом смысле его пример глубоко поучителен.

Чтобы лучше выяснить значение этого примера, мы обратим внимание читателя на то, что можно назвать *материалистическим* элементом во взглядах Бергсона.

Вот, например, на стр. 99 его книги «Творческая эволюция» мы читаем: «Растение prepares органические вещества непосредственно из веществ минеральных; эта способность извбавляет его в общем от необходимости двигаться и вследствие этого от необходимости чувствовать. Животное, принужденное отыскивать себе пищу, развивало в себе активность и вследствие этого все более широкое и точное сознание» (стр. 99). Другими словами, развитие *сознания* обуславливается нуждами *бытия*. Приложите это замечание — представляющее собою, впрочем, лишь перевод на язык современной биологии одной из глубочайших мыслей Аристотеля — приложите это замечание к объяснению развития *общественной* мысли, и у вас получится *теория исторического материализма*. Бергсон и в самом деле близко подходит к этой теории. Пожалуй, можно даже сказать, что он является ее последователем. Он пишет: «Что же касается человеческого сознания, то до сих пор недостаточно подчеркнуто, что механическое изобретение было вначале его существенным шагом и что еще и теперь наша общественная жизнь имеет своим центром тяжести приготовление и пользование искусственными инструментами, что изобретения, как вехи, стоящие по пути прогресса, в то же время наметили и направление его» (стр. 118–119). Это одно из основных положений исторического материализма. Но — как это показывает ссылка в примечании на стр. 119 — Бергсону знакома лишь та очень вульгарная разновидность исторического материализма, представителем которой явился П. Лакомб¹ в своем сочинении «Социологические основы истории»*. Исторический материализм Маркса остался Бергсону совершенно неизвестным — иначе он не приписал бы

* Об этом сочинении см. в третьем приложении к последнему изданию нашей книги: «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю»².

П. Лакомбу того, что гораздо раньше и лучше его сделано было Марксом. И это незнакомство с историческим материализмом в его классической формулировке привело Бергсона к тому, что он не придает надлежащего значения *смене производственных отношений в процессе развития человеческого общества*. Он думает, что «когда пройдут тысячелетия и от прошлого останутся только крупные черты, наши войны и революции покажутся очень маловажными, если вообще будут вспоминать о них; о паровой же машине и всевозможных изобретениях, составляющих ее спутников, будут говорить, быть может, так, как мы говорим о бронзе и о тесаных камнях; она будет определять целую эру» (стр. 119). Это слишком узко. Революции революциям — рознь. Но что касается революций в производственных отношениях, *совокупностью своей характеризующих различные способы производства*, то они представляют собою настолько «крупные черты» в истории общественного развития, что, конечно, не покажутся «маловажными» ни одному серьезному историку. Однако это — мимоходом. Главное же здесь то, что Бергсон определяет «законченный интеллект», как «*способность изготавливать и употреблять неорганические орудия*» (стр. 120; подчеркнуто самим Бергсоном). Это значит, что мысль о решающей роли орудий труда в развитии человечества приобретает у него *гносеологическое* — а не только *социологическое* — значение. Да оно и неудивительно. Если у всех животных вообще *сознание есть*, как мы видим выше, продукт *активности*, то естественно, что в частности у человека «способность понимать есть, как выражается Бергсон, — *просто прибавление к нашей способности действовать*» (стр. 3; курсив наш. <— Г. П.>). Иначе и быть не может: вторая мысль есть не более, как частный случай первой. Однако весьма естественно и то, что теория познания получает новый вид с этой новой точки зрения. «Действие не может происходить в нереальности», — справедливо говорит Бергсон (стр. 5). Поэтому ходячие рассуждения о том, что мы не знаем и не можем познать сущности вещей, что мы должны остановиться перед непознаваемым и т. п., оказываются неосновательными. «Можно допустить, — говорит Бергсон, — что ум, созданный для умозрений или мечтаний, остается чуждым действительности, что он переделывает и преобразует ее, что, может быть, он даже творит ее, как мы своим воображением создаем фигуры людей и животных из обрывков проносящихся облаков. Но ум, направ-

ленный на реальные действия и на неизбежную реакцию их, ум, прикасающийся к предметам, чтобы в каждый момент получать от них меняющиеся впечатления, такой ум кое в чем соприкасается с абсолютом» (стр. 5). Выражение «абсолют» может подать повод к недоразумениям. Мы считаем его здесь неуместным. Но, не вступая в терминологический спор с Бергсоном, мы охотно признаем, что он прав: мы не могли бы действовать на внешнюю природу, если бы она оставалась недоступной для нашего познания. Это давно и хорошо выяснено в материалистической философии Маркса в Энгельса. Пойдем дальше. Бергсон утверждает, что «там, где активность направлена на производство (как у человека. — Г. П.), познание необходимо касается отношений» (там же). Это тоже как нельзя более верно. И отсюда опять вытекают совершенно материалистические выводы. Если бы Бергсон захотел их сделать и проследить их до логического конца, то он при своей сильной склонности и выдающейся способности к диалектическому мышлению осветил бы ярким светом важнейшие вопросы теории познания. Но он ни за что не хочет делать их. Он — убежденный идеалист, для которого физика есть лишь «отраженная психика». Поэтому его так много обещающие гносеологические рассуждения приводят к нулю, и вместо новых результатов мы видим у него лишь старое, так хорошо знакомое нам, идеалистическое *petitio principii*³.

Непреодолимое предубеждение в пользу идеализма Бергсона опрокидывает те самые положения, которые ему удастся сделать, опираясь на свои материалистические послышки. Так, объявив нашу способность *понимать* простым добавлением в нашей способности *действовать*, он под предлогом дальнейшего анализа спешит прибавить, что в «*действительности не существует ни вещей, ни действий*» (стр. 211; курсив наш. <— Г. П.>). Но если это так, то само собою ясно, что мыслителю не остается ничего другого, как апеллировать к *сознанию*. Бергсон так и поступает. Сознание является у него «*основным началом*» (стр. 202). Правда, он оговаривается при этом, что выражение: «сознание» употреблено им лишь за неимением лучшего слова и что речь идет у него отнюдь «не о том сокращенном сознании, которое функционирует в каждом из нас» (там же). Но подобная оговорка — не заключающая в себе ровно ничего нового — не только не поправляет дела, а более запутывает его: сверхиндивидуальное сознание есть миф, ссылка на который может удовлетворить *религиозное чувство*

верующего человека, но решительно не в состоянии обосновать философию, в самом деле *чуждающуюся догматизма*.

Вернувшись в идеалистическую гавань из своих материалистических экскурсий, Бергсон решает, что *интеллект* способен позвать действительность только с ее *внешней* стороны и что это не есть настоящее познание (см., например, стр. 167). Настоящее познание, познание действительности с ее *внутренней* стороны, может дать только такая философия, которая выходит за пределы интеллекта и апеллирует к *интуиции*. Нечего и говорить, что этим самым наш мыслитель широко открывает дверь для *фантазии*. Под тем предлогом, что «философ должен идти дальше ученого» (стр. 317), он сочиняет философскую сказку, о характере и содержании которой может дать некоторое представление следующий отрывок.

«Вообразим себе приемник с паром высокого давления, где сквозь щели сосуда пар струйками проходит наружу. Этот вышедший на воздух пар почти целиком конденсируется в капельки, капельки падают на землю; очевидно, что эта конденсация и падение представляют некоторую потерю чего-то, представляют некоторый перерыв и дефицит. — Однако незначительная доля пара остается не конденсированной в течение нескольких мгновений; эта доля стремится поднять падающие капли, но самое большее, что ей удастся, это задержать их падение. Точно так же из необъятного запаса жизни непрерывно текут отдельные струйки, которые при падении образуют миры. Внутри этих миров развитие живых существ представляет остаток первоначальной струи, тот импульс, который продолжается в направлении, прямо противоположном материальности» (стр. 211).

Если вы заметите, что это *comparaison n'est pas raison*⁴, то Бергсон немедленно согласится с вами. «Мы не должны, — скажет он, — особенно упирать на это сравнение. Оно дает только слабый и не совсем верный образ действительности, так как отверстия, струя пара и образование капель — все это необходимо обусловлено, тогда как сотворение какого-нибудь мира представляет свободный акт, и жизнь, находящаяся внутри материального мира, также включает в себе эту свободу. Скорей можно сравнить это творение с каким-нибудь жестом, например с поднятием руки; когда, например, рука предоставляется самой себе, она падает, но все же в ней сохраняется часть одушевлявшей ее воли, стремящейся поднять ее. Этот образ *творческого жеста, который*

затем прекращается, дает нам более точное представление того, о чем мы говорили» (там же).

Жизнь есть творческий жест, «порыв»; материя, это — прекращение порыва, остановка творческого жеста. Мы уверены, что теперь многие у нас найдут это и понятным, и глубокомысленным. Мы от души поздравляем этих многих и желаем им дальнейшего проникновения под руководством Бергсона в сущность жизни, рассматриваемой с ее внутренней стороны. Для тех же, которые не увлекаются философской модой на идеализм, мы, заканчивая эту длинную рецензию, заметим, что в своей интуитивной философии Бергсон делает две огромных ошибки.

Во-первых, его попытка взглянуть на процесс возникновения действительности с его внутренней стороны осуждена на жестокую неудачу, и ничего, кроме густого тумана, из нее никогда не выходило и выйти не может. Почему? На это ответил еще Спиноза 28-й теоремой второй книги своей «Этики»⁵.

Во-вторых, *процесс становления*, о котором так много говорит Бергсон, понимается им крайне односторонне: в нем *совершенно отсутствует элемент убытия*. Этим, конечно, облегчается «разложение материального мира в простой поток», на котором настаивает Бергсон в интересах своего идеализма, но этим самым *диалектика превращается в простую софистику*, как это ясно видно уже из истории греческой философии.

Бергсон симпатизирует *Плотину*. Иначе и быть не может. Это естественно. Но что Бергсоном увлекаются некоторые *теоретики французского синдикализма* — это одно из самых забавных недоразумений, какие только знает богатая недоразумениями история философской мысли.





П. П. СОКОЛОВ

<Рецензия на кн.:>

Анри Бергсон. Творческая эволюция.

Пер. с 8-го франц. изд. М. Булгакова. Книгоизд.
«Сотрудничество». М., 1909. Стр. 320. Ц. 1 р. 75 к.

Анри Бергсон — один из наиболее выдающихся современных мыслителей. Оригинальный, глубокий и тонкий, он соединяет качества истинного философа с знаниями ученого и талантом блестящего писателя. Между тем это имя едва ли что-нибудь говорит русскому читателю. Бергсона у нас почти не знают, да и вообще он еще не нашел себе надлежащего признания и оценки за пределами Франции. Причина этого заключается в своеобразности занятой им философской позиции. Бергсон идет в разрез со всеми идеями, насыщающими или по крайней мере еще вчера насыщавшими нашу умственную атмосферу. Мыслитель, прошедший серьезную научную школу, он отрицает верховные права разума и становится в решительную оппозицию к тому научному мировоззрению, механические принципы которого наложили такой глубокий отпечаток на современную философскую мысль. Замечательный психолог, он отвергает всю современную экспериментальную психологию, признавая ложными и ее проблемы, и ее методы, и ее теории. Если мы возьмем те положительные тезисы, которые стремится обосновать Бергсон, то без сомнения нет ничего менее оригинального и более старомодного, чем его философия. Реальность времени, коренное различие между низшими психическими процессами и высшею жизнью духа, дуализм души и тела, вечная борьба духовного начала с материей, психическая активность, свобода воли, идея творчества, превосходство интуитивного познания над дискурсивным, исключительное положение человека во вселенной — вот бледные, полузабытые тени старого спиритуализма, которые хочет воскресить пред нами этот мыслитель.

Но нет ничего более оригинального и менее шаблонного, чем те пути, которыми он подходит к этим старым проблемам. С неистощимым остроумием углубляется он в анализ понятий и фактов, открывая перед нами иногда совершенно неожиданные ситуации и перспективы; если же его мысль не находит себе выражены в точных понятиях и фактах, он с удивительным искусством умеет сделать ее ясной и убедительной при помощи аналогии и конкретного образа. И под властью этого волшебника былые тени на самом деле оживают: истрепанное и полинявшее рубище старого спиритуализма превращается в одежды редкой своеобразности и красоты. Но Бергсон совершает это чудо только для того, чтобы мы в конце концов все-таки убедились, что никаких чудес на свете уже не бывает. Воскрешая спиритуалистические идеи, он вкладывает в них такой глубокий смысл, который иногда делает их совсем неузнаваемыми. За обветшавшим маленьким фасадом старого спиритуализма, который он стремится подновить, у него скрывается здание, также не новое и хорошо знакомое, но несравненно более обширное и никогда не ветшающее, — вечное здание идеализма.

Бергсон писал сравнительно мало, и «Творческая эволюция», русский перевод которой лежит теперь перед нами, является последним и во всех отношениях наиболее значительным из его немногочисленных сочинений. Заглавие этой книги вполне точно определяет ее основную тему, но не вполне выражает ее содержание. Кроме своеобразной теории эволюции, она включает в себе также не менее своеобразную теорию познания и общие, еще недостаточно определившиеся, очертания метафизики. Даже более того: самую разработку теории эволюции Бергсон, очевидно, предпринял в этой книге только для того, чтобы создать основу для своей метафизики и теории познания. В пределах рецензии нет никакой возможности изложить с надлежащею полнотой эту богатую идеями, фактами и образами книгу; тем более невозможно было бы подвергнуть ее надлежащей критической оценке. Все, что я могу сделать, — это передать в общих, схематических чертах ее главные мысли. Но, делая это, приходится оговориться, что такая схематическая передача не в состоянии дать о ней истинного понятия. Ценность и интерес этой книги заключается не только в ее мыслях, но и в том необычайно остроумном и художественном способе, каким они развиваются. Это одна из тех книг, с которыми читатель должен знакомиться не по изложению, а по подлиннику.

Коренное заблуждение существующих в настоящее время эволюционных теорий, как механических, так и телеологических состоит, по мнению Бергсона, в том, что все они одинаково ищут ключа к проблеме жизни там, где его не может быть, — в процессах и явлениях безжизненной материи. Жизнь можно понять только на основании проявлений жизни, а самое известное нам проявление жизни есть жизнь нашего сознания. Отсюда в основу эволюции жизни Бергсон полагает принцип психического порядка, который он называет «*первоначальным жизненным порывом*» (*élan vital*). «Жизненный порыв» — это движение духа и свободы, вторгшееся в инертную материю, поток сознания, организующий ее элемент, непрерывно «длящийся» процесс созидания и творчества, результаты которого бывает возможно до известной степени подсчитать впоследствии, но никогда нельзя с точностью рассчитать наперед. Словом, это принцип, в котором мы можем без труда узнать хорошо знакомую философам фигуру «мировой воли к жизни»¹ (глава I).

Единый в начале, жизненный порыв рассыпается в процессе эволюции, как непрерывно разрывающийся снаряд, на бесконечное множество видовых индивидуальных форм; но эти формы располагаются не по прямой восходящей линии, как принято думать в биологии, начиная еще с Аристотеля, а по нескольким расходящимся в стороны направлениям. В мире растений жизнь сосредоточилась на накоплении необходимых ей запасов материальной энергии, и эта исключительно аккумуляторная функция обрекла ее здесь на состояние неподвижного и бессознательного оцепенения. Напротив, в царстве *животных* она направилась в сторону движения и деятельности, а вместе с движением в ней загорелся и тот светоч, который должен был освещать движению путь, — сознание. Таким образом, сознание явилось в мире лишь как необходимый придаток к деятельности. У низших животных сознание преимущественно стремилось к возможно более совершенному применению естественных сил и средств живого организма и вылилось в форму *инстинкта*; у высших оно поставило себе задачей приготовление искусственных орудий из неорганической материи и получило характер *разумности*. По первому пути эволюция пошла главным образом в классе суставчатоногих² и достигла кульминационного пункта в некоторых *перепончатокрылых*; второй путь она избрала в царстве позвоночных, но вполне достигла здесь своих целей только в че-

ловеке. Таким образом, *растительная оцепенелость, инстинкт и разум* — вот три основные тенденции жизни, нераздельно слитые в ее первоначальном творческом порыве и постепенно дифференцировавшиеся, хотя и нигде окончательно не обособившиеся в истории ее творческой эволюции.

Эта теория развития жизни уже сама собою открывает Бергсону путь к решению проблемы познания. Так как разум первоначально возник в процессе эволюции, как способность фабрикации материальных орудий, то он от природы приспособлен иметь дело только с материей. Ему понятно и ясно все протяженное, неподвижное и раздельное, и нигде он не чувствует себя так легко, как в геометрии; но он абсолютно неспособен понять ничего длящегося, движущегося, непрерывного. Вот почему разум никогда не в состоянии уяснить нам тайну жизни, духа и свободы: всякий раз, как он пытается мыслить творческие процессы жизни, он неизбежно превращает их в механические скрепления мертвых элементов и неподвижных состояний. Напротив, инстинкт, непосредственно сливающийся с функциями живого организма, поступает так же, как сама жизнь. Он не размышляет над вещами, а переживает их, он постигает явления не механически, а органически, в чувстве таинственной симпатии. И без сомнения, если бы эта вещая симпатия могла обратиться к себе самой и познать свою природу, она дала бы нам ключ ко всем загадкам жизни. Такую именно форму сознательной рефлексии инстинкт принимает в *интуиции*. Прозорливая, как симпатия, непосредственная, как эстетическое чувство, интуиция открывает нам единственную возможность проникнуть в таинственный мир наших внутренних переживаний и понять в связи с ними смысл общей жизни вселенной (глава II).

Хотя наша геометрически-логическая форма разума выкроена по образу материи, но между нею и материей существует, по-видимому, все-таки непреходимая пропасть. Как же разрешить дуализм этих двух начал? Этот вопрос побуждает Бергсона перейти от теории биологической эволюции к попытке высшего, метафизического синтеза, который во многом напоминает нам философию Платона. Разум и материя, по воззрению Бергсона, возникли в конце концов из недр одной и той же жизни, как результат остановки ее творческого движения. Подобно тому как наше индивидуальное сознание в момент свободной деятельности находится в состоянии интенсивного, непрерывно «длящегося»

напряжения (tension), а в минуты пассивного покоя *расторгается* (se stetend) на отдельные, расположенные вне друг друга элементы и переходит в экстенсивное состояние *протяжения* (extension), так точно универсальное сознание, или «сверхсознание» (supraconscience), превращается при остановке его творческого акта в пространственную материю. Геометрический строй разума и математический порядок материальной природы — это лишь две закоченевших, неподвижных, «привычных» формы бесконечной Свободы, на минуту прервавшей свое творчество и заковавшей себя в цепи автоматической необходимости. Вот почему закон разума так совпадает с законами природы. Но если в материи творчество мирового сознания окончательно исчезает, оставляя после себя лишь мертвые обломки, то в человеческом разуме оно в конце концов выбивается из связывающих его путь автоматизма и продолжается в наших свободных действиях и интуитивном познании. И цель мировой эволюции состоит именно в развитии этих способностей, в созидании типа истинно свободного и интуитивно разумного человечества (глава III).

Таким образом, абсолютное находится близко от нас и, до известной степени, в нас самих. Оно имеет не математическую или логическую, а психологическую природу. Оно живет с нами и непрерывно длится; оно есть процесс непрерывного *становления*. И если наш познающий ум разбивает этот живой процесс становления на мертвые и неподвижные формы, за которыми ему лишь смутно грезится какая-то соединяющая их абстрактная и однообразная нить, то это происходит потому, что он помещает себя вне действительности и мыслит ее при помощи чисто искусственных приемов. В наших восприятиях, представлениях, понятиях и языке мы как бы снимаем с действительности отдельные моментальные фотографии и затем, быстро чередуя эти снимки, воспроизводим из них, как в кинематографе, искусственное подобие непрерывного движения. Этот кинематографический механизм составляет сущность нашего обычного чувственного и рассудочного познания, и на нем же основываются все методы науки (глава IV).

В книге Бергсона можно найти неясности и противоречия, обилие повторений и недостаток систематизации. Против его теории эволюции и учения о познании можно выдвинуть и научные, и философские возражения. Наконец, его метафизические концепции сталкиваются со всеми теми затруднениями,

с какими приходится бороться вообще идеализму. Но все это как-то невольно забывается и отступает на задний план перед силой таланта этого философа, перед глубиной и своеобразностью его мысли, перед внутреннею правдой его идей. С вами говорит не спекулирующий немец наших дней, пытающийся превратить бездну банальности в бездны глубокомыслия: с вами беседует истинный мудрец, и, читая эту замечательную книгу, вы не раз испытываете тот священный трепет, который охватывает нас, когда нам кажется, что мы стоим перед разгадкой тайн мироздания.

Книга Бергсона представляет собою такое выдающееся явление, что, по-видимому, следовало бы поблагодарить г. Булгакова за его намерение сделать ее доступной русской публике. К сожалению, ближайшее знакомство с переводом заставляет скорее пожалеть, что г. Булгаков взял на себя эту задачу. Не говоря уже о том, что перевод не дает надлежащего понятия о блестящем стиле оригинала, в нем заключается масса грубых ошибок, происшедших частью от недостаточной вдумчивости переводчика, частью от его незнания с теми вопросами, которые рассматриваются в книге, частью, наконец, просто от недостаточного знания французского языка. Ошибки, основанные на непонимании мысли подлинника и более или менее искажающие текст, встречаются настолько часто, что их решительно невозможно было бы перечислить *in extenso*³. Укажу только, что наиболее значительные из них находятся на страницах: 4, 5, 16, 17, 20, 44, 59, 61, 66, 95, 96, 124, 126, 138, 158, 184, 213, 223, 227, 235, 236, 247, 283, 290, 313. Книга Бергсона требовала от переводчика как научных, так и философских знаний; между тем г. Булгаков не обладает ни теми, ни другими. Как передает он научные термины, могут показать следующие примеры: *la sclérotique* (склера) он переводит «твердая оболочка» (стр. 58) или совсем не переводит (80); *des milieux convergents* (светопреломляющие тела глаза) — «чечевицы с одним и тем же фокусом» (58), *cônes* (колбочки сетчатки) — «конусы» (58), *la moelle* (спинной мозг) — «мозг» (97), «мозговая клеточка» (215) и «нервы» (315), *le bulbe* (продолговатый мозг) — «нервные узлы» (97, 215), *le jeu de nos articulations* (движение суставов) — «движение крови» (163). Не менее слабо его знакомство с философскими вопросами и философскою терминологией. Аристотелевская энтелехия превращается у него в «энтелексий» (42, примеч.) и «ентелексию» (301), платонова аллегория о пещере — в «пещерную» аллегория

(163). Логические термины *extension* — объем, и *compréhension* — содержание г. Булгаков совсем не понимает и передает словами «широта» и «захват» (128) или даже фразой «при пространительном толковании» (194)! *Conscience* (сознание) переводчик передает «познание» (123, 125, 238), а *connaissance* (познание) — «сознание» (124, 168, 311), и вследствие этого у него иногда получается такая путаница, в которой он видимо сам затрудняется разобраться. Наконец, встречаются места, показывающие, что переводчик не только плохо справляется со смыслом специальных терминов, но и вообще не совсем тверд во французском языке. Например, глагол *procéder* (поступать, действовать) он постоянно переводит: «происходить» (50, 66, 106 и др.), *élimination* (устранение) — «отбор» или «выбор» (53, 54, 55, 62), *le devenir* (становление) смешивается с *avenir* и переводится «будущее» (140, 203, 211), вообще значение этого слова стало понятно г. Булгакову только начиная с IV главы; *sympathie divinatrice* (вещая симпатия) превращается в «божественную симпатию» (150). Всех ошибок не перечесать. Наконец, к этому нужно прибавить множество опечаток или описок, иногда совершенно искажающих смысл. Вообще, перевод г. Булгакова совершенно недостоин книги Бергсона. Если этот перевод разойдется и потребует второго издания, то было бы желательно, чтобы он был тщательно проредактирован и исправлен компетентными людьми.





В. М. ХВОСТОВ

Философия жизни и философия интеллекта

Ах, две души живут в больной груди моей,
Друг другу чуждые — и жаждут разделения.
Из них одной мила земля —
И здесь ей любо, в этом мире,
Другой — небесные поля,
Где духи носятся в эфире.

Так жалуется Фауст Вагнеру. Эта жалоба передает всю историю философской мысли. Каждый мыслящий человек ощущает в себе именно эти две души. С одной стороны, мы прикованы к окружающему нас земному миру и вооружены мощным оружием интеллекта, при помощи которого постепенно овладеваем этим миром, заставляем его силы служить нашим целям. С другой же стороны, при всей гордости успехами точного знания и силой создающего его интеллекта, мы не можем не сознавать ничтожества человека, вооруженного только этим земным знанием. Знание это не дает нам представления даже о том, какую оно само в конце концов имеет ценность. Если оно и служит довольно успешно нашим частным целям, то оно не может рассказать нам ни слова о том, какой высшей цели служим мы сами со всеми этими частными целями, куда ведет нас то овладение земным миром, которое, по-видимому, мы успешно совершаем при помощи науки. Так, человек, с некоторым основанием усматривающий в себе царя видимого земного мира, оказывается в то же время беспомощным путником, не знающим настоящего направления избранного им для себя пути. Отсюда тот разлад, на почве которого возникает безысходный пессимизм, *taedium vitae*¹, проявляется то раздвоение души, которое составляет мучение человечества, изображенного в лице Фауста.

Уничтожить это мучительное раздвоение, дать нам полное и цельное мировоззрение, при помощи которого мы могли бы бодро жить и действовать, всегда составляло основную задачу философии. Несомненно, главная цель философии состоит

в том, чтобы дать нам целостное миропонимание, которое могло бы служить основой не только для научного познания, но для нашей жизни, взятой во всей полноте и разносторонности ее проявлений. Каждая философская система ставила себе такую задачу и ни одна до сих пор не разрешила ее в достаточной степени удовлетворительно. И притом именно самых основных вопросов мировоззрения философия никогда не могла разрешить сколько-нибудь доказательно. Есть ли в жизни положительный смысл или нет, что такое добро и зло и каково их соотношение в мироздании — все это проблемы, перед которыми философская мысль оказывалась бессильной; разум человеческий постоянно запутывался в безнадежных антиномиях при их разрешении. Строились разнообразные оптимистические, пессимистические, нейористические и мелиористические² картины мира, и все оказывались в одинаковой степени бездоказательными с точки зрения строго логического знания, основанного на опыте.

И, несмотря на все это, человечество живет. Взятое в целом, оно не приходит в отчаяние при этом бессилии интеллекта и никто еще не пытался серьезно последовать совету философов-пессимистов и заняться уничтожением человечества, а если возможно, то и всей вселенной, ввиду отсутствия в ней определенного положительного смысла. Есть, очевидно, такие силы в душе человека, которые поддерживают нас в нашем стремлении жить и действовать, несмотря на отсутствие прочной опоры в выводах абстрактного разума и точной науки. Ясно, что философия должна взять на себя задачу обнаружения этих сил и выяснения их значения. Если абстрактный разум не может <помочь> нам разрешить своими силами загадку жизни, то он должен, по крайней мере, озаботиться изучением тех других сил, которые вместо него выполняют своими средствами эту задачу.

Было бы несправедливо по отношению к философии, если бы мы стали утверждать, что она никогда не брала на себя этой задачи. Философы занимались не только исследованием законов логического познания и пределов точного знания, не только построением рационалистических систем метафизики, которые должны были при помощи того же логического мышления вывести нас за пределы данных опыта, но и исследованиями о значении так называемой веры и отношении ее к разуму. Но относительно новейшей философии следует сказать обратное. Для нее исследования подобного рода далеко не являются

характерными. Правда, в некоторых «системах» философии или «введениях» в философию ставится и теперь по традиционной программе вопрос об отношении веры и знания. Но этому вопросу уделяется весьма мало места. Современный философ обычно ограничивается несколькими общими местами по этому поводу для того, чтобы затем все свое внимание сосредоточить исключительно на рационалистической разработке философских проблем. А еще чаще проблемы веры совершенно игнорируются новейшими философами. Риккерт и Виндельбанд³ в надежде на проповедуемое ими «сознание вообще», гордо проходят мимо религиозных проблем; Авенариус, будучи занят своим «чистым опытом», который должен дать нам законченное миропонимание, не замечает области веры; для Когена⁴ существует не Бог, а только «идея Бога», находящая себе скромное место среди других категорий «чистого познания». С точки зрения этих направлений философской мысли признание человека в склонности к мистицизму свидетельствовало бы только о его полнейшем философском невежестве.

И, однако, все эти крайние направления современного рационализма только с особенной силой показывают, насколько он недостаточен. Очень интересны методологические соображения Риккерта о необходимости изучения конкретного и индивидуального, очень любопытны уверения Авенариуса о возможности изгнать всякую «интроекцию» из миропонимания, не лишены некоторой трагической пикантности заверения Когена в том, что его «идея Бога», имеющая методологическое значение, что-то очень важное может нам «гарантировать». Но успокоить мятущийся дух Фауста, страждущий от раздвоения, такие рассуждения, конечно, не могут. Читатель чувствует, что при всей ценности, которую эти рассуждения имеют для выяснения задач, приемов и пределов так называемой точной науки, на основные вопросы жизни они никакого ответа не дают. Здесь с живыми людьми, просящими хлеба, рассуждают немецкие профессора, оценивающие все вопросы в пределах той только жизни, которая протекает в стенах их ученых кабинетов. Но эта кабинетная жизнь слишком далека от жизни деятельного и страждущего, любящего и ненавидящего человечества.

Вот почему отрадный оазис в этом море сухой книжной учености составляют произведения тех мыслителей, которые выступают с откровенным заявлением, что одна «точная наука»,

как она понималась до сего времени, удовлетворить человека не может, что ее средства недостаточны для разрешения жизненных проблем человечества, и которые в то же время не согласны последовать страусовой политике закрывания глаз на эти проблемы. Мыслители эти прямо заявляют, что при недостаточности рационализма и эмпиризма в обычном значении этих понятий необходимо вскрыть другие источники философского познания, откровенно признать за ними права гражданства и постараться извлечь из них все то, что они могут дать. Только этим путем философия может обогатиться новым содержанием и выполнить свою миссию — создавать полное и целостное мирозерцание, которое могло бы удовлетворить не одних только кабинетных ученых, но и живых людей.

На этот раз свет идет с Запада. Я разумею американца Джемса и француза Бергсона, важнейшие труды которых недавно появились и на русском языке. Глубоко-интересный труд Джемса «Многообразие религиозного опыта» только на днях вышел в хорошем переводе. Переводу «Творческой эволюции» Бергсона — сочинения, гораздо более трудного для понимания, — повезло не в такой степени, и эта книга еще ожидает достойного себя переводчика, но тем не менее для лиц, незнакомых с французским языком и не имеющих возможности ознакомиться в подлиннике с «L'évolution créatrice», и существующий перевод может быть полезен.

Хотя Бергсон и Джемс идут каждый самостоятельной дорогой, но оба приходят к однохарактерным выводам. Оба они убеждены в недостаточности познания, основанного на обработке интеллектом данных опыта, понимаемого в его обычном значении, и требует для философии новых путей к знанию. Оба сходятся в том, что знание, достигаемое средствами точной науки, не дает нам представления о реальной жизни и держит нас в тисках безжизненных абстракций, пригодных для достижения практических целей в узком смысле, но недостаточных для решения основных вопросов о смысле и ценности самой жизни.

Бергсон в названном своем сочинении развивает дальше те мысли, которые им и раньше проводились в его интересных трудах, посвященных «непосредственным данным сознания», «материи и памяти», «смеху». В «Творческой эволюции» он набрасывает широкую картину жизненной эволюции, в которой гносеологические элементы тесно перемешаны с метафизиче-

скими построениями. Основной мыслью Бергсона повсюду остается положение, что наше логическое мышление есть аппарат, предназначенный для узко практических целей. Человеческий разум представляет собою механизм, биологическое значение которого сводится к тому, что при его помощи человек сооружает себе орудия из предметов внешнего материального мира. Поэтому интеллект целиком приспособлен к материи; он умеет расчленять тот материал, который доставляет нам внешний опыт, комбинировать полученные элементы и создавать абстрактные формулы, которые позволяют нам предвидеть и воздействовать на материю при посредстве этого предвидения. Вся работа интеллекта основана на том, что в материальном мире не бывает ничего нового; там происходит постоянное повторение одного и того же по формулам принципа сохранения энергии, и если замечается какое-нибудь движение, то разве только в сторону полного успокоения, согласно второму основному принципу естествознания — принципу обесценения энергии или энтропии⁵. Основным приемом естествознания является оперирование однородным и пустым временем, приравненным к пространству. Естествознание не знает времени как реальной величины; оно знает только количественный, алгебраический термин t и построено так, что в его выводах ничего бы не изменилось, если бы все мировые процессы протекали в десять раз быстрее, чем они на самом деле протекают.

Полную противоположность этому вневременному существованию материи, которое изучается естествознанием, составляет, по Бергсону, жизнь духа, как мы ее знаем по непосредственному переживанию. Здесь нет никаких повторений. Напротив, происходит вечное творчество, результатов которого заранее предсказать нельзя. Время здесь не есть пустой абстрактный термин, но совершенно реальная величина, «длительность» (*durée*), в которой постоянно разрушается прошедшее и нарождается новое будущее. Наш интеллект, однако, не может проникнуть в сущность этого процесса реальной жизни и творчества. Он настолько приспособился к материальным вещам, что и духовные процессы может охватывать только путем их овеществления, превращения в предметы, подобные материальным телам. Его работа дает нам ряд моментальных снимков с вечно движущегося реального процесса, снимков, в которых этот процесс изображается в застывшем виде. Чтобы составить себе при помощи интеллекта кар-

тину мира, мы вынуждены прибегать к склеиванию мозаичных кусков. Элемент цельности и непрестанного творчества исчезает из получаемой этим путем картины и заменяется отвлеченной идеей становления.

Философия, которая имеет своей задачей дать нам цельную картину мира, на этом успокоиться не может. Если интеллект бессилён охватить мировой процесс во всей его реальности, то философия должна искать новых источников познания. Таким источником является для Бергсона «интуиция», на которую он и возлагает надежды для обновления философии. Что такое интуиция, вполне определённо Бергсон не разъясняет. Разработка нового философского метода есть дело будущего. Но Бергсон указывает, где следует искать источников нового познания. Он отмечает, что истинное существо жизни мы ощущаем не в процессе холодного логического анализа, но в порыве действия, особенно тогда, когда мы охвачены чувством симпатии, которое говорит нам с достаточной настойчивостью, что жизненный порыв объединяет все существа. В эстетическом творчестве также проявляется интуиция, но только направленная не на всю жизнь в целом, а на ее индивидуальные проявления. Наконец, та же интуиция обнаруживается в загадочном явлении животного инстинкта. Инстинкт, по Бергсону, не есть предварительная ступень к интеллекту, но явление совершенно своеобразное. Если интеллект даёт возможность человеку создавать орудия из окружающей его материальной среды, то инстинкт составляет прямое продолжение организации живого тела. Он представляет собою саму интуицию, только направленную на определённые предметы. Если бы инстинкт мог направиться на самого себя, то он непосредственно раскрыл бы нам самое существо жизни. Но инстинкт безмолвен. Задача интеллекта, который подвижен и не прикреплен подобно инстинкту к определённым вещам, состоит в том, чтобы дать нам возможность подняться над вещами вообще, начать размышлять о жизни во всей реальности ее творческого процесса, разбудить таким путем инстинкт и заставить его рассказать о себе. Так усилиями интеллекта инстинкт будет обращен в философскую интуицию. «Интеллект, — говорит Бергсон, — остается светлым ядром, вокруг которого инстинкт, даже развившийся и очистившийся до ступени интуиции, составляет только смутную туманность. Но, не включая в себя познания в собственном смысле, которое составляет достояние

чистого интеллекта, интуиция поможет нам уловить, что именно в данных сознания оказывается недостаточным, и подметить сродство для пополнения этих данных. В самом деле, с одной стороны, интуиция утилизирует самый механизм интеллекта, чтобы показать, как не могут здесь (в области философии) найти себе точного приложения интеллектуальные категории, а с другой стороны, своей собственной деятельностью она нам внушит по крайней мере смутное сознание того, что именно должно быть поставлено на место интеллектуальных категорий. Так она сможет привести интеллект к признанию, что жизнь не вмещается полностью ни в категорию множественности, ни в категорию единства, что ни механическая причинность, ни целесообразность не дают жизненному процессу удовлетворительного истолкования. Далее, установив между нами и остальным живым миром симпатическое общение, расширив пределы нашего сознания, она ведет нас в настоящую область жизни, которая состоит во взаимном проникновении, в бесконечно продолжающемся творчестве. Но если во всем этом интуиция проявит превосходство над интеллектом, то от интеллекта исходит тот толчок, который поднимет ее на эту ступень. Без помощи интеллекта она осталась бы в форме инстинкта, прикованной к специальному объекту, который ее практически интересуется, и была бы этим объектом направлена на внешние передвижения и перемещения» («L'évolution créatrice», <рус. пер.>, стр. 192–193).

Нельзя сказать, конечно, чтобы все эти рассуждения Бергсона были вполне ясны и не оставляли места никаким недоумениям. Но, во всяком случае, они очень интересны и обращают наше внимание на такие области, которые до сих пор слишком мало были использованы философской мыслью и совершенно игнорируются современным рационализмом. В этом и состоит основное сходство Бергсона с американским философом Джемсом.

Джемс в своей книге, посвященной «прагматизму», также настаивает на ограниченности того познания, которое создается путем обработки интеллектом данных эмпирического опыта. Настаивая на условности и неокончателности научных положений и на практической по преимуществу роли науки, Джемс даже слишком на второй план загоняет логику и создает явно одностороннюю теорию знания, которая отождествляет истину с полезностью, не видит разницы между логическими и этическими критериями. Но в своей книге, посвященной «многообразию

религиозного опыта», он останавливается на другого рода знании, которым, по его мнению, восполняется недостаточность знания научного, понимаемого в обычном смысле этого выражения.

Основная идея Джемса в этой последней книге состоит в том, что человек, помимо того опыта, который составляет обычную основу эмпирической науки, располагает еще другим опытом, который должен стать таким же предметом научной разработки, как и первый. Это опыт религиозный. Под религиозным опытом Джемс разумеет особого рода восприятие сверхчувственного мира, которое в разных формах переживается людьми в моменты религиозного подъема. Формы этого опыта могут быть весьма разнообразны в зависимости от индивидуальных свойств и особенностей различных субъектов. Но он всегда характеризуется тем, что внушает человеку чувство его связи с каким-то потусторонним миром, который превосходит все то, что дано нам в чувственном опыте, и общение с которым настраивает нас на бодрый и оптимистический лад. В моменты религиозного экстаза или молитвенного состояния духа мы вступаем в совершенно реальное общение с этим миром и ощущаем на себе реальное воздействие той высшей силы, которая в это время нам себя проявляет.

Наука не может ни доказать истинности религиозного опыта, мистического откровения, ни опровергнуть его. Но при этом она, по мысли Джемса, не находится в каком-либо исключительном положении. Так наш интеллект поставлен и по отношению к данным чувственного опыта. И эти данные интеллект может только принять как нечто не поддающееся обоснованию, а затем подвергает логической обработке их содержание.

Точно так же интеллект должен отнестись к данным опыта религиозного. Этот опыт обнаруживает переживающим его людям реальность Божества и притом не как умопостигаемой абстрактной сущности, но как живой силы, оказывающей ощутимое воздействие на наше существование. И науке ничего не остается, как принять эти данные сверхчувственного опыта и подвергнуть их научной обработке с целью выяснения содержания религиозного опыта в формулах, понятиях для всех людей. Этот перевод мистического восприятия на язык логических формул, конечно, всегда будет неполон и недостаточен. Язык логической мысли не в состоянии и здесь охватить всего богатства реальной жизни. Вот почему нас и не удовлетворяют те логические построения, которые до сих пор делали сами мистики, когда хотели в словах

или поступках передать содержание своего несомненно глубокого религиозного опыта. На рассуждениях всех этих людей слишком отражалось общее мировоззрение их эпохи, и они истолковывали содержание своего религиозного опыта в узких рамках этого мировоззрения. Но эти элементы являются преходящими. По мере культурного прогресса людей расширяются и рамки истолкования религиозного опыта. Но одно значение этот опыт всегда будет сохранять: ставя нас в непосредственное сообщение с сверхчувственной действительностью, он делает ненужными всякие попытки доказать логическими средствами самое ее существование. Существование сверхчувственного мира так же засвидетельствовано религиозным опытом, как чувственным опытом засвидетельствовано существование эмпирического мира.

Для большего уяснения сущности религиозного опыта Джемс предлагает свою гипотезу о его происхождении. Он полагает, что в этом опыте заключается вторжение в нашу сознательную жизнь подсознательных элементов. «Сознательное “я” человека, — рассуждает Джемс, — является непосредственным продолжением более широкого по объему “я”, которое в критические моменты порождает спасительный опыт и дает положительное содержание религиозному переживанию, а это последнее совершенно и объективно истинно во всем своем действительном объеме». «Последние пределы нашего существа, — думает наш автор, — пребывают в совершенно иной области бытия, чем чувственный и постигаемый мир. Эту область можно назвать мистической или сверхъестественной. В большинстве своем наши духовные стремления, по-видимому, зарождаются именно в этой области; иначе они не могли бы овладевать нами таким образом, что мы не в состоянии объяснить себе их появления. Поэтому следует признать, что мы принадлежим к этой области в гораздо большей степени и в гораздо более интимном смысле, чем к видимому миру, потому что мы больше и интимнее всего живем в том мире, где живут и рождаются наши духовные стремления и идеалы. Но этот невидимый мир не только идеален — он имеет также влияние на видимый мир и воздействует на него. Общение с этим невидимым миром есть реальный процесс с реальными результатами, отражающимися на конечной человеческой личности тем, что она обновляется коренным образом, и это возрождение человека отражается через его жизненное поведение известными последствиями на событиях естественного мира. Но ведь то, что

производит изменения в области реального, должно само быть реальным, и потому я думаю, что нет достаточных философских оснований для того, чтобы окончательно отвергнуть возможность реальности невидимого или мистического мира. Естественным названием высшей реальности, по крайней мере для нас, христиан, является слово Бог, и потому я буду называть эту высшую область бытия — Богом. Мы можем вступить в общение с Богом, и в предоставлении своего существа Его воздействию мы выполняем свое глубочайшее назначение. Мир в тех своих частях, которые образуют нашу личность, принимает форму добра или зла в зависимости от того, выполняем ли мы или отвергаем требование Бога. Я думаю, что в этом вы согласны со мной, так как я только перевожу на схематический язык инстинктивные верования, общие всему человечеству: Бог существует, так как Он производит реальные действия» (<«Многообразие религиозного опыта»>, стр. 505–507).

Джемс сам называет свою точку зрения «грубым» супранатурализмом. «Утонченный» супранатурализм состоит в признании потустороннего бытия, которое, однако, допускающими его философами заботливо разобщается с чувственным миром. Супранатурализм же грубого типа, которого придерживается Джемс, видит в сверхъестественном начале живую силу, которая находится в деятельном общении с чувственным миром и оказывает на него реальное воздействие. «Мне кажется, — говорит Джемс, — совершенно невероятным предположение, что существование Бога не вносит никаких конкретных частных изменений в наш опыт, а “утонченный” супранатурализм склоняется (по крайней мере *implicite*⁶) именно к этому предположению. Абсолютное, — утверждает он, — имеет отношение только ко всей совокупности опыта в целом. Оно не снисходит до воздействия на частные детали мира». Джемс, напротив, проповедует веру, согласно которой «в процессе общения с Идеальным в мире входят новые силы и здесь, на земле, рождаются новые возможности» (<там же>, стр. 512–513).

Я изложил в самых общих чертах основные посылки двух несомненно оригинальных и творческих умов нашего времени. Я знаю, что идеи Бергсона и Джемса со стороны приверженцев современного имманентизма и панметодизма вызовут только скептические усмешки. И тем не менее я думаю, что не ошибаюсь, когда выступаю с утверждением, что при чтении Джемса

и Бергсона, несмотря на всю неопределенность и неясность многих их утверждений, мы сталкиваемся с живым и творческим человеческим духом, который настойчиво ищет новых путей к настоящему знанию, к полной содержания философии жизни. Между тем труды современных имманентистов и панметодистов дают нам только философию интеллекта, и притом интеллекта не живого, а в значительной степени засушенного схоластикой официального немецкого геллертерства⁷. Я не отрицаю пользы такого рода изысканий. Но я протестую против самодовольства немецкого панметодизма, который застыл в своем величии монумента, забывая, что в монументах нет жизни и что самые прочные монументы сооружаются не из живого и чувствующего материала, но из холодного и безжизненного гранита. Будем благодарны и панметодизму за то, что он нам дает для выяснения научного метода, но не будем ожидать философии жизни от философов, предлагающих нам вместо Живого Бога одну только Gottesidee⁸.





П. С. ЮШКЕВИЧ

Анри Бергсон

I

В ряду современных мыслителей Анри Бергсон занимает особенное положение. Среди поколения, скромно повторявшего и комментировавшего учения классического прошлого или трудолюбиво вспахивавшего каменистое поле теории познания, появился вдруг человек с большим оригинальным дарованием, с ярким спекулятивным темпераментом. Фонтан метафизического творчества, молчавший десятки лет, забил внезапно снова в лице этого французского профессора философии, заиграл всей радугой его пышного, цветистого стиля. И с разных сторон к новому источнику потянулись мучимые философской жаждой. *College de France*¹ в Париже, где читает Бергсон, стал — в миниатюре, конечно, — своего рода философской Меккой, как когда-то, во времена Гегеля, берлинский университет. О притягательной силе Бергсона и его философской деятельности мы имеем немало красноречивых свидетельств. Гастон Ражо² говорит, например, о той внутренней катастрофе, той революции духа, которую приносит с собой усвоение точки зрения Бергсона, делающее из человека раз навсегда приверженца французского мыслителя. Бывший теоретик синдикализма, Сорель, сравнивает значение бергсоновской «Творческой эволюции» с значением «Критики чистого разума» Канта. А модернист Ле Руа³ приветствует в нем даже Сократа нашей эпохи, выведшего современную философскую мысль из тупика и открывшего для нее новые пути творчества.

Это — преувеличенные, восторженные отзывы учеников и последователей. Но не нужно быть непременно сторонником Бергсона, чтобы испытать на себе чарующее влияние этого бога-

того идеями и еще более богатого изобразительными средствами мыслителя. В распоряжении Бергсона масса ресурсов, чтобы приковать к себе своего слушателя и читателя. Блестящий аналитик, он в то же время обладает способностью к широким, подчас поражающим своей новизной и неожиданностью, обобщениям. Критика психофизики какими-то своеобразными путями мысли переходит у него в разбор софизмов элейской школы о движении, которые в свою очередь оказываются в интимнейшей связи с проблемой о свободе воли. Тончайшее психологическое исследование идет рядом с остроумным социологическим объяснением нашего отвлеченного мышления и речи. И все эти отдельные — крупные и мелкие — теории пронизаны всегда струей особенного, специфического бергсоновского антиинтеллектуализма, все они облечены в удивительную словесную оболочку, делающую из произведений нашего автора настоящие философские поэмы. Как художник слова, Бергсон добивается почти невозможного. Ведь в известном смысле философское творчество Бергсона есть сплошное противоречие. Одна из основных его идей — это идея о полном бессилии слова. С этой стороны все произведения Бергсона представляют как бы один комментарий к стиху Тютчева: «мысль изреченная есть ложь». *Silentium* — так озаглавил Тютчев свое знаменитое стихотворение. И он зовет к молчанию:

Взрывая, возмутишь ключи,
Питайся ими и молчи.

Но Бергсон не боится лжи, которую несет с собой изреченная мысль. И он совершает своего рода чудо, заставляя твердые, неизменные, прерывные слова-понятия сливаться в какую-то вечно волнующуюся непрерывность и создавать иллюзию той вечно бегущей и вечно новой длительности, которая лежит, по его мнению, в основе действительности. Богатый красками и нюансами, иногда даже отягченный обилием образов, стиль Бергсона словно передает вам все изгибы и извивы, все переливы и всю изменчивость неуловимого и ускользающего от нас становления (*devenir*). Так, парадоксальным образом противоречие между словом и мыслью разрешается в удивительную гармонию между ними, при которой трудно решить, что сильнее захватывает: само ли содержание философской системы или та чудесная форма, которая призвана выразить его.

Говоря о философской системе Бергсона, я выразился неточно. Системы у Бергсона нет. Но у него есть зато особая, постоянная точка зрения, которую он не устает проводить повсюду, находя в своей неистощимой фантазии все новые и новые образы для расцветивания и разукрашивания своей основной философской темы. Эта тема — о свободе в мире в противоположность наблюдаемой нами необходимости, о новом в отличие от повторяющегося, о творческом, живом, сознательном как противоположном механическому, неорганическому, материальному. Есть умы, мыслящие почему-то особенно охотно яркими антитезами и жадно везде разыскивающие их. Это умы, в которых физиологическая дифференциация правого и левого как бы превратилась в особую душевную складку и которые на все смотрят с точки зрения такой двусторонней симметрии. Для человека этого интеллектуального типа все принципы сущего легко и сами собой располагаются парами. Он словно производит Страшный Суд над ними, причем одесную становятся все положительные начала, а ошуюю — все начала отрицательные. К умам этого рода принадлежит и Бергсон. Кроме указанных выше антитез, в его мировоззрении играет большую роль еще целый ряд других, крайне важных для него двоиц: качества и количества, конкретного и абстрактного, воспоминания и восприятия, интуиции и интеллекта, абсолютного и относительного и т. д. Вся эта система дуализмов концентрируется в конце концов в основной и охватывающей все остальные противоположности реального времени (*durée réelle*) и абстрактного геометрического пространства. В полярности этих двух верховных категорий дана в зародыше вся Бергсонова философия. Реальное время и есть для Бергсона синоним всего творческого, нового, неповторяющегося, свободного, гетерогенного, индивидуального и т. д., между тем как все обратные черты собраны на противоположном полюсе однородного пространства. Время и пространство это настоящие Ормузд и Ариман⁴ мировоззрения Бергсона; из борьбы их, из смешения частиц обеих категорий, получается известная компромиссная форма, представляющая данную нам действительность.

Говоря о реальном времени, Бергсон почти всегда употребляет слово *durée* — длительность — лишь изредка прибегая к обычному термину *temps*. Благодаря этому он резко подчеркивает

различие между тем понятием, около которого вертится вся его философия, и тем, что имеют в виду — и в просторечии, и в научном словоупотреблении — когда говорят о времени. Бергсоново время-длительность длится, научное же время, по утверждению французского мыслителя, совсем не длится. Реальное время, переживаемое нами в сознании, представляет всегда некоторый промежуток, известную непрерывную полосу длительности. Когда же ученый вводит в свои рассуждения понятие о времени, то он никогда не имеет в виду самого интервала, а только границы его, начало и конец его. Что представляют, например, для ученого сутки? Конечно, не ту сумму ожидания и нетерпения, ту живую и непрерывно изменяющуюся длительность, которая составляет содержание нашей внутренней жизни. Для ученого сутки = 1 обороту земли вокруг оси = 86 400 качаний секундного маятника = стольким то триллионам колебаний желтой полосы натрия = стольким то миллионам колебаний электрических волн известной длины = и т. д. Мы могли бы составить бесконечный ряд подобных равенств, привлекая к рассмотрению различные физические и химические процессы, изучаемые точной наукой. И из них вытекает, что науку в понятии времени интересуют лишь известные соответствия меж различными явлениями, что для нее время сводится лишь к определенному в каждом частном случае числу соответствий, одновременностей (*simultanité*). Когда ученый предсказывает какое-нибудь событие — например, затмение Солнца, положение на небе той или иной планеты через столько-то лет — он никогда не задумывается над истинной длительностью, которой потребует наступление этих событий. Точно сформулированная, его мысль сводится к утверждению, что через столько-то оборотов Земли или столько-то оборотов часовой стрелки и пр. наступит ожидаемое событие. Для ученого важны лишь эти «сколько-то» — тысяча дней, миллион оборотов стрелки и пр. — дающие число соответствий, а не реально бегущее время. Время ученого — то t , которое входит в формулы механики, астрономии, физики — не бежит вовсе. Это стоящее неподвижное время. В нем ничего динамического, оно статично. Оно, по красивому сравнению Бергсона, подобно переброшенным через реку на определенных расстояниях мостам, которые не двигаются вслед за текущей водой реки. Абстрактное время науки всегда представляет лишь подобные вехи, границы, точки, расставленные через известные интервалы, но не сами эти

интервалы. Число точек можно умножать беспрестанно; можно делить интервалы на меньшие, а эти на еще меньшие и т. д. — но мы всегда будем иметь перед собой лишь концы промежутков, лишь разбросанный ряд точек, а не ту сплошность, которая характеризует самый промежуток, само реальное время. Как из нулей — в каком бы количестве их ни брать — нельзя получить значащей величины, как из прерывных точек — хотя бы увеличивать число их до бесконечности — нельзя составить непрерывной линии, так из абстрактного времени нельзя получить конкретной длительности наших переживаний. Только потому, что эта реальная длительность не входит в формулы ученого, и возможны его далеко простирающиеся предвидения. На кончике своего пера он держит столетия, тысячелетия, которые он как бы переживает в течение секунд или минут. Абстрактное время — это словно бесконечно сжимаемая и растягиваемая пружина. Можно миллиарды лет, можно всю вечность сжать здесь в одно мгновение длительности. Но это показывает только как мало собственно длительности, как мало настоящего времени в научном понятии времени. Гельмгольц называл когда-то механику геометрией четырех измерений: к трем обычным измерениям пространства — длине, ширине, высоте — прибавляется еще четвертое — время. Такой не временный, а пространственный характер носит, с точки зрения Бергсона, время не в одной механике, а вообще в науке «опространствление» длительности, «спациализация» (spatialisation) ее, и дает абстрактное время науки.

Ту же печать пространственного мы находим и в другой особенности времени — в его бескачественности и однородности. Абстрактное время — это что-то бесцветное, повсюду одинаково серое, не представляющее никаких различий. Наоборот, конкретная длительность — это постоянное разнообразие, постоянно новые качества и состояния. Но, собственно, неправильно говорить здесь о качествах и состояниях как о чем-то неизменном. Наша внутренняя жизнь, которая и есть по своему существу длительность, являет собой непрерывное течение, легкий и постепенный переход от одного к другому. Качества и состояния — «тепло», «холодно», «весело», «грустно» — это только абстракции и символы, искусственно создаваемые нами. Мы фиксируем наше внимание на определенном моменте наших переживаний и говорим тогда: «тепло», «весело», «красное» и прочее, но эти

общие наименования подсказаны нам свойствами нашего языка, а не кроются в существе дела.

Нельзя поэтому говорить о душевных качествах и состояниях. Всякое состояние есть стояние, а наша внутренняя жизнь не стоит на одном месте, но непрерывно изменяется, движется, становится иной. Тожественное самому себе качество не длится, между тем сущность духа — это длительность. Наша геометрическая, статическая логика и язык заставляют нас думать и говорить неподвижными образами, образами вещей, а не процессов. Из живой, непрерывно развертывающейся ткани сознания мы более или менее искусственно вырываем отдельные куски, к которым прикрепляем отвлеченные слова, содержащие в себе указания на что-то общее, одинаковое. Между тем в жизни сознания мы никогда не проходим через два одинаковых качества. Повторение совершается здесь только на поверхности, а не на глубине. Два сходных, по-видимому, состояния отличаются друг от друга всей отделяющей их прошлой историей, которая дана потенциально в любом переживании. Сознание непрестанно увеличивается, растет как лавина. Каждый момент его истории — это нечто иное, новое по отношению к тому, что было, и недоступное поэтому никакому предвидению.

Этой непрерывно развивающейся длительности свойственна свобода и не-детерминированность. Там, где нет повторения, не может быть и выражающего это повторение закона, т. е. не может быть дано правило детерминирования известного состояния предшествующими ему моментами. История сознания — всегда вполне оригинальная история; она — уникум и пролагает себе свои особые пути. В материальном мире, к которому применяет свое абстрактное время положительная наука, нет такого исключительного, не знающего повторений, своеобразия. Здесь будущее в известной мере определено прошлым. Поэтому здесь возможно предвидение, и возможно постольку, поскольку в физические явления не входит подлинная длительность, несущая с собой неповторяемость, т. е. свободу и творчество.

Читатель успел, конечно, уже разглядеть под оригинальной маской «длительности» вечного протeya всех философских систем — «дух», «душу», это удивительное понятие, имевшее такое скромное начало в «дыхании», «дуновении» первобытного анимиста и потом покрывшее своей сенью почти весь мир человеческой идеологии. Аналогичным образом пространство

исполняет у Бергсона ту роль, которую играет обыкновенно в дуалистических системах материя. Правда, Бергсон говорит также особо и подробно о проблеме духа и материи — вся, например, замечательная книга о «Памяти и материи» посвящена этому вопросу — но все-таки тот аспект противоположности духа и материи, который главным образом занимает Бергсона — антитеза творческого и повторяющегося, спонтанейного и механического, изменяющегося и неизменного — представляется ему особенно ярко и убедительно под категориями длительности и пространства.

Идеалистическая философия духа принимает у Бергсона более объективную и безличную форму философии длительности.

С философией длительности тесно связана и та работа Бергсона, где он дал полный простор своим метафизическим и натурфилософским склонностям — я имею в виду его «Творческую эволюцию». В этой книге проводится мысль о резкой и коренной противоположности миров органического и неорганического, повторяющей противоположность реального времени и пространства (материи). С организмами — этими естественными индивидуальностями — нельзя сравнить ни одно тело неорганической природы, которое всегда является только искусственным вырезом из материальной непрерывности. С живым телом можно сравнить лишь совокупность материального мира, великое «всё». Конечно, биологические явления предполагают наличие физико-химических процессов, живые тела — все-таки тоже тела, и они имеют в своей основе материальный субстрат. Но жизнь, по выражению Бергсона, только соприкасается с физико-химией, подобно тому как соприкасается с своей касательной кривая, будучи по существу совершенно другим геометрическим образом. Развитие жизни — это творческая эволюция, а не механическое повторение, наблюдаемое нами в неорганическом мире.

Ни одна из существующих механистических теорий жизни — дарвинизм, ламаркизм, неodarвинизм, учение о мутациях⁵ — не удовлетворяет Бергсона, ни одна, по его мнению, не объясняет необыкновенного своеобразия биологических явлений. Несколько менее отрицательно относится он к финалистическим построениям⁶, но и они тоже механизмируют, по существу, жизнь, рассматривают ее в неподвижности, исходя из учения о каком-то осуществляющемся предначертанном — и, значит, неизменном — плане творения. Между тем эволюция жизни —

это всегда нечто новое, небывалое, непредвиденное, она — непрерывное творчество и изобретение. Вглядываясь на пройденный жизнью путь, мы можем открыть в нем несколько основных линий развития, имевших каждая свою задачу. Дело обстоит, по Бергсону, так, как если бы из какого то огромного резервуара вырвался под влиянием «жизненного порыва» (*élan vital*) поток жизни, разбившийся от сопротивления материи на несколько меньших потоков, которые в свою очередь разбились на ручейки и т. д. В своем поступательном движении «жизненный порыв» встречается с обратным движением, которое и есть материя (т. е., иначе, сама необходимость). В эту необходимость жизнь пытается внедрить возможный максимум свободы и индетерминированности. Растения, животный мир и человечество — три разных, отличающихся по существу друг от друга жизненных типа. Функция растительного мира заключается в накоплении солнечной энергии для предоставления его в распоряжение всего животного мира. В последнем же жизнь шла двояким путем к осуществлению своей задачи: путем инстинкта и интуиции у животных и путем интеллекта у человека. Выбилась она из железного круга необходимости только в человечестве. Человек является, таким образом, венцом творения и как бы целью, к которой шло все развитие жизни.

Бергсон рисует далее грандиозную картину того, как человечество, опираясь на животный и растительный миры, идет ко все большей и большей свободе, преодолевая в своем бурном устремлении все сопротивления, опрокидывая все препятствия — может быть, даже саму смерть. Но на этой стороне дела я останавливаться не буду. Гораздо интереснее для нас следующий пункт, имеющий существенное значение для всей концепции Бергсона.

Интеллект, видим мы, оказывается орудием осуществления свободы в мире, чего жизни не удалось добиться на пути инстинкта в животном царстве. А между тем интеллект и есть, согласно Бергсону, виновник «специализации» длительности и всех вытекающих отсюда заблуждений нашей мысли. Дискурсивное мышление есть мышление в неподвижных, статических формах. Наша логика — это логика твердых тел, являющихся главным объектом нашей практической деятельности. И вообще, функция нашей отвлеченной мысли чисто практическая и социальная. Созданная ради утилитарных задач и целей общения, она неизбежно на место непрерывной и вечно изменяющейся действительности

подставляет прерывные, неизменные и однородные объекты, отвлеченные понятия, слова, которыми так удобно оперировать в общении. Тем же духом проникнута, по существу, и наука. В основе ее лежит не бескорыстная спекуляция, а практика, действие: это действие есть словно вексель, уплату которого наука может отсрочивать, но который в конце концов должен быть уплачен. Практическим характером науки и вытекающим отсюда интеллектуализмом ее объясняется искусственный и символический характер всех ее понятий, обобщений и законов. По этой же причине она неспособна проникнуть во внутреннюю сущность вещей: задача эта выпадает на долю вооруженной интуицией философской спекуляции. Но об этом мы поговорим подробнее еще ниже.

II

В этом крайне сжатом очерке воззрений Бергсона я должен был опустить очень многое и ценное: так я обошел совершенно молчанием критику психофизики, и анализ идеи движения, и теорию свободы воли, и все учение о душе и теле, где Бергсон, по-видимому, самостоятельно и крайне оригинально приходит к воззрениям, близким к теории Авенариуса и Маха, и еще многое другое. Я желал выделить только тот мотив философствования Бергсона, который пришелся особенно по душе современникам — его антиинтеллектуализм, его учение о вечном *devenir* (становлении) действительности, к которой мы неправильно подходим с застывшими понятиями и категориями нашего ума. Бергсон может, например, блестяще доказывать, что мы воспринимаем вещи именно там, где их ощущаем, а не проецируем своих ощущений во вне, он может развивать воззрение, что мозг не есть вовсе источник представлений, а только орган для передачи движения и прочее, но не эта реалистическая струя его теории вызывает восторги и дифирамбы Ле Руа, Сорелей, Ражо и других. Кто дорог им — это Бергсон-романтик, Бергсон, убивший, по словам В. Джемса, тоже восторженного поклонника французского философа, — интеллектуализм окончательно и без всякой надежды на возвращение.

Антиинтеллектуализм Бергсона покоится на двух тесно связанных между собою постулатах: 1) действительность есть становление и 2) становление невыразимо, несоизмеримо с нашим логикой и речью.

«Действительность есть становление, течение». Принцип этот не нов и был высказан еще за 6 веков до Р. Х. Гераклитом из Эфеса. У Бергсона это учение о вечном течении только ярко и крайне настойчиво развивается, а главное, у него «течет», собственно, лишь душевная жизнь («длительность»), динамизм которой он увеличивает во столько же раз, во сколько уменьшает динамизм материального мира. Между тем, если уже проводить здесь различия, то правильнее было бы изменить отношение: мир полного динамизма — это физическая действительность, внутренняя же наша жизнь сравнительно статична. Но это здесь не существенно. Важнее указать на то, что становление не исключает повторения, закономерности, «логоса», как выражался великий иониец⁷. Не будь в становящемся, при всей его динамичности, каких-то элементов или какого-то аспекта повторения, познание было бы невозможно. Действительностью можно было бы в этом случае жить, но нельзя ее познавать. На самом же деле, бытие все сплошь пропитано повторениями, хотя в то же время оно и вечно иное. И повторяемость вовсе не лежит, как утверждает Бергсон, на поверхности вещей, а новизна («иное») не есть нечто более глубокое и существенное в бытии. Это два различных, но одинаково правомерных взгляда на сущее. Время неотвратимо. Взятое в своей совокупности, бытие дано нам лишь единожды. И в этом смысле каждое событие есть нечто единственное, не имеющее себе двойника в мире. Но если рассматривать действительность с точки зрения известных частных систем, известных вырезов данного — а фактически мы только так и можем рассматривать ее — то мы найдем в нем повсюду элементы, бывшие уже и прежде.

Как бы ни оценивать сравнительную динамичность физического и психического, со стороны повторения между ними нет существенного различия. Разумеется, каждое наше переживание есть своего рода уникум в качестве известного момента мировой истории и неповторяющейся частицы единожды данного бытия. Но, как и во внешнем мире, мы имеем здесь дело с бесконечными повторениями, на что указывает уже одна наличность отвлеченных понятий и слов, применяемых к душевной жизни. Бергсон не может, конечно, не знать этого. Но в нем мощно бьет живой родник его философствования, интенсивная интуиция «иного» в мире, преображающая для него всю действительность. На палитре Бергсона много красок. Но как ни ярки они, как ни энергичны его усилия опозитизировать «длительность»

и поднять каждый момент ее до степени чего-то непомерно значительного и исключительного — эта поэтическая фикция не может закрыть от нас прозаического факта нашего повседневного существования, с его обыденными, мелкими повторениями, с его отсутствием подлинного творчества и изобретения, являющегося уделом только особенных, редких мгновений. Бергсон описывает «длительность», как бы наблюдая ее через микроскоп. Все переживания наши приобретают благодаря этому характер чего-то необыкновенно своеобразного и особенного, так что почти невозможно в этом описании узнать нашей обычной, будничной жизни с ее однообразными, чуть не механическими актами. В изображении Бергсона все мы становимся вдруг духовно миллиардерами. Но это богатство фиктивное, номинальное, получающееся от произвольного умножения силы и своеобразия всех наших переживаний на 100 или на 1000. Оттого, что мы условимся называть копейку рублем, покупательная сила копейки не увеличится. Справедливость этого тривиального замечания оправдывается на примере самого Бергсона. Когда он разбирает вопрос о свободе воли, он оставляет в стороне свое учение о творческом, свободном и т. д. характере длительности, указывая, что мы бываем истинно свободными лишь в редкие, исключительные моменты своей жизни, в которых сказывается все наше «я»; в повседневной же жизни мы, по его выражению, большей частью — сознательные автоматы.

Я сказал выше, что одна наличность отвлеченных слов — «люблю», «весело», «приятно» — раскрывает нам в психическом элементы повторности. С точки зрения Бергсона, это показывает только роль практического и социального момента: в целях общения язык наш выбирает в переживании лишь безличную, бесцветную, омертвевшую часть его, оставляя все те бесчисленные нюансы, которые индивидуализируют его и соединяют со всей тканью бытия. Но «безличная» — т. е. общая всем личностям — часть переживания представляет все-таки реальную и притом крайне существенную, ввиду своей всеобщности, сторону его. Что же касается индивидуальных нюансов, то осознание их возможно только благодаря процессу выделения и фиксирования соотносительных с ними межиндивидуальных элементов нашей психики. Если общие слова и неспособны выразить и формулировать для других чисто индивидуальных движений души, то они содействуют этому для переживающего

их субъекта, образуя собой как бы замкнутый контур, внутри которого находится личный и неподдающийся передаче другим элемент нашей психической жизни.

Действительность неизмеримо богаче наших переживаний, а эти последние гораздо сложнее тех отвлеченных понятий и слов, с помощью которых мы выражаем их. Но отсюда еще очень далеко до утверждения, будто «мысль изреченная есть ложь». Она лишь не вся «истина», лишь часть истины.

Но есть ли какой-нибудь способ выразить всю истину? Есть ли даже способ выразить ее хотя бы полнее, чем с помощью интеллекта и образуемых им понятий? Тютчев, как мы видели, советует «молчать» и «питаться ключами» реальности. Истина ищется здесь в непосредственном переживании: в оболочке слова она уже ложь. Но это решение, это тютчевское *silentium* требует разъяснений. Ведь есть молчание людей, никогда не говоривших, немых от природы, и есть безмолвие людей, сомкнувших уста. Тютчев имеет, очевидно, в виду молчание второго рода. Если быть последовательным в боязни слова, то надо вытравить все следы языка жестов и предостерегающие звуки животных и прочее. В поисках «непосредственного переживания» легко спуститься таким образом до какой-нибудь амебы или еще ниже, до неорганического мира. Между тем то «золотое», богатое, полновесное молчание, которое имеет в виду Тютчев, предполагает, наоборот, наличие огромного запаса слов. И чем больше и разнообразнее этот запас, тем напряженнее, насыщеннее содержанием и знаменательнее сменяющее живую речь безмолвие. Но это не все: слова и понятия играют не одну лишь роль фона, на котором в силу контраста особенно ярко выделяется молчание. Невидимые, они определяют сами содержание и направление молчания, наполняют его кровью и жизнью, дают все темы и узоры его, всю внутреннюю его структуру. Без них безмолвие было бы небытием, немотой переживания. Слово и молчание, таким образом, не враги друг другу, а союзники. Они дополняют друг друга, как выпуклая и вогнутая стороны кривой, они являются как бы двумя различными формами душевной энергии — кинетической и потенциальной — между которыми существует некоторое подвижное равновесие. Развитие нашей речи, обогащение ее оттенками ведет непременно к углублению молчания; но и обратно, содержательное и значительное молчание не может не толкать на путь образования новых слов, новых центров притяжения и сгущения будущего молчания.

Поэт Тютчев находит выход из противоречия между действительностью и логикой (словом) в молчании. Философ Бергсон пытается иным, более активным образом преодолеть бессилие и косноязычие отвлеченной речи. Философия, говорит он, есть лишь стремление снова слиться с целым. Усилием симпатии она пытается перенести нас внутрь становления, пытается следовать за самим потоком длительности, а не только за моментами ее, как наука. Не следует, однако, понимать это так, будто все дело сводится к непосредственному переживанию. Философия это все-таки, знание. Бергсон предвидит возможность упреков в порочном круге. Нелепо, могут сказать ему, желать познавать помимо интеллекта. Однако это противоречие, по его мнению, только кажущееся, одна из черт отвлеченного рассуждения, всегда замыкающего нас в круге данного. «Но действие, — говорит Бергсон, — разрывает этот круг». Чтобы научиться плавать, надо броситься в воду; если же рассуждать о плавании, то никогда не сдвинешься с суши. То же самое происходит и с нашим умом. Пока он будет рассуждать о пределах своей власти, он ни на шаг не тронется вперед. Надо решительным актом воли двинуть интеллект, чтобы заставить его преодолеть себя. Бергсон видит в этом не индивидуальное дело отдельного философа, а медленно осуществляющуюся коллективную задачу всех мыслителей. Надо рядом с интеллектом развить дополнительную способность, опираясь при этом на ту туманность инстинктов и интуиции, из которой путем кристаллизации выделился интеллект.

Здесь центральный пункт мировоззрения Бергсона. Его критика интеллектуализма может быть безупречной, но если он ничего не может предложить нам взамен, она останется бесплодной. Но именно в этом вопросе мысль Бергсона становится мало ясной и расплывчатой. В самом деле, что такое та интуиция, которая по — не новому опять-таки — учению французского мыслителя представляет особый и высший сравнительно с интеллектуальным тип познания? В одних случаях Бергсон сопоставляет ее с инстинктом животных. Критикуя различные существующие теории инстинкта, Бергсон предлагает свое толкование, по которому он представляет своеобразное *симпатическое* постижение животным определенных необходимых для него вещей. Когда некоторые осы, откладывая свои яйца в пауках или жуках, парализуют уколами их нервные центры с искусством, которому бы позавидовал иной анатом, то они обязаны этим результатом

не внешнему познанию, а какой-то интуиции, симпатии, как бы осведомляющей их изнутри о том, что им нужно сделать. Инстинкт, ставший бескорыстным и осознавший сам себя, и представлял бы ту интуицию, которая вводит нас вовнутрь вещей, а не водит нас по поверхности их, как интеллект.

В доказательство возможности подобного интуитивного познания Бергсон ссылается на существование у нас эстетической способности наряду с нормальным восприятием. Правда, он замечает, что эстетическая интуиция направлена на индивидуальное, между тем как от философии мы ждем познания общей сущности вещей. Но Бергсон считает возможным исследование, идущее в том же направлении, что и искусство, и имеющее своим объектом общее. Это философское исследование не даст нам познания в точном смысле слова, являющегося уделом интеллекта, но оно укажет нам на пробелы, оставляемые им, оно подскажет нам хотя бы смутное чувство (*le sentiment vague*) того, что следует поставить на место рамок интеллекта.

В другом месте Бергсон описывает философскую интуицию в таких выражениях, которые напоминают отчасти описание экстатических переживаний мистиков с их сверхчеловеческим озарением светом истины. Бергсон указывает именно, что самое ценное и жизненное в любой философской системе — это содержащаяся в ней интуиция, развитию которой посвящена вся диалектическая часть системы. Эта интуиция, «если бы она могла продолжиться свыше нескольких мгновений, провела бы не только к согласию философа с его собственной мыслью, но и к согласию всех философов между собой» (*«L'évolution créatrice»*, стр. 259).

Философская интуиция оказывается, таким образом, чем-то довольно неопределенным и разнородным: отчасти она есть непосредственное переживание («слияние с целым»); отчасти она представляет собой инстинктообразное, симпатическое проникновение в сущность вещей; но в ней есть и черты, напоминающие эстетическую интуицию с яркой эмоциональной окраской («смутное чувство»); наконец, она родственна, по-видимому, и с экстазом мистиков, во время которого они достигают невыразимой нашим языком абсолютной истины. Словом, мы здесь имеем дело с каким-то сложным душевным комплексом, по существу отличным от познания, но способным приносить в высокой степени удовлетворение, напоминающее чем-то интеллектуальное удовлетворение. Это показывает только лишний раз, что психо-

логически (и, вероятно, физиологически) познавательная эмоция не совсем еще обособилась от эстетических и других аналогичных состояний. На основе этого вырастает нередко иллюзия, заставляющая нас принимать то, что вовсе не знание, а иногда даже ниже знания, за какое-то высшее знание. И иллюзия эта находит тем больший доступ, что существуют, действительно, интуиции (или как бы ни называть эти несоизмеримые со своим словесным выражением переживания), являющиеся как бы сверхзнанием. Великие открытия творцов науки имеют всегда в своей основе какое-то полуозарение-полупредчувствие, краткую и неясную подчас формулу («луна падает на землю, как камень!», «пространство между наэлектризованными телами не инертно, а есть поле действия сил напряжения!» и прочее), в которой бывают сконденсированы колоссальные интеллектуальные богатства. Данное вместе с этой интуицией предвосхищение ее будущего развернутого состояния должно порождать у обладателя ее ощущение какой-то огромной, подавляющей человека полноты познания.

Аналогичные переживания мистиков должны быть еще несравненно интенсивнее по силе, но они имеют, вероятно, чисто физиологическое происхождение, только поверхностно напоминая интеллектуальную интуицию ученого с ее огромным потенциальным знанием.

Но не одни только мистики способны испытывать это обманчивое ощущение исключительной полноты обладания истиной. Такое же действие, хотя и в более слабой степени, вызывает нередко музыка. «Заметили ли вы, — пишет, например, Ницше, — что музыка делает свободным ум? дает крылья мысли? что становишься тем более философом, чем более становишься музыкантом? Серое небо абстракции как бы бороздят молнии; свет достаточно силен для всего филигранного в вещах; великие проблемы близки к постижению; мир, озираемый как бы с горы»⁸. — Точно так же всякий, вероятно, имел сновидения, во время которых легко и шутя находились решения сложнейших и запутаннейших вопросов, и всякий испытывал разочарование, когда, проснувшись, он вспоминал те ничтожные с точки зрения бодрствующего человека идеи, которые наполняли его в сонной грезе таким ощущением интеллектуальной мощи. Аналогичным образом огромный рост умственной силы вызывают и некоторые наркотики. В своей статье «О некоторых гегелизмах» В. Джемс сообщает результаты произведенного им над собой опыта с ве-

селящим газом, при котором он записывал то, что проносилось в его голове. И поразителен контраст между ослепительным метафизическим прозрением, между тем безмерным ощущением познания истины, которое он испытывал в состоянии опьянения от закиси азота, и теми жалкими и просто бессмысленными фразами, которые выводило в то же время его перо.

Словом, *иллюзия псевдопонимания* встречается — и в нормальном, и в патологическом состоянии — довольно часто. И такая же иллюзия лежит, собственно, в основе попыток найти иной — помимо интеллекта и высший — способ познания. Бергсоновская интуиция может быть в лучшем случае лишь «музыкой» мысли, как это мы видим на примере самого французского мыслителя: неопределенные, волнующиеся и волнующие настроения, полные каких-то намеков ассоциации мыслей, антропоморфные аналогии, приятно ласкающие анимиста, сидящего в каждом из нас, расплывчатые концепции, с неясно очерченными границами, оставляющие простор для работы воображения, для каких-то неуловимых мечтаний и надежд — все это способно, пожалуй, создать в уме predisposed читателя мираж высшего постижения вещей. В худшем случае эта интуиция опускается до своего рода опьянения гашишем высокопарных слов, превосходным образчиком чего являются спекуляции немецкой натурфилософии прошлого века.

Но что же толкает философствующую мысль на путь этих миражей и иллюзий? — Во-первых, момент чисто интеллектуальный — правильное в своей основе стремление отделить философию как идеологическое образование, как смешанную интеллектуально-эмоциональную комбинацию от чисто познавательной системы науки. В философском мирозерцании есть, действительно, почти все те элементы, которые присущи бергсоновской интуиции: оно — и непосредственное переживание, и эстетическое зерцание, и какое-то смутное общее чувство, и своего рода прозрение вещей — словом, оно сложная синтетическая реакция личности на мировое «все», в которой слабо дифференцированы ее составные части. Но философия в этом смысле есть лишь индивидуальная, субъективная реакция на космическое целое, а вовсе не высшее познание сущности вещей и постижение мировой Истины. Философские концепции, если и представляют истины, то не о мире, а о философах, об их своеобразном индивидуальном подходе к миру. В своей теории интуиции как особого

неинтеллектуального познания Бергсон, смешивает поэтому философскую истину о субъекте, философскую субъективную истину, с объективной истиной науки, ставя к тому же первую неизмеримо выше второй («интуиция проникает вовнутрь вещей, интеллект скользит по поверхности их»; в действительности же это «внутри вещей» есть «нутро» самого философа, и оттого оно и имеет для него такое исключительное значение).

Но наряду с этим интеллектуальным моментом есть и еще более могущественный фактор, объясняющий это пристрастие к иллюзорному — фактор социального порядка. Лет 15 назад известный французский критик заговорил неожиданно о «банкротстве науки»⁹. На него тогда жестоко обрушились, ему неоспоримо доказали его неправоту и непонимание задач и целей науки. С тех пор наука и ее применение сделали колоссальные успехи, пошла полоса великих открытий и изобретений — и, однако, параллельно с этим все возрастало то настроение неудовлетворенности точным знанием, которое породило когда-то боевой клич Брюнетьера. Перед нами, безусловно, не случайное мнение, не просто недовольное брзжание того или иного разочаровавшегося в положительной науке, а какое-то общее явление, широкий и захватывающий поток общественного настроения. В общественной психологии произошел перелом; известные руководящие в идейном отношении слои желают чего-то иного, чем наука, хотят веры, метафизики, философской романтики. И эта социальная воля умеет создавать такие же непреодолимо привлекательные миражи, какие, по учению Шопенгауэра, создает воля вида, когда внушает отдельному индивиду любовь к лицу другого пола. История философии показывает, хотя бы на примере гегельянства — неизбежное крушение всех романтических попыток взять штурмом, порывом вдохновения, твердыню реальности; но этот предостерегающий знак истории не остановит, конечно, обуреваемых метафизическим порывом хилиастов¹⁰ философской спекуляции, видящих уже наступление тысячелетнего царства метафизики. По неизвестным законам коллективной психологии в обществе создается в определенные моменты заманчивая иллюзия, будто есть иной — высший, чем научный, — способ овладения истиной и действительностью — и иллюзия эта должна быть изжита до конца, должна сама собой погаснуть, как сами собой потухают грозные эпидемии, чтобы повториться через несколько десятков лет снова. В истории идей есть какие-то неизвестные

нам циклы, в них как бы действует ницшевский «закон вечного возвращения», ставящий вдруг в центр общественного внимания старые и, по-видимому, решенные проблемы.

Этот закон вечного возвращения приводит нас в настоящее время к идеологической ситуации, напоминающей отчасти положение вещей в первой трети XIX века. Эпоха, давшая лапласов, френелей, амперов, гауссов, эрстедтов¹¹, дала в то же время шеллингов и гегелей. Великие открытия в области точного естествознания имели своим коррелятом уродливости натурфилософии, свысока относившейся к грубому эмпиризму науки и считавшей себя обладательницей подлинного проникновения в действительность. Нечто аналогичное замечается и в наше время. Беспроволочный телеграф, открытие радия, превращение химических элементов и т. п. великие завоевания науки — сопровождаются возрождением различных телеологических и антропоморфных концепций. Почти рядом с Кюри¹², открытия которых революционизировали науку и безмерно расширили наш горизонт, читает с колоссальным успехом Бергсон, который при всех знаках почтения к науке, при твердо выраженном требовании, что метафизик должен быть теперь во всеоружии знания, низводит науку на степень низшего, сравнительно с метафизикой, познания, не идущего глубже поверхности вещей. Как и сто лет назад, метафизическое поветрие начинает владеть умами. Создается какая-то коллективная иллюзия псевдопонимания, при которой различные антропоморфные понятия, вроде бергсоновского «*élan vital*» или «энтелехии» виталистов, говорят больше уму, чем безличные формулы и законы точного знания или же откровенное «я не знаю пока» науки.

Этой жажде романтики и идет навстречу бергсоновский антиинтеллектуализм и его учение о превосходстве интуиции. И если искать объяснения для неслыханного успеха, встретившего французского мыслителя, то оно заключается не только и не столько в размерах дарования Бергсона, сколько в направлении его мысли и, главное, в той нестерпимо напряженной атмосфере современного метафизического нетерпения и ожидания философского Мессии, при которой легко предтечу принять за самого избавителя.





Б. Н. БАБЫНИН

Философия Бергсона

*Le temps est-il de l'espace?*¹

Bergson

В самом начале этого года в издании «Русской мысли» появился перевод первой части философской трилогии Бергсона: «*Essai sur les données immédiates de la conscience*», «*Matière et mémoire*», «*L'évolution créatrice*»². Значительно раньше вышел в свет перевод последнего труда французского мыслителя: «Творческая эволюция», а выпуск на русском языке второй части трилогии уже давно обещан одним петербургским книгоиздательством и, надо надеяться, не заставит себя долго ждать. Очевидно, и в Россию проникли те волны исключительной популярности, которые уже несколько лет колеблются вокруг имени Бергсона во Франции и мало-помалу распространяются по другим странам Западной Европы и Нового света. Среди критических отзывов о творчестве Бергсона, в общем — чрезвычайно лестных, хотя и не всегда сочувственных, встречаются, и не только во Франции, рецензии, ставящие этого философа наряду с величайшими мыслителями всех времен — Платоном, Декартом и Кантом. Едва ли не единодушно критики отмечают в произведениях французского философа обширную эрудицию, оригинальность, глубину и утонченность критической мысли, синтетическую цельность положительных построений, высокую художественность изложения. Если бы все эти качества были и не так ярко выражены в творчестве нашего автора, как полагают некоторые, — их совокупности было бы, во всяком случае, достаточно для того, чтобы привлечь к идеям этого мыслителя внимание всех интересующихся современными течениями философии. Но что, если Бергсон действительно пролагает новые пути, если на нашем горизонте загорается заря еще не бывшего мирозерцания?

В настоящем очерке мы хотим дать лишь введение к изучению Бергсона, оттенив основные черты его творчества и поставив их в общую историческую связь с философской и научной эволюцией. Последняя задача облегчается нам самим автором, так как он то здесь, то там протягивает нити, соединяющие его воззрения с теориями его философских предшественников, и неустанно зондирует настоящее и прошлое науки, критически проверяя ее выводы и вместе черпая из нее все новые и новые живительные струи. Бергсон внешне не расчленяет ни отдельных областей знания, ни отдельных проблем в пределах одной и той же области; он дает нам сложный клубок переплетенных и связанных идей, — нам же, в интересах дискурсивной ясности изложения, придется их несколько систематизировать. Из трех основных философских проблем — гносеологической, онтологической и этической — Бергсон подверг специальному исследованию только две первые; области практической философии до сих пор почти не касался его гений. Следуя логическому порядку последовательности проблем, мы сначала сосредоточим свое внимание на гносеологии Бергсона, затем обратимся к его онтологии; но на фоне исследования основной проблемы теории знания — проблемы реальности — естественно выступит учение французского мыслителя о материи и духе, которое и послужит как бы промежуточным звеном между главными этапами нашего очерка.

Критика способности познания

Общая характеристика точки зрения Бергсона и его метода является нашей ближайшей задачей. Как удобнее всего ее выполнить? Нам думается, путем выяснения отношения французского мыслителя к родоначальнику критической философии. В самом деле, с преобладанием трансцендентальной теории знания неизбежно приходится считаться всякому новому философскому течению, претендующему на оригинальность. Философ послекантовского периода уже не может вступить на путь метафизики с той легкостью, с какой это делали догматики; он находит доступ к этому пути если не вполне закрытым, то, во всяком случае, значительно загроможденными; ему приходится преодолевать критический позитивизм Канта. Кроме того, каждое новое направление, преломляясь сквозь призму основных начал критицизма, естественно оказывается лучше понятым, благо-

даря широкой распространенности последнего. Надо ли после этого удивляться тому, что сам Бергсон нередко сопоставляет свою философскую позицию с точкой зрения Канта? Следуя его указаниям, и мы предполагаем поставить его в перспективу критицизма.

Великий родоначальник критической философии в одном был безусловно прав: он впервые отчетливо поставил вопрос о необходимости исследования нашей познавательной способности. Что сам он дал неполное, одностороннее, даже ошибочное решение новой проблемы, в этом едва ли теперь можно сомневаться. Духовная атмосфера, в которой созрел его критический гений, была недостаточно благоприятна. Успехи механистического метода в естествознании так импонировали уму, еще сравнительно недавно дремавшему в оковах схоластики, что он невольно поддавался своеобразной иллюзии научной перспективы: пред их кажущейся огромностью ступевывалась действительная безграничность предмета познания. С другой стороны, та область, которая, казалось бы, могла быть обеспеченной, по самому существу своему, от вторжения математики — область психических явлений оставалась неразработанной; в ней господствовал тот же механистический метод, отливающийся здесь в форму ассоцианизма. Наконец, разложение рационалистической и эмпиристической метафизики в скептицизме Юма, по-видимому, наталкивало философа на ту мысль, что единственно достоверным познанием может быть только познание характера математического. Короче говоря, Кант оказался естественно замкнутым в сферу *интеллектуализма*, если под этим последним разуместь гносеологическое направление, отправляющееся от законов математики и логики как последних норм нашей познавательной способности, «предела, его же не преjdeши»*. В иной атмосфере живем мы теперь.

* Мы должны объяснить, почему употребляем здесь термин *интеллектуализм* в несколько необычном значении, противопоставляя его не волюнтаризму, но, как сейчас увидим, *интуитивизму*. Нам кажется, что чисто филологические соображения говорят в нашу пользу; но, кроме того, заметим, что более удобного термина нам отыскать не удалось. Прибегать к слову *рационализм* нам не хотелось ввиду связанных с ним историко-философских традиций, противопоставляющих ему *эмпиризм* и *критицизм*, тогда как все эти направления, поскольку они стали достоянием истории, должны быть объединены в их противоположности интуитивизму как направлению, совершенно иначе оценивающему природу нашей познавательной способности.

Эволюция биологии, возникновение апперцептивной и функциональной психологии, развитие социологии — с одной стороны, и плодотворная реализация динамического метода бесконечно малых в области физики и астрономии, преобладание энергетики пред атомизмом — с другой — вот те основные научные моменты, которые естественно готовят новый гносеологический метод так же, как и новый философский синтез. Говоря вообще, мы тяготеем к гносеологическому *интуитивизму* как направлению, исходящему от непосредственно данного и стремящемуся уяснить генезис математики и логики как производных форм познавательного процесса. Провозвестником и наиболее ярким выразителем интуитивизма и является Бергсон.

Кант исходит в своей гносеологии от идеально-завершенного, статического научного знания. Бергсон отправляется от познания как процесса динамического до существу. Разница кардинальная, ибо Бергсон не спрашивает только, как *психологически* возникает научное знание — этим вопросом Кант как гносеолог вовсе и не интересовался, — он подвергает сомнению скрытую предпосылку, лежащую в основе идеалистических принципов критицизма, убеждение в разложении без остатка всех реальных опытных связей и отношений на логические. Иными словами, Бергсон ставит под знак вопроса правоту интеллектуализма. Кант верил в единство опыта, опыта математического естествознания, Бергсон, на основе данных новейшей биологии и психологии, устанавливает два различных направления опыта: «материи» и «памяти», физических и психических или, шире, жизненных явлений. Единству опыта для Канта соответствует единство интуиции: он признавал у человека лишь чувственную интуицию, которую наш автор сближает с интеллектом. Бергсон выдвигает интуицию супра-интеллектуальную, усматривая в ней ключ к чистому познанию материи и особенно жизни. Призыв к данным непосредственного сознания, к интуиции, есть, в сущности, альфа и омега философского метода Бергсона.

Какому же методу следует отдать предпочтение? Интеллектуальному или интуитивному? Дать положительный ответ на этот вопрос — значит указать действительный базис как теории знания, так и самого познавательного процесса. Но дать его возможно лишь на почве тщательного описания нашей познавательной способности. Попытаемся же сначала оттенить характерные особенности интеллектуального познания и посмотрим, — не окажется ли

какого-либо остатка реальности, не укладывающегося в нормы логики и математики и, однако, нами постигаемого? Констатирование такого остатка будет иметь для нас решающее значение: оно равнозначно опровержению универсального интеллектуализма; оно, во всяком случае, должно выдвинуть иной метод познания; оно естественно заставит нас сосредоточиться на этом новом методе и повлечет, может быть, за собою признание его решительного приоритета. Если вы изучали Бергсона, вы без труда разглядите в намечаемой нами схеме исследования основные линии его гносеологии. Дадим теперь его теории более полное развитие.

Чем характерно интеллектуальное познание? Основной постулат логики, выраженный в ее законах, — *неизменяемость* мыслимого предмета как такового. Мыслимое мною «А» должно оставаться постоянным во все то время, пока я рассуждаю о нем, сравниваю с «В», анализирую. Выражаясь конкретнее, мыслимые нами вещи, свойства, состояния, поскольку они трактуются логически, *понимаются* нами, суть нечто статическое. По-видимому, прикладная математика представляет собою исключение из этого общего закона логической мысли: ведь в формулы механики, астрономии входит само время как независимая переменная величина, ими определяется характер движения тел, учитываются скорости, ускорения. Но это лишь по-видимому: *T*, входящее в математические формулы, есть вообще величина, которой мы можем давать произвольные значения; ничто в формулах не изменится, если под *T* разуместь, например, четвертое измерение пространства. Что время как длительность, а следовательно, и изменение как процесс не учитываются математикой, видно также из следующего факта: как бы ни менялись действительные скорости движений, — математика об этом ничего не узнает, лишь бы отношения между ними сохранялись прежние. Но не только время, — реальная протяженность, в силу аналогичного основания, также не поддается учету математика: ведь для него длина есть лишь нечто относительное*. Математическое

* В пояснение мысли Бергсона добавим, что самым наглядным доказательством последнего положения является неразрешимость с точки зрения математики задачи подобия фигур. В самом деле, предположим, придавая условиям этой задачи более реальный колорит, что все мировые тела и их взаимные расстояния уменьшились или увеличились в одно и то же число раз: математик не заметит никакой перемены, так как все пространственные отношения остались прежними.

познание вообще является чисто *формальным*, так как характеризует лишь отношения между терминами, а внутренней их природы выразить не в состоянии. Но не отличается ли таким же формальным характером и всякое логическое познание? Ведь оно оперирует с общими понятиями, а отличительной чертой этих последних является именно формальность, т. е. несвязанность с конкретным содержанием, обуславливающая их одинаковую приложимость к целой совокупности отдельных представлений. В чем, далее, заключается процесс *анализа*, характерный для интеллектуального познания? Из данной совокупности обособляется некоторый предмет, принимает общую окраску понятия, расчленяется на составные части, истолковывается как их сумма. Таким образом, деление некоторого целого на взаимно обособленные *элементы* — вот еще существенная черта логико-математического метода (Вв. 206)*. Интеллектуальное познание могло бы поэтому претендовать на универсальное значение лишь в том случае, если бы существовали только неизменяемые, разъединенные предметы (в широком смысле слова) и если бы, кроме того, эти предметы обладали только формальными свойствами. Но не ясно ли, что действительность не удовлетворяет, более того — не может удовлетворить всем этим требованиям! Изменяемость, связность вещей есть факт, не подлежащий сомнению; «форма» отделима от «материи» лишь в абстракции. Что же это за «*материя*», ускользающая от интеллектуального познания, формального по существу? Этот вопрос неизбежно возникает при чтении «Критики чистого разума» и настойчиво требует разрешения**: проведя резкую грань между материей и формой познания и сосредоточив свое внимание на исследовании последней, основатель критицизма, в сущности, превратил

* Вв. = «Введение в метафизику», 1911 г. — Объясним здесь и другие принятые нами при дальнейших ссылках сокращенные обозначения:

E. = «Essai sur les doinnées immédiates de la conscience», 1889.

M. = «Matière et mémoire», 1906.

Ev. = «L'évolution créatrice», 1907.

Intr. = «L'introduction à la métaphysique», 1902 (Revue de mét. et de mor.).

** Заметим с своей стороны, что сам Кант оставил, в сущности, этот вопрос в тени. По его словам, «чувственное разнообразие» возникает a posteriori; оно возбуждается в нас воздействием «вещей в себе»; оно субъективно, так как является своеобразной реакцией наших чувств на внешнее раздражение. Здесь Кант еще остается догматиком: в учении о субъективности чувственных качеств он просто примыкает к предшественникам.

первую в какой-то неуловимый призрак. Однако материя вовсе не такова: вместе с присущей ей формой она предстает нам реально в созерцании. Кант, правда, считал созерцательный момент необходимым условием научного познания; в основе математического естествознания — этого идеала наук — лежат, по его словам, «чистая интуиция» пространства и времени. Но о каком созерцании идет речь? Пространство и время, как они выступают в гносеологии Канта, не суть реальные представления; они, по своему значению, приближаются к категориям. В самом деле, однородная, безразличная к своему содержанию, бесконечно делимая среда есть лишь нечто мыслимое, есть лишь схема нашего рассудка, а не реальное показание нашей чувственности. А пространство и время в трансцендентальной эстетике являются такой именно средой. Иными словами, Кант говорит об *интуиции*, но думает он о другом. Чувственная интуиция Канта насковзь пропитана рассудком, а другой он не признавал. Но обратимся к непосредственным данным внешнего опыта — и мы увидим, что в них качественно разнородная материя неразрывно слита с формой, что вне нас, в конкретной протяженности, не существует вполне обособленных элементов, что все полно изменений. Таковы показания *чувственной* интуиции, если под ней разуметь нашу способность восприятия процессов, происходящих в конкретном протяжении. Спросим себя теперь, каким образом знаем мы о своем бытии, своих переживаниях и что мы об этом знаем? По мнению Канта, во внутреннем опыте выступает та же форма времени, что и во внешнем. Но разве мы не сознаем нераздельного динамического единства своей души, разве последовательные моменты переживаемого нами времени не слиты в неразрывное целое, разве подвергнуть себя анализу не значит тотчас же исказить свою подлинную сущность? Не рассудок дает нам ключ к внутреннему опыту, а что-то другое. Чувственная интуиция в смысле Канта? Очевидно, нет, потому что схема времени, не охватывающая даже процессов внешней действительности, еще менее способна ввести нас в тайники внутреннего становления. Но если самовосприятие есть несомненный факт, — не менее несомненна наличность соответствующего орудия познания: мы познаем себя при помощи интуиции, которую можно было бы назвать *нечувственной*, принимая во внимание, что ее объектом являются вообще духовные процессы, чуждые той протяженности, с которой сопряжены процессы физические.

Итак, рядом с интеллектом пред нами становятся две интуитивные способности, вводящие нас соответственно в пределы физического и психического мира. Но на таком результате остановиться не приходится; необходимо ближе вникнуть в природу указанных нами видов интуиции, посмотреть, нет ли у них общего корня. Прежде всего является вопрос, насколько радикально установленное нами различие между этими интуициями соответственно различию их объектов. Обращаясь к области духа, мы должны констатировать, что в ней имеются, правда, чуждые всякой протяженности, процессы, но наряду с ними протекают процессы, которым в некоторой степени присуща протяженность, — например, образы воспоминаний, неопределенно-локализованные аффективные ощущения. Проникнем в психическую сферу еще глубже, — и мы будем свидетелями происходящей там динамической эволюции, уловим те последовательные изменения, которые, например, претерпевают образы воспоминаний, то выступая во всем богатстве очертаний, близким к образам восприятия, то постепенно утрачивая свои краски и вместе свою протяженность и исчезая в области бессознательного (М. 246, 144). Итак, строго говоря, следует различать градации психической протяженности и соответственно им не особые, конечно, способности, но особые функции внутренней интуиции, которая теперь представляется уже не так резко отграниченной по характеру своего объекта от внешней. Явно выступает основание истолковать оба вида интуиции лишь как различные *направления* одной и той же *интуитивной способности*, присущей нашему духу. Эта способность, которую по праву можно назвать *супра-интеллектуальной* (Ev. 389), только и дает нам возможность познавать «материю» — будет ли это качественное содержание физической действительности или содержание субъективного бытия и жизненных явлений вообще. Благодаря ей мы схватываем процесс внешнего и внутреннего становления, постигаем длительность, проникаем, наконец, в тайны творчества и свободы. Последнее особенно важно. Есть ли для нас что-нибудь более дорогое, чем свобода и творчество? А между тем стоит только нам отдаться во власть интеллекта — и мы сейчас же попадем в оковы необходимости, в сферу, замкнутую для всего нового. Вопреки нашему непосредственному переживанию свободы интеллект укажет нам, что все абсолютно предопределено, что те же причины всегда вызывают то же действие, что каждый акт необходимо вытекает

из определенных мотивов, что, зная заранее все условия будущего поступка, мы могли бы предсказать его с полной достоверностью. И на всех этих, по-видимому, неотразимых аргументах лежит одна и та же характерная для логической мысли печать полного игнорирования реального времени: ведь иначе нельзя было бы говорить о возможности отграничения «причин» от «действий», выделять из связного внутренне целого обособленные «мотивы», предполагать возможным знание «всех условий» не совершенного еще акта. Не ясно ли, что аргументация детерминистов вращается в неизбежном для интеллектуализма заколдованном кругу: доказывая невозможность свободы, уже заранее предполагают ее исключенной! Ведь свобода может быть признаком лишь *совершающегося* акта, лишь настоящего, текущего времени; акт, уже *совершенный*, или предполагаемый таковым, есть неизменное достояние прошлого, уже лишенного веяния свободы!* Проблема творчества так же неразрешима с чисто интеллектуальной точки зрения, как и проблема свободы. Ведь творить — значит созидать нечто совершенно новое; ведь творчество есть процесс, протекающий во времени, органически связанный с определенной длительностью. Разве не исказили бы мы творения художника, если бы сократили хоть на немного процесс внутреннего созревания его идеи? (Ев. 368). Но как может понять творческий процесс интеллект, прикованный к неподвижному? Для него допустить возникновение чего-то совершенно нового — значит просто ввести в заключение то, что не содержалось в посылах. И вместе с тем творчество есть факт; лишь благодаря ему движется вперед наука, философия, искусство; лишь благодаря ему принимает новые формы жизнь. И каждый из нас, изменяя свой характер, в известном смысле является творцом самого себя.

Настало время поставить вопрос: да существуют ли подлинно *два* способа реального познания, а не один — интуитивный? И этот вопрос возникает с тем большей определенностью, что в ходе нашего исследования интеллект постепенно утрачивал свою гносеологическую ценность. В самом деле, сначала было нами обнаружено, что, вопреки притязаниям интеллектуализма, далеко не все в опыте доступно дискурсивной мысли. Затем оказалось, что ей недоступно по преимуществу самое для нас ценное — наша внутренняя действительность. Далее выяснилось, что попытки

* Позже мы остановимся на проблеме свободы подробнее.

интеллекта вмешаться в исследование глубин нашего духовного становления влекут за собой его конфликт с непосредственными данными сознания, и этот конфликт разрешается не в его пользу, так как находит себе полное объяснение в конститутивной односторонности этого способа познания. Если бы теперь нам удалось показать, что область, доступная интеллекту, не относится к сфере абсолютной реальности, мы были бы вынуждены признать, что *единственным* находящимся в нашем распоряжении средством реального познания является *интуиция*. Уделом интеллекта, сказали мы, служит все формальное, неподвижное, неизменное, обособленное. Но существует ли все это в действительности? Ответить на этот вопрос — значит занять определенную позицию по отношению к проблеме субстанциальности, в ее традиционной постановке. Итак, существует ли, с одной стороны, неизменный субстрат, лежащий в основе внешних явлений, с другой стороны — пребывающий носитель внутренних переживаний? Рассмотрим сначала понятие атома как субъекта движения, как последнего элемента физического мира. С точки зрения философии физики атом или исчезает в математический центр сил (Фарадей³), или растворяется в вихревое движение (Томсон⁴), но, во всяком случае, — утрачивает свою материальную неизменность. Исследование же генезиса этого понятия показывает, что оно воплощает в себе и усиливает нашу тенденцию производить разрезы в окружающей нас действительности, разбивать ее на элементы. Однако резкое обособление «вещей» друг от друга, как это констатирует и углубленное внешнее наблюдение, и выводы современной физики, невозможно: мир полон динамических связей; стоит указать хотя бы на закон тяготения. Атомизм шаг за шагом отступает перед энергетикой; и несмотря на то, неотступно возникает сомнение в возможности полного устранения физической субстанции. Как, в самом деле, мыслить движение без того, что движется? Эти понятия, очевидно, соотносительны; и если движение представляется несомненно данным, как можно отрицать его субстрат? Но легко убедиться, что движение, о котором идет здесь речь, не есть реальный процесс, но схематическое построение, соответствующее атому и его напоминающее. Разумеется, *такое* движение немислимо без атома; но не его имеем мы в виду, когда говорим об изменяемости, подвижности сущего. Нам дан процесс универсального качественного изменения, а мы произвольно разбиваем его на два элемента — неизменные

субстанции и их однородные движения, и рассчитываем вывести из этих бескачественных элементов все разнообразие данного в опыте качественного содержания. Предприятие, очевидно, неосуществимое, если только не прибегнуть к сознанию и не приписать ему способности порождать эти качества, способности, которой оно за собой вовсе не признает. Однородное движение есть фикция абстрактной механики, но даже и этой фикцией она овладеть не в состоянии: движение как процесс неделимо; делить можно лишь статическую вещь. Между тем механика дробит движение на части и тем самым рассматривает его под углом зрения *возможных перерывов*; иными словами, она вместо времени учитывает лишь *одновременное*. Итак, материя не есть совокупность движущихся атомов: это — качественный процесс, в котором лишь наш интеллект фиксирует тела, свойства, состояния, присоединяя к ним еще однородную фиктивную среду, называемую механическим временем (Ev. 325). Те *формы*, изучением которых занят интеллект, не суть, следовательно, нечто реальное, по крайней мере, поскольку речь идет о внешней действительности: это лишь различные проекции качественного материального процесса сквозь призму пространства. «В действительности тело меняет форму каждое мгновение. Или, скорее, формы не существует, так как форма есть нечто неподвижное, а реальность есть движение» (Ev. 327). Не придется ли сделать аналогичный вывод и относительно духовной субстанции? *A fortiori*⁵. Если уже разрезы, производимые интеллектом в материальной действительности, носят условный характер, то что сказать о рассечении на части того внутреннего «множественного единства», которое представляет собою наше сознание. Вот почему в самой постановке основной психологической проблемы, над разрешением которой трудятся эмпирики и рационалисты, заключается коренное заблуждение. Спросить себя, существует ли субстанциальная душа, носительница психических состояний, связывающая в единство отдельные элементы духовной жизни, значит, при всяком положительном ответе, заранее обречь себя на неудачу. Скажем ли мы вместе с приверженцами эмпиризма, что души как особой субстанции не существует, что в переживаемой нами духовной действительности нет ничего, кроме совокупности представлений, чувствований, волевых импульсов — и против этого утверждения восстанет наше духовное существо, сознающее себя чем-то несравненно большим этой совокупности. Признаем ли

мы, наоборот, вместе со сторонниками рационализма, что в нас пребывает неизменное «я», ускользающее от влияния времени, как постоянная основа отдельных переживаний, — и опять раздастся внутренний голос, и восстанет против нашей подлинной якобы неизменяемости, и отвергнет возможность объяснить нашу текучую духовную природу добавлением к замкнутым в себе состояниям еще статического, хотя бы и вечного, носителя. На такой вопрос ответ может быть только один, — его отклоняющий. Нет отдельных элементов, нет и их носителя; то и другое лишь продукты нашего интеллекта, категории которого не обнимают собою нашей сущности (Вв. 208). Из отдельных «состояний» также невозможно построить нашу духовную жизнь, как из моментальных остановок, производимых механикою, восстановить процесс движения. Однако зная, что такое движение, мы легко поймем состояние покоя, именно как перерыв движения, точно так же, постигая *изнутри* свою психическую сущность — этот невыразимый процесс непрерывного роста, творчества, свободы, мы поймем, как при рассмотрении извне, она может представляться конгломератом самостоятельных переживаний, собранием «жемчужин», связанных или не связанных в «ожерелье» — *ad libitum*⁶ (Ев. 333, Вв. 222).

Мы подошли вплотную к окончательному разрешению вопроса о сущности нашей познавательной способности. Интеллект, прежде охарактеризованный нами как одностороннее орудие познания, теперь заявил себя вообще неспособным к проникновению в реальность. Вследствие этого он утратил право претендовать на *абсолютное* познавательное значение; сохранил ли он еще хотя бы относительное значение? Вскоре мы постараемся это выяснить, теперь же заметим, что падение абсолютного значения интеллекта произошло за счет подъема значения интуиции. Лишь путем интуитивного проникновения в тайники внутреннего и внешнего опыта нам удалось вскрыть иллюзии интеллектуализма. *Только интуиция* является орудием абсолютного познания: вот, в сущности, тот вывод, которого мы достигли (Вв. 230). Каково же отношение к ней интеллекта? Мы видели, что интуиция имеет различные направления, смотря по тому, обращается ли она к внешнему или внутреннему опыту, и по тому, какие слои внутреннего опыта она вскрывает. Несомненно, что интеллект ближе к чувственному направлению нашей интуитивной способности, чем к нечувственному. Постепенно меняя направление

интуиции, переходя от непротяженного к протяженному, не достигнем ли мы до *чисто идеального*, правда, предела, при котором вместо конкретного протяжения нам предстанет однородное пространство (чистая интуиция Канта), вместо конкретного гетерогенного времени — механическое гомогенное время? Такую именно интуицию, как показал еще Кант, и предполагает совершенное интеллектуальное познание. Итак, интеллект чрезвычайно близок к идеализированной интуиции, идеализированной в смысле освобождения ее от неразрывной связи с определенным материальным содержанием, интуиции, если можно так выразиться, формализованной. Если так следует понимать связь интеллекта с интуицией, то спрашивается, благодаря чему же возникла эта идеализация чувственной интуиции, легшая в основу интеллектуального познания? Ответ надо искать в *практической* сфере, в требованиях, предъявляемых жизнью. Теория знания, вообще, должна находиться в интенсивном взаимодействии с теорией жизни. Последняя, будучи обособленной, оказывается вынужденной опираться на формы дискурсивного мышления, как на что-то абсолютное; но и первая, если будет изучать состав знания вне общего эволютивного процесса, будет бессильна понять, как выработались категории мысли, бессильна указать, как можно было бы их «расширить или превзойти» (Ev. VI)*. Нам приходится действовать, а действие требует точек приложения. Мы не могли бы успешно утилизировать для своих целей материю, если бы она воспринималась нами, как «движущаяся непрерывность», если бы мы всегда находили в ней слитный и до конца изменчивый процесс, которым она представляется чистому интуитивному познанию. Наши жизненные интересы побуждают нас выделять из неопределенного богатства мира то, что ближе всего нас касается, на что простирается присущая нам степень свободы. Таким путем и возникает наше разделенное восприятие, вырабатываются схемы пространства и времени, образуются категории рассудка. И мы идеально останавливаем мировой процесс, выделяем из него то, что нам нужно — различаем вещи, свойства, состояния и широко пользуемся этим анализом для

* Указываемый здесь Бергсоном метод построения теории знания применен им самим в «L'évolution créatrice». Ответ на вопрос, можно ли и как превзойти интеллектуальное познание, составляет основную гносеологическую задачу последнего труда французского мыслителя.

практических целей. Так истолкованное интеллектуальное познание, в его целом, имеет крупное, но *относительное* значение: оно ориентирует нас в практической жизни. Рассматриваемое же с чисто теоретической точки зрения, это познание отличается лишь символическим характером (Вв. 230)*.

Как практическое, так и теоретическое значение интеллекта еще более уяснится, если эту функцию сознания сопоставить с инстинктом, как он проявляется в животном мире. Удивительные проявления инстинкта, наблюдаемые у насекомых, не представляется возможным свести ни к механической комбинации движения, ни к процессам интеллектуального характера. Новейшая биология показывает, что в инстинкте и интеллекте нельзя усматривать последовательные этапы одного и того же эволютивного процесса. Эволюция жизни шла не по одному направлению: «членистоногие» и «позвоночные» являются двумя ее главными, расходящимися ветвями; в первой из них развивается инстинкт, во второй — интеллект: оба они суть отпрыски одного и того же сознания, составляющего основу жизни (Ев. 146, 189, 190). Поэтому чистого инстинкта, чистого интеллекта в действительности не существует. Благодаря этому человек, в котором интеллект достиг высшей ступени своего развития, не утратил связи с окружающей жизнью, соединен с ней узами «симпатии».

С практической точки зрения интеллект и инстинкт представляются двумя различными решениями стоявшей перед сознанием задачи — успешно действовать на материю. *«Совершенный инстинкт есть способность утилизировать и даже строить организованные орудия; совершенный интеллект есть способность выделять и употреблять неорганизованные инструменты»* (Ев. 152)**.

Организованные орудия обладают тем преимуществом пред неорганизованными, что пользование ими не представляет никаких затруднений, и они немедленно осуществляют ту работу, для которой приспособлены. Зато

* Отношение между интеллектом и интуицией, как его понимает Бергсон, подобно отношению между словом и соответствующим понятием. Слово, как зрительный или звуковой образ, останется для нас лишенным смысла, если мы не сумеем перейти от него к его отвлеченному значению; точно так же соответствующее слову понятие только в том случае приобретет для нас реальную значимость, если мы, воспользовавшись им как условным знаком, уловим *интуитивно* символизируемую им реальность.

** Курсив автора.

неорганизованные орудия способны принимать любую форму и могут поэтому, удовлетворяя разнообразным потребностям, неограниченно расширять власть обладающего ими, пролагая пути его деятельности. В начале эволюции практические выгоды тех и других орудий уравнивались; но с течением времени интеллект одержал решительную победу над инстинктом. — С теоретической точки зрения *«интеллект, в том, что он имеет врожденного, есть познание формы, инстинкт заключает в себе познание материи»* (Ev. 161)*. Эти два определения интеллекта и инстинкта — практическое и теоретическое — в сущности совпадают. Инстинкт должен быть способностью познавать «вещи», он должен соединять в себе скрытое знание инструмента, приспособленного к определенному предмету, и самого предмета, так как иначе он не выполнит своей практической задачи. Интеллекту, в свою очередь, должно быть присуще «стремление устанавливать отношения», так как его задача — создавать искусственные орудия, приспособляя их к различным предметам, и пользоваться ими смотря по обстоятельствам (Ev. 193). Формальность интеллектуального познания дает ему возможность отрешиться от практической цели, и в этом его несомненное преимущество пред познанием инстинктивным; за то только это последнее касается самых вещей. Отсюда вытекает важное для теории знания заключение: *«Есть вещи, искать которые способен только интеллект, но которые самостоятельно он никогда не найдет; лишь инстинкт мог бы найти эти вещи, но он их никогда не будет искать»* (Ev. 164)**. Особенно важным это заключение представляется потому, что определяет интеллект и инстинкт как взаимнодополняющие друг друга способы познания. Интеллект, естественно обращенный к неорганизованной материи и, главным образом, к твердым телам, характерен как способность произвольно разлагать данное и как угодно комбинировать получаемые части; он мыслит ясно лишь неподвижное; он не в состоянии постичь непрерывности. Поэтому сталкиваясь с проявлениями жизни, дискурсивное мышление оказывается совершенно не в состоянии их понять: ведь они характерны именно своим взаимным проникновением частей, непрерывным становлением, своей творческой эволюцией. Инстинкт, напро-

* Курсив автора.

** Курсив автора.

тив, «мог бы открыть нам самые интимные тайны жизни»: ведь он завершает собою ее организационную работу и нельзя даже точно определить, «где кончается организация и где начинается инстинкт»*. Однако инстинктивное познание является ограниченным; при его помощи живое существо знает о других лишь то, что непосредственно касается его практических потребностей; во всем остальном окружающая жизнь остается закрытой и для инстинкта. Являясь как бы видением избранных предметов непостижимым для «слепорожденного» интеллекта, это познание оказывается необходимым, но недостаточным средством проникновения в совокупность психических или, выражаясь общее, жизненных процессов. Инстинкт должен быть соединен с интеллектом для того, чтобы его кругозор расширился и он мог стать орудием не практического только, но и теоретического познания; он должен сделаться «бескорыстным», отрешиться от служения непосредственной практической цели, раздвинуть пределы своей деятельности, достичь самосознания. Правда, тогда он уже перестанет быть «инстинктом» и превратится в *супра-интеллектуальную интуицию* — подлинное орудие чистого познания. Пользуясь этой интуицией, художник как бы проникает внутрь окружающей его жизни и охватывает ее неуловимые при помощи внешнего восприятия движения (Ев. 192). Но эстетическая способность открывает нам лишь индивидуальное. Как же осуществить этот высший синтез интеллекта и инстинкта во всей его полноте? Как возвысить интуицию до значения органа универсального метафизического познания? Мы должны, прежде всего, отрешиться от интеллектуального стремления представлять все статически, сосредоточиться на том «неопределенном облачке», которое окружает нашу логическую мысль, и усилием воли схватить самый процесс становления: наша «способность видеть» должна слиться с «актом хотения» (Ев. 258). Таким путем мы достигнем самовосприятия, самопознания. Проникаясь, далее, естественной симпатической связью, сближающей между собою отдельных индивидуумов, наш дух становится способным уловить и тот целостный порыв жизни, который делает из совокупности живых существ как бы «единую огромную

* «Когда цыпленок разбивает скорлупу ударом клюва, он действует инстинктивно и, однако, лишь следует тому движению, которое влекло его через эмбриональную жизнь» (Ев. 180).

волну, бегущую по материи». Рассудок изолирует друг от друга индивидуумов и в каждом из них видит лишь «агрегат молекул и агрегат фактов» (Ev. 272). Для супра-интеллектуальной интуиции не существует более статических разрезов в пространстве и времени; она показывает нам, что «ни одна из категории нашей мысли — единство, множество, механическая причинность, интеллектуальная целесообразность и т. д. — не приложима в точности к жизненным явлениям: кто скажет, где начинается и где кончается индивидуальность, представляет ли живое существо единство, или состоит из нескольких, клетки ли ассоциируются в организме или организм диссоциируется на клетки?» (Ev. II). Правда, интуиция, доступная человеческому сознанию, оказывается беглой и неполной: «это почти потухшая лампа, которая вспыхивает лишь время от времени, едва на несколько мгновений» (Ev. 290). Но своим колеблющимся светом она, тем не менее, освещает «нашу личность, нашу свободу, место, которое мы занимаем в совокупности природы, наше происхождение и, может быть, также нашу судьбу»* (Ev. 290).

Итак, дешифровать символы логики и математики можно лишь с помощью интуиции. Но это не лишает их почетной роли в эволюции реального познания. Эти символы необходимы, как точки опоры, как пункты остановки, наконец, как вехи интуиции. Без них невозможен был бы обмен интуициями, теоретическое общение людей, широкое развитие знания, его практическое применение. Без них не было бы языка, разрушены были бы социальные связи, потускнела бы жизнь. Даже более того: как мы только что видели, не будь интеллекта, от интуиции остался бы лишь инстинкт! Непрерывно меняющая свое направление супра-интеллектуальная интуиция, беглая, изменчивая и текучая, как само сознание, погружаясь в тайники реальности, выносит оттуда застывающие символы — атрибуты интеллекта. Но эти символы дают ей возможность вновь, и еще глубже, проникнуть в живые родники действительности, чтобы опять вынести на поверхность следы, охладевшие, правда, но все же следы вдохновенного порыва, благодаря которым тайны бытия становятся все более доступными дальнейшим коллективным усилиям че-

* Проблемы интуиции, по мнению Бергсона, составляют самый драгоценный элемент в философских системах; диалектика только собирает результаты, полученные интуитивно.

ловечества. Не таков ли именно процесс познания, как и процесс художественного творчества? Не состоит ли он всегда в повторных усилиях интуитивной способности, усилиях, закрепляющихся во внешних символах? В этой вспомогательной роли — великое гносеологическое значение интеллекта. Но тем более опасен интеллектуализм, как теория познания, отправляющаяся от логики — вместо того, чтобы уяснить ее происхождение. Фактически отвергая время, интеллектуализм естественно приходит к неразрешимым антиномиям (продуктам его же!) и приводит чрез критицизм к отрицанию абсолютного, метафизического познания реальности. Кант не видел середины между отсутствием времени и «временем, рассеянным на отдельные моменты» (Ev. 390). Поэтому он не мог признать иной интуиции, кроме инфра-интеллектуальной. Поэтому же его критика метафизики является односторонней: она наносит решительный удар только построениям, аналогичным по своей «архитектурной простоте» платонизму, — построениям, дающим единственную и вполне законченную систему вещей, отливающим всякий возможный опыт в «предсуществующие формы». Но супра-интеллектуальная интуиция, вопреки Канту, существует; при помощи ее мы знаем себя и жизнь вовсе не как «явление», а как «вещь в себе» (E. 179, Ev. 389). Если так, сфера абсолютной реальности вовсе перед нами не закрыта, и сами собою отпадают аргументы Канта против метафизики вообще — как знания, не имеющего под собой интуитивного базиса. Мало того, супра-интеллектуальная интуиция дает нам выход из того интеллектуалистического круга, в который попал Кант. Раскрывая относительность дискурсивного знания, она обнаруживает самый генезис математики и логики. Она показывает, что «наши концепты сформировались по образу твердых тел, что наша логика есть по преимуществу логика твердых тел, что именно поэтому наш ум торжествует в геометрии, где обнаруживается родство логической мысли с инертной материей» (Ev. I–II). Разум, занятый взвешиванием своих способностей, конечно, не будет в состоянии их превзойти: ведь в силу своей статической точки зрения он всегда отправляется от *данного*. Разум отрицательно отнесется ко всякой попытке установить его генезис, усматривая в ней логический круг. Так, пока мы не увидели пловца, мы, пожалуй, сочтем доказанной невозможности плавания, если кто-нибудь заметит: «чтобы научиться плавать, нужно было бы начать с того, чтобы держаться на воде

и, следовательно, уже уметь плавать». «Но действие разбивает круг» (Ev. 210). В тайники творческого действия нас и вводит интуиция; она способна раскрыть происхождение разума и материи из более широкого и высшего начала. В ней — в этой временной интуиции — и следует видеть действительное оружие против кантовского релятивизма, а не в интуиции «вневременной», к которой прибегли представители конструктивного идеализма, преемники Канта (Ev. 391). Эти мыслители, в сущности, не так далеки от механистического мировоззрения, как они думают. Их сближает с ним убеждение в единстве науки и отрицание действенной роли времени. Правда, в противоположность механизму, они говорят о «степенях реализации Идеи» или «степенях объективации Воли», но раз речь идет о «степенях», — природа в ее эволюции признается чуждой всего истинно нового, творческого, рассматривается механистически — сквозь пространство.

Итак, *конструктивный* метод, сводивший ум к его «квинтэссенции», сжимавший его в некоторый центр, почти бессодержательный по своей общности и, наконец, извлекавший его, во всей конкретной полноте, из этого центра, должен уступить свое место *эмпирическому*, спускающемуся до подробностей реальности и единственно способному объяснить генезис интеллекта (Ev. 207, 392). Необходимо обратиться к опыту, но к опыту, очищенному от тех утилитарных наслоений, которые привносит с собою «кинематографический» механизм нашего ума. В этом одно коренное отличие нового, интуитивного эмпиризма от эмпиризма догматического. Другое отличие нового метода, впрочем, тесно связанное с первым, заключается в том, что он учитывает созидательную роль конкретной длительности, тем самым подводя итог развитию биологии и психологии, характерному для XIX в. Вопреки Канту, пред новой, интуитивной метафизикой широко раскрыты врата будущего. Как математик, определяющий функцию по ее дифференциалу, философ-метафизик, при помощи бесконечно малых элементов действительности, путем «качественного интегрирования», призван уловить сокровенную «форму» абсолютной реальности.

Критика внешнего опыта

«Il y a une réalité extérieure et pourtant
donnée immédiatement à notre esprit.
Le sens commun a raison sur ce point contre
l'idéalisme et le réalisme des philosophes»⁷.
«Introduction à la métaphysique»

«L'action ne saurait se mouvoir dans l'irréel»⁸.
«L'évolution créatrice»

Интуитивный метод, применяемый Бергсоном, естественно приводит к освобождению опыта от утилитарных рамок интеллекта. При этом, с одной стороны, обнаруживается, как нами было отчасти уже замечено, родство «чистых форм» чувственности с категориями рассудка. С другой стороны, устраняется принятое Кантом резкое разграничение материи и формы познания — путем установления независимой реальности первой, наделения ее свойствами длительности и протяженности и признания динамического взаимодействия между сознанием и материей, в результате которого и возникли: *рассудочность* и *телесность*. Такова схема предпринятого Бергсоном очищения внешнего опыта. В настоящей главе нашей работы мы и займемся ее раскрытием, пытаясь обрисовать своеобразную позицию гносеологического реализма, которая характерна для французского мыслителя и определяется в главных своих чертах построенной им в «*Matière et mémoire*» теорией восприятия. Эта последняя вводит нас в самый центр гносеологической проблемы реальности, выясняя свойственную нашему автору концепцию материи и расчищая путь к установлению между материей и сознанием того взаимодействия, которое должно служить объяснением успеха научного познания. К изложению теории «чистого восприятия» мы теперь и перейдем.

Учение Бергсона о восприятии отличается большой сложностью. Оно резко расходится с обычными теориями и, при ясно выраженном гносеологическом характере, оказывается в своей конструкции органически и оригинально связанным с различными областями знания: физикой, физиологией, биологией, психологией. По существу нашей задачи мы лишены возможности проследить эту замечательную теорию во всех ее утонченных разветвлениях: для этого понадобился бы отдельный очерк. Нам придется ограничиться сжатым и потому отчасти догматическим

ее изложением. Сначала мы воспроизведем положительную часть этой теории, а затем и ее критическую часть. Первая дает истолкование данных непосредственного опыта, вторая считается с возможными возражениями и анализирует обычную теорию восприятия. Таким образом, обе эти части взаимно дополняют друг друга. Наметим исходный пункт рассматриваемой теории. Бергсон отправляется от воспринимаемой нами действительности, обозначая ее как совокупность «образов, в самом неопределенном смысле этого слова». В этих «образах», по его мнению, мы одновременно схватываем «состояние нашего сознания и независимую от нас реальность» (М. 227). Такой смешанный характер непосредственного опыта дает нам основание признать «внешний мир», но ближайшее рассмотрение показывает, что этот мир, во всяком случае, не совпадает всецело с содержанием нашего восприятия. В самом деле, мыслимая нами совокупность всех вообще образов неизмеримо превосходит все то, что вступает в сферу восприятия живых существ. Эту мыслимую совокупность образов (пока ближе не определяемых) французский философ называет *«материей»*. По его мнению, явного или тайного признания материи именно такого рода избежать нельзя. Допустим, например, что материя есть совокупность атомов, и эти последние будут определены все-таки не иначе, как по отношению к возможному видению, осязанию. Даже при самом утонченном понимании атома как «центра сил», он сохраняет еще характер образа, так как определяется, хотя и отрицательно, по отношению к чувствам (М. 22). Сопоставим теперь непосредственные данные восприятия с фактом научного предвидения, и пред нами возникнет вопрос: как возможно, что одни и те же образы одновременно входят в *две системы* — науки и индивидуального представления, причем в первой они оказываются равноправными и закономерно действующими друг на друга, а во второй — подчиненными изменениям одного «привилегированного образа» — тела воспринимающего индивидуума? Ведь стоит только перерезать скальпелем все «чувствительные» нервы моего тела — и одна система образов, называемая обыкновенно материальным миром, претерпит лишь ничтожное изменение, тогда как другая, мое восприятие, исчезнет. Иными словами, необходимо объяснить, как возможен переход от материи к сознательному восприятию. Предположим, как это обыкновенно и делают, что восприятие заключает в себе

нечто большее, чем материя — и этот переход будет «покрыт непроницаемой тайной». Иное дело, если бы восприятие получалось из материи, совокупности образов, чрез ее *ограничение*: тогда понять связь указанных систем и истолковать зависимость образов восприятия от «привилегированного образа» было бы нетрудно. Но так ведь и есть на самом деле. Стоит нам только от решиться от распространенного предрассудка, согласно которому наше сознательное восприятие есть *«чистое познание»*, уяснить себе, что оно является символом *возможного действия*, и данная проблема получит полное разрешение. Станем на *эволюционную* точку зрения, посмотрим в последовательный по степени совершенства организации ряд живых существ, — и мы увидим, что параллельный ход развития нервной системы и воспринимающей способности тесно связан с усложнением и расширением возможных реакций организмов на внешние раздражения. Нервная система есть как бы «телефонная сеть», а головной мозг — «центральное телефонное бюро»; и если эволюция нервной системы направлена в сторону все более и более широкого *действия*, то и параллельно идущее усложнение восприятия может быть правильно понято, как функция расширяющейся *свободы*. Представляя собою вместе «центры действия» и «центры неопределенности», живые существа естественно являются как бы экранами, пропускающими одни лучи, отражающими другие. Именно те воздействия окружающей среды, которые не могут быть предметом их избирательной деятельности, будут ими «пропущены», — другие, выбор реакции, на которые им предоставлен, будут «отражены» и образуют сферу сознательного восприятия.

Итак, *восприятие материи* можно ближе определить как *совокупность образов, отнесенную к возможному действию некоторого определенного образа (тела)*. Благодаря такой зависимости в состав восприятия входят лишь некоторые образы, притом так, что многие их стороны оказываются затушеванными, выступает лишь «внешняя» их оболочка, «вещи» превращаются в «картины» (М. 24). Оценка практического назначения восприятия дает нам ключ и для понимания факта его крайней изменчивости: внутреннее состояние нашего тела и его внешнее положение различно определяют нашу зависимость от вещей и вещей — от нас. Можно сказать: «Восприятие располагает пространством в той именно мере, в какой действие располагает временем».

До сих пор, говоря о происхождении восприятия, его значении и отношении к материи, Бергсон искусственно, в методологических целях, упрощал проблему. Теперь он считает необходимым внести некоторые поправки в обрисованную нами схему теории восприятия путем двоякого анализа конкретного восприятия: устранения из него всего того, что привносится памятью и освобождения его от аффекций (affection) — ощущений, характеризующих телесные изменения. Так он приходит к понятию *чистого* восприятия. Участие памяти в конкретном восприятии, по Бергсону, проявляется в двух отношениях. С одной стороны, воспоминания налагаются на каждое новое восприятие, образуя с ним нерасчленимое соединение; при этом чаще всего действительное восприятие отступает на задний план, сохраняя лишь некоторые свои черты, получающие характер «знаков» для соответствующей группы воспоминаний, имеющих первенствующее практическое значение (М. 20). Однако, при всем насыщении конкретного восприятия элементами индивидуального опыта, в нем всегда заключается то «безличное восприятие», которое лежит в основе нашего познания действительности. С другой стороны — и в этом указании наиболее оригинальная черта теории Бергсона — всякое конкретное восприятие есть осуществляемый памятью синтез множественности объективных моментов. В самом деле, по Ехнер'у, наименьший промежуток «пустого» времени, доступный нашему восприятию, равен 0,002 сек. Но из физики известно, что в этот промежуток времени протекает огромное количество объективных элементарных процессов, так как, например, «красный цвет совершает на протяжении секунды 400 триллионов последовательных вибраций» (М. 229). Если бы, говорит Бергсон, объективные процессы, о которых трактует наука, были чем-то внешним по отношению к содержанию ощущений, — их установленная закономерность не объясняла бы связи этого содержания. Тогда пришлось бы только констатировать непонятный параллелизм этих двух моментов. Необходимо допустить, что объективные качественные движения происходят в самом содержании наших ощущений: тогда этот параллелизм перестанет казаться чудом. Следует признать, что чувственные качества не так разнородны, как представляются, что внутренне (внутри своей «куколки») они слагаются из элементарных вибраций, о которых говорит наука, но эти последние лишены той однородности, какую им прописывает абстрактная

механика, обладают качественными определениями. Приходится сделать тот вывод, что наша память производит особого рода «сжатие» объективных моментов. В двояком участии памяти и состоит «главный вклад индивидуального сознания в восприятие», «субъективная сторона нашего познания вещей» (М. 21). Восприятие, очищенное от привнесения памяти, было бы уделом существа, во всем подобного человеку, но поглощенного настоящим; такому существу было бы доступно «мгновенное видение» материи (М. 22). Но совершенно «чистое» восприятие должно быть свободно и от аффекций — ощущений, локализуемых нами не вне, но внутри тела. Мы видели, что восприятие есть мера возможного действия нашего тела на вещи и вещей на наше тело. Но *возможное* действие стремится перейти и переходит в *реальное*: наше тело претерпевает — благоприятные или неблагоприятные — изменения; показателем этих изменений и является своеобразное внутреннее восприятие, аффекция (М. 48). Для восстановления образов восприятия во всей их чистоте необходимо отделить от них и эти, постоянно к ним присоединяющиеся, аффективные ощущения, которые, в противоположность им, с разрушением тела исчезают.

Таким образом, теория Бергсона находит свое последнее завершение в понятии «чистого восприятия» — того предела, в котором «восприятие совпадает с воспринимаемым объектом» (М. 60). Понятие чистого восприятия, являющегося, по Бергсону, осколком материи, как она существует независимо от организации познающего субъекта, характеризует собою ту своеобразную концепцию объективной действительности, которая сложилась у автора в результате построенной им теории. Эта последняя, будучи наивно-реалистической в том основном утверждении, что в акте восприятия субъект *непосредственно* схватывает *независимую* от него действительность, уклоняется в своем дальнейшем развитии от мирозерцания практики, стремясь объединить его в высшем синтезе с выводами физической науки. По Бергсону, «воспринимать — значит, в сущности, конденсировать огромные периоды бесконечно-растворенного существования в несколько более дифференцированных моментов более интенсивной жизни, резюмировать таким образом долгую историю» (М. 232). Поэтому если бы ритм нашего существования становился все более медленным, если бы, например, в одном мгновении нашего восприятия цветы укладывалось все меньше объективных колебаний,

о которых говорит физика, — мы были бы свидетелями того, как цвета бледнеют, постепенно переходя в «последовательные впечатления, еще цветовые без сомнения», но уже стремящиеся слиться с чистыми колебаниями. Так, согласно совокупности данных науки и общего опыта, материя «в себе» разлагается на бесчисленные колебания, все связанные в непрерывность, все солидарные между собой, которые распространяются по всем направлениям, подобно стольким же содроганиям» (М. 232).

Мы дали очерк положительной части теории восприятия Бергсона; остановимся вкратце на его критической характеристике обычной теории. Схему популярного решения проблемы восприятия картинно рисуют следующие строки «*Matière et mémoire*»: «Психолог <...> отправляется от своего тела, так как впечатления, получаемые на периферии этого тела, представляются ему достаточными для построения всей материальной вселенной, вначале он сводит вселенную к своему телу. Но эту первую позицию сохранить невозможно: его тело не имеет и не может иметь ни больше, ни меньше реальности, чем все остальные тела. Надо, следовательно, идти дальше, проводить принцип до конца и, сведя вселенную к поверхности живого тела, сжать это самое тело в некоторый центр, который в конце концов необходимо предположить непротяженным. Тогда из этого центра направятся непротяженные ощущения, которые, так сказать, надутся, возрастут в размерах и кончат тем, что сообщат протяженность сначала нашему телу, а затем и другим материальным предметами» (М. 43). Бергсон решительно восстает против утверждения субъективности и непротяженности всех вообще ощущений, лежащего в основе теории его противников. Отказываясь от показания внешней интуиции и отрицая непосредственную объективную данность чувственного содержания, эта теория должна дать отчет в возникновении чувственных качеств; но сделать это она не в состоянии без призыва к чуду субъективного творчества. Допустим, однако, что чувственные качества как-то возникли в субъекте: проблема этим далеко еще не разрешается. Везде эти качества признаются непротяженными; но если так, каким образом они приобретут протяженность? Как, далее, объяснить их локализацию? Как понять, наконец, почему различные качества координируются и образуют устойчивый предмет общего опыта, подчиненный законам природы? Для объяснения пространственного и временного порядка ощущений придется сослаться на не-

которую предустановленную гармонию; но ведь это — «*hypothèse paresseuse*»⁹. Где же именно видит Бергсон основной пробел в ходе рассуждения своих противников? «Вы показали нам, — говорит он им, — внешние образы — как они достигают органов чувств, изменяют нервы, распространяют свое влияние в мозгу. Идите до конца», не прибегая к взмаху «волшебного жезла» (М. 28). Тогда «механизм восприятия» будет совершенно ясен: возбуждение некоторое время задержится в мозгу и, наконец, перейдет в волевое действие. Вот и все. Что же касается самого восприятия, как «образа», то искать его генезиса не приходится: в самом начале рассуждения оно уже было принято как данное, да и нельзя было поступить иначе. Ведь принимая за исходный пункт «только» тело, «только» мозг, вы тем самым, в сущности, отправляетесь от всей совокупности образов: универсальная связь и взаимодействие материальных элементов является бесспорным фактом, засвидетельствованным наукой (М. 29). К тому же тело есть лишь один из образов, исчезающее малый сравнительно с совокупностью всех остальных образов; как могло бы оно, будучи частью, явиться условием возникновения целого? Но объяснять мы должны не то, как *возникает* образ восприятия. Весь вопрос в том, как он *выделяется* из безграничной совокупности образов и в каком отношении стоит к мозговым процессами. Это объяснение мы уже и дали, став на точку зрения «действия» (М. 56). Мозговое состояние вовсе не есть «ни причина, ни действие, ни, в каком бы то ни было смысле, дубликат» восприятия: «оно его просто продолжает, так как восприятие есть наше возможное действие, а мозговое состояние — наше начавшееся действие» (М. 260). Оба эти термина точно друг с другом согласуются, и это понятно, так как оба они являются функцией третьего — неопределяемости нашей воли (М. 29).

Но сторонники критикуемой Бергсоном теории ссылаются на экспериментальные данные, которые, по их мнению, исключают возможность иного решения проблемы восприятия. В центре их аргументации стоит так называемый закон «специфической энергии органов чувств». Согласно этому закону, «различные причины, действуя на один и тот же нерв, вызывают то же самое ощущение» и «одна и та же причина, действуя на различные нервы, вызывает различные ощущения» (М. 40). Из этого закона делается тот вывод, что «наши ощущения суть простые знаки и что роль каждого чувства заключается в том, чтобы перево-

дить на свой собственный язык однородные и механические движения, происходящие в пространстве» (М. 41). А отсюда уже недалеко до мысли противопоставить «однородным движениям в пространстве» — «непротяженные ощущения в сознании». Но, по мнению Бергсона, самый закон специфической энергии представляется совершенно необоснованным. Прежде всего, формулировка закона имеет чересчур общий характер, так как, оставаясь на точке экспериментальных данных, под «различными причинами» приходится разумеать лишь электрический ток и механические раздражители. Но этого мало: установленные опытные данные не дают права говорить о неадекватности раздражения. Ведь механическое раздражение способно нарушить электрическое равновесие в соответствующем органе, а электрическое возбуждение может состоять из различных слагаемых. Но если чувства воспринимают адекватные слагаемые, закон специфической энергии утрачивает всякий смысл. Прав был поэтому Лотце, ожидая, для признания достоверности этого закона, доказательства, что звуковые волны производят на глаз световое впечатление, а световые колебания на ухо — звуковое (М. 41). «Трудно допустить, например, чтобы электризация языка не причиняла химических изменений»; но определенная химическая реакция и есть то, что мы называем вкусом. С другой стороны, согласно электромагнитной теории света, свет есть электромагнитное возмущение; но, делая обратное заключение, можно утверждать, что нарушение электрического равновесия органа зрения имеет световой характер, почему мы и воспринимаем под действием гальванического тока световые эффекты. Замечательно, что в области органа слуха, для которой закон специфической энергии был установлен, казалось, с наибольшей убедительностью, позднейшие исследования делают объективную наличность воспринимаемого качества наиболее вероятной*. Закрывая свой анализ рассматриваемого закона, Бергсон отмечает, что этот закон оперирует, в сущности, не с внешними образами, но с внутренними аффективными состояниями — показателями реального действия элементов нашего тела. Но реальное действие данного «чувствительного» элемента естественно «должно быть того же рода, как и его возможное действие на внешние объекты,

* Бергсон дает лишь схематический анализ закона специфической энергии, ссылаясь на монографию Schwarz'a: «Das Wahrnehmungsproblem...»

которые он обыкновенно воспринимает» (М. 43)*. Вот почему «каждый из чувствительных нервов и представляется вибрирующим по определенному типу ощущения». Таким образом, опытные данные, на почве которых выросла теория «специфических энергий», в конце концов подводятся нашим автором под общий принцип его теории восприятия.

Исследуя состав внешнего опыта, Бергсон, естественно, соприкасается с проблемой происхождения и реальной значимости «форм чувственности» и категорий**. Опираясь на интуицию и ориентируясь в теории жизни, философ приступает к решению этой проблемы. Непосредственное сознание, говорит он, показывает нам, что все ощущения в большей или меньшей степени участвуют в протяжении. Это конкретное протяжение, данное в разнообразии чувственных качеств, характерно своей неразделенностью. Интересы действия побуждают нас придавать особенное значение протяжению зрительных и осязательных ощущений, как наиболее интенсивно выраженному, и перед практической полезностью данных зрения и осязания отступают на задний план показания других чувств. В дальнейшей эволюции вырабатывается идея «однородного пространства», как схемы произвольной и неопределенной делимости, как среды, чуждой всяких динамических связей, и под «непрерывностью чувственных качеств — конкретным протяжением» мы расстилаем как бы «сеть с произвольно изменяемыми и неопределенно уменьшающимися петлями» (М. 234). Но реально существует лишь нечто среднее между пространственным и непротяженным — нечто экстенсивное, являющееся признаком всех вообще ощущений. Еще в «*Essai...*», где Бергсон, в оценке пространственной интуиции, считал себя близким к Канту, он, поясняя свое понимание пространства как «формы чувственности», указывает, что благодаря этой интуиции однородной среды человеческий ум более способен к установлению объективности вещей и разграничению объектов, чем ум животных. Это преимущество организации человека имеет то значение, что «возвещает и подготавливает общественную

* Выражение «нерв «воспринимает»» Бергсон употребляет, разумеется, лишь условно (М. 52).

** Эта проблема была нами, с точки зрения Бергсона, уже отчасти затронута в 1-й главе, поскольку казалось необходимым для общей характеристики его гносеологической позиции. Теперь мы стремимся представить ее решение, предлагаемое французским мыслителем, в более конкретной форме.

жизнь» (Е. 179). В «*Matière et mémoire*» тенденция практического истолкования интуиции пространства выразилась уже с полной определенностью. Вопреки догматизму и критицизму, Бергсон здесь подчеркивает, что геометрическое пространство и механическое время не суть «ни свойства вещей, ни существенные условия нашей способности познавать их»: «...это суть схемы нашего действия на материю» (М. 235). По мнению философа, в вещах необходимо признать «длительность» и «протяжение», но эти определения коренным образом отличны от фикций однородного пространства и времени, прилагаемых нами к действительности, «чтобы делить непрерывное, фиксировать становление и снабжать нашу деятельность точками приложения» (М. 236). В ошибочной оценке этих порождений нашего «жизненного порыва» Бергсон усматривает корень всех гносеологических затруднений. Теория времени, как мы видели это и раньше, имеет чрезвычайно важное значение для понимания духа философии Бергсона. Она носит ясно выраженный психологический характер, и потому мы еще вернемся к ней в следующей главе нашего очерка. Теперь же остановимся только на характеристике объективного времени. В «*Essai...*» Бергсон отрицал внутренне присущую вещам длительность; он полагал, правда, что вещи изменяются, но вместе с тем думал, что их моменты следуют друг за другом лишь для воспринимающего сознания (Е. 172). В «*Matière et mémoire*» он усматривает основание порядка смены явлений именно в объективной длительности. Абстрактное движение, изучаемое механикой, получает здесь характер символа реальных движений. Эти последние суть «неделимые, которые занимают известную длительность, предполагают “прежде” и “после” и соединяют последовательные моменты времени нитью переменного качества, которая не чужда некоторой аналогии с непрерывностью нашего собственного сознания» (М. 226). Длительность вещей не имеет ничего общего с однородным временем, безразличным к тому, что может стать его содержанием, с этим «четвертым измерением пространства» (Е. 82). Тогда как трехмерное пространство дает нам возможность разбивать непрерывный поток материи по его «ширине», это время позволяет нам производить в нем аналогичные разрезы по его «длине». Но именно потому, что это идеальное время однородно и делимо, оно чуждо действительной длительности вещей. Реальное время, реальная длительность не поддается математическому учету: «...мир, над которым оперирует

математик, есть мир, умирающий и возрождающийся каждое мгновение, — именно тот, о котором думал Декарт, когда говорил о непрерывном творении» (Ев. 24)*. Далее, надо заметить, что разделение материи на изолированные тела есть лишь следствие наших практических потребностей, которые, как «световые пучки», направлены в окружающую нас непрерывность чувственных качеств. Поэтому считать движение лишь перемещением статических элементов — тел или атомов — нельзя. И в естествознании все более утверждается та мысль, что материальная точка как субъект движения, имеет лишь методологическое значение; реальное движение оказывается не перемещением какой-либо «вещи» в пространстве, но энергетическим изменением, происходящим в конкретном протяжении. Но в таком случае переход от красочного разнообразия процессов нашего восприятия к элементарным колебаниям, констатируемым наукой, становится уже совершенно естественным: те и другие длительны и качественны. И кажущаяся невозможность вывести друг из друга последовательные картины внешнего мира, с их видимым разнообразием, зависит лишь от того, что мы стягиваем памятью огромные периоды реальных колебаний.

«Формы рассудка», как и «формы чувственности», по Берсону, оказываются результатом практической функции нашего сознания; они, в сущности, такие же схемы нашего действия на внешнюю действительность, как и «чистые интуиции» — пространство и время. Если так, то само собою разумеется, что независящая от нас реальность, с которой мы сталкиваемся в чистом восприятии, не может всецело подлежать категориальным определениям, но вместе с тем должна заключать в себе основание для их образования и возможность их применения. Вместе с Кантом Бергсон считает основной задачей теории знания разрешение вопроса «как возможна наука», открывающая порядок в вещах (Ев. 252). Но он полагает, что успех науки был бы не понятен как при том предположении, что материя регулируется строго определенными математическими законами, так и при том, что она сама по себе чужда тех форм, в которых мыслится. В первом случае

* Скорости, ускорения, входящие в дифференциальные уравнения механики и астрономии, суть первые и вторые производные от пространства по времени; их математическое выражение остается то же, какую бы абсолютную длительность мы ни разумели под T .

трудно допустить, что человеку удалось бы отыскать «образчик природы», уловить «переменные», которыми она пользуется, выяснить все их взаимоотношения; во втором — познание, очевидно, было бы совершенно необъяснимо. Остается одно — усмотреть сущность материального процесса в естественном тяготении к математической форме (Ev. 239). Тогда будет понятно, каким образом наука, несмотря на произвольный выбор переменных, несмотря на случайный порядок разрабатываемых ею проблем, достигает своей цели. Кант усматривал лишь три альтернативы, помощью которых мог бы быть уяснен факт научного знания: «...или сознание определяется вещами, или вещи определяются сознанием, или необходимо допустить между вещами и духом таинственную согласованность» (Ev. 224). Но существует еще четвертая альтернатива, дающая единственно правильное разрешение проблемы: в процессе эволюции «ум и материя приспособились друг к другу и остановились, наконец, на общей форме» (Ev. 225). Этот вывод Бергсон особенно подчеркивает в своем последнем труде, но аналогичную мысль, хотя и с несколько иным оттенком, мы встречаем и в раннем его произведении. «Можно утверждать, — говорит он здесь, — что формы, приложимые к вещам, не могли бы быть вполне нашим делом, что они должны возникать из компромисса между материей и духом; что если мы даем этой материи много, — мы от нее, без сомнения, кое-что получаем» (Е. 170). По мнению нашего автора, Кант не принял в расчет этой альтернативы потому, что считал интеллект равнозначным сознанию и неправильно оценивал природу времени. Благодаря тому, что он считал время (как и пространство) однородной средой, безразличной к наполняющему ее содержанию, устанавливалась резкая грань между материей знания и его формой. При этом Кант не думал, что «extra-интеллектуальная» материя знания может быть шире его формы; для него существует лишь *один* опыт, и интеллект покрывает все его протяжение; правомерности притязаний современной науки он не подвергал никакому сомнению. Но ведь интеллектуальное познание процессов жизни, очевидно, имеет лишь символический характер; ведь основной их особенностью является действенная роль времени, а время ускользает даже от наиболее совершенного вида этого рода познания — математического. Необходимо признать два направления в опыте, каждое из которых доступно лишь соответствующему роду интуиции (Ev. 388). И в интеллекте,

естественно связанном с чувственной интуицией, обращенном к инертной материи, придется усмотреть лишь особую *функцию* нашего духа. Тогда исчезнет вырытая Кантом пропасть между материей знания и его формой, а их сближение, в свою очередь, дает нам возможность понять, каким образом могло произойти взаимное приспособление «ума» и «телесности». Приняв формы рассудка за нечто изначально данное, Кант уже не мог указать их генезиса и тем очистить опыт от «рамочек, которые сформировал наш ум по мере прогресса нашего действия на вещи» (Ev. 392). Эту задачу и взял на себя Бергсон. В окружающем нас мире мы различаем отдельные вещи, отличаем отдельные свойства и состояния; но не основано ли это различие на требованиях скорее практической жизни, чем чистого познания? Бергсон, как мы уже знаем, отвечает на этот вопрос утвердительно. Раздельная множественность, чистое единство могут встретиться, по его словам, лишь в пространстве — этой схеме делимости: только абстрактные математические точки являются вполне изолированными (Ev. 279). Самая идея числа как «синтеза единого и многого» включает представление однородной среды, в которой одновременно присутствуют синтезируемые части, представление пространства (Е. 58). Нам удобно, более того — необходимо, для успешного действия на вещи не обращать внимания на их универсальную связь и непрерывность их изменений. Поэтому мы отождествляем материю с геометрическим пространством и искусственно разбиваем ее на обособленные тела. Поэтому наш интеллект овладевает лишь неподвижным и в эволюции материальной вселенной улавливает только смену статических свойств и состояний. И вообще, чем более в процессе жизненного приспособления сознание становится рассудочным, тем более материя приближается к пространству (Ev. 206). Усваивая толчок к пространству, данный ему материальным процессом, наш дух развивает свою интеллектуальную функцию, а эта последняя, в свою очередь, запечатлевается на материи, приспособляя ее к нашим практическим потребностям, формируя из нее материал нашего восприятия. Таким образом, ни категория единства, ни категория *множества*, в строгом смысле этого слова, не применимы к внешней действительности. Эта последняя представляет собою, правда, процесс, тяготеющий к пространству; но, тем не менее, она заключает в себе слитное многообразие частей, не достигших полной обособленности. Лишь «чистая интуиция»,

характерная для «зари нашего человеческого опыта», когда только намечается переход от *непосредственного* к *полезному*, может ввести нас в тайники независимой от нас действительности. Этой интуиции мы можем достичь лишь путем тягостного для нас отрешения от утилитарных привычек мысли; зато нашей наградой будет чистое познание материи (М. 204).

Обратимся теперь к категориям *субстанциальности* и *причинности*. Нам известно, что материальной субстанции Бергсон не признает. О постоянстве «вещества», с его точки зрения, не может быть и речи. Но допускает ли он вообще в физической действительности что-либо такое, что отличалось бы постоянством, хотя только количественным? Мы видели, что наш философ стал на сторону энергетики. Возникает вопрос, как он относится к закону сохранения энергии, этому основному принципу естествознания? По словам Бергсона, этот закон утверждает, «что в системе, предполагаемой замкнутой, остается постоянной совокупная энергия, т. е. сумма кинетической и потенциальной энергий» (Ев. 263). Рассматривая это определение, наш автор замечает, что ко вселенной прилагать закон сохранения энергии нельзя, так как вселенная не есть консервативная система; она вообще не есть что-либо завершенное, но непрерывно развивается чрез образование «новых миров». Можно говорить лишь о применении данного принципа только к таким сравнительно замкнутым системам, как наша солнечная и ей подобные. Затем Бергсон анализирует самое содержание закона. Принцип сохранения энергии выражает собою определенную количественную зависимость и потому опирается на наши методы измерения. Но эти методы носят искусственный характер; мы пользуемся условными единицами измерения. Например, о тепловых процессах мы судим по такому совершенно внешнему признаку, как изменение объема данной массы ртути. Уже одно это соотношение ограничивает значение рассматриваемого принципа. Но есть еще и другие. В самом деле, ведь существуют качественно различные виды энергии, и меры их выбираются произвольно, притом так, чтобы подтвердить справедливость самого принципа (Ев. 263). Поэтому, хотя и можно, правда, констатировать известную солидарность между изменениями различных энер-

* Ответ на этот вопрос бросит новый луч света на его антиинтеллектуалистическую позицию.

гий, но вовсе нельзя утверждать, что нечто сохраняется в постоянном количестве. Закон сохранения энергии, в сущности, показывает лишь, что всякому изменению в одной части данной замкнутой системы должно соответствовать определенное изменение в другой (Ev. 364). При такой оценке рассматриваемого принципа Бергсон, очевидно, должен отвергнуть всякую идею об абсолютном постоянстве, лежащем в основе физических явлений*. В непосредственной интуиции, замечает он, «нам дана движущаяся непрерывность, где все изменяется и вместе пребывает» (М. 219). Но мы выделяем в ней условно постоянные тела, наделяя их внешним движением. А затем приходим и к мысли о безусловно постоянном субстрате явлений, — мысли, не отвечающей требованиям чистого познания.

Но если внешняя действительность насквозь проникнута изменчивостью, — спрашивается, происходят ли ее изменения с необходимостью или нет? Можно ли определить эту действительность категорией причинности? Прежде чем дать ответ, посмотрим, как понимает Бергсон закон причинности, какого рода необходимость он вкладывает в понятие причинной связи. Согласно закону причинности, «всякое явление определяется своими условиями или, иными словами, те же самые причины производит те же самые действия» (Ev. 152). Итак, принцип причинности предполагает, что в реальности можно выделять обособленные системы, в которых, в свою очередь, можно различать, с одной стороны, причины, с другой — действия. Он, далее, выражает нашу уверенность в том, что при возникновении некоторых определенных элементов, входящих в состав данной системы, эта система восстановится во всей полноте (Ev. 234)**.

* Интересно отметить, что в «*Essai...*» Бергсон, подвергая критике закон сохранения энергии, хотя и ограничивает его приложимость пределами физико-химических явлений, но истолковывает его в том смысле, что «не-что остается постоянным». Изменение взгляда Бергсона обуславливается, по нашему мнению, во-первых, тем, что он отрешился от прежнего механистического понимания этого закона, во-вторых, тем, что лишь в «*L'évolution créatrice*» окончательно сложилось его воззрение на материальный процесс как на возникающий из духа, — воззрение, которое мы ближе рассмотрим в главе, специально посвященной онтологии французского мыслителя.

** В пояснение этой мысли Бергсон приводит следующий пример. Возьмем группу: зажженная горелка, вода в кастрюле, известный промежуток времени, кипение. Если даны три первых элемента, мы уверены, что и четвертый присоединится к ним.

На чем основана эта уверенность? Заметим, что в каждом отдельном случае она бывает более или менее твердой и становится абсолютной лишь тогда, когда в состав системы входят лишь *величины* (когда, например, ищется разность двух чисел или по данным двум сторонам треугольника и углу между ними требуется определить третью сторону). А если так, не вправе ли мы сделать тот вывод, что необходимость, приписываемая нами причинной связи внешних явлений, зависит от того, что мы качественную сторону действительности приводим к количественной и отрицаем действенную роль времени во внешнем мире? * Мы можем сослаться еще на развитие математического естествознания. Раз качественные различия конкретной действительности были признаны лишь субъективными, единственным определением материи оказалось абстрактное пространство (Декарт), мировые процессы получили выражение в математических уравнениях, и реальное время было исключено из объективного мира. Так конкретное многообразие реальности улетучивается в «алгебраическом дыме», и влагаемая в природу причинная зависимость получает характер непреложной необходимости, приближаясь к отношению тождества, «как кривая к своей асимптоте» (Е. 158). Такое именно понимание причинности мы находим, например, в метафизической системе Спинозы, для которого неопределенная длительность вещей сводится к одному абсолютному моменту — вечности.

Итак, по Бергсону, закон причинности, в обычном его понимании, предполагает предобразование действия в причине и тяготеет к совпадению с законом тождества; этим и объясняется присущая ему логическая необходимость. Но можно ли согласиться с теми предпосылками, которые лежат в основе сближения указанных принципов? С точки зрения Бергсона, конечно, нет. Ведь он, с одной стороны, отвергает совпадение материи с пространством, с другой стороны — приписывает вещам реальную длительность (Ев. 219). Сведение физики к математике он поэтому не считает возможным «Тем не менее, — говорит наш философ, — существует приблизительно математически имманентный материи

* Возвращаясь к нашему примеру, мы можем сказать, что наша уверенность в том, что при известных условиях наступит кипение, получается оттого, что мы мысленно «налагаем» (как в геометрии) составные части настоящей системы на соответствующие части прошлой, постулируя неизменность частей и количественную объективную природу качеств.

порядок, — объективный порядок, к которому подходит наша наука по мере своего прогресса» (Ev. 237). Поэтому *практически* мы можем считать внешнюю действительность царством необходимости. Но *теоретически* нельзя признать абсолютной эквивалентности последовательных моментов бытия материи, и потому подлежать *вполне* математической дедукции они не могут (М. 277; Ev. 237)*.

Рассмотрев взгляд Бергсона на отношение к объективной реальности категории единства, множественности, причинности, субстанциальности, мы убеждаемся, что он вообще отрицает абсолютную реальную значимость форм рассудка, но в то же время усматривает во внешнем мире общую почву для их применения. Таким образом, объяснение факта науки, которое мы находим у французского мыслителя, складывается из двух моментов: допущения имманентного материи порядка и признания взаимодействия между материей и познающим духом, — взаимодействия, в результате которого устанавливается между ними вполне солидарный *modus vivendi*¹⁰. Бергсон допускает некоторый имманентный вещам порядок, и потому для него не существует вопроса, над разрешением которого трудился Кант: каким образом упорядочивается «чувственное разнообразие» — эта бесформенная материя? Более того: наш философ находит, что в самой постановке подобного вопроса заключается *petitio principii*, так как понятие «беспорядка» — отсутствия всякого порядка — есть понятие бессодержательное (Ev. 259). Правда, порядок нам представляется всегда чем-то случайным; но по отношению к чему? На первый взгляд кажется, что по отношению к беспорядку, как отсутствию какого бы то ни было порядка. Но, анализируя понятие беспорядка, как оно употребляется в практической жизни, мы находим, что оно выражает собою лишь отрицание одного порядка в пользу другого. Например, когда мы говорим, что в комнате «беспорядок», это не значит, что в ней нет абсолютно никакого порядка, но лишь нет практически

* В пояснение мысли Бергсона добавим, что самым наглядным доказательством последнего положения является неразрешимость, с точки зрения математики, задачи подобия фигур. В самом деле, предположим, придавая условиям этой задачи более реальный колорит, что все мировые тела и их взаимные расстояния уменьшились или увеличились в одно и то же число раз: математик не заметит никакой перемены, так как все пространственные *отношения* остались прежними.

ценного для нас порядка предметов. И в мировой действительности существуют *два порядка* — материальный и жизненный; они соответствуют двум сферам опыта. Первый приближается к детерминизму, второй характерен более или менее широким обнаружением свободы: он не исчерпывается понятием целесообразности, так как бывает то более совершенным, чем эта последняя (моменты творчества), то менее (элементарная функция жизни) (Ev. 243). Отрицание первого порядка есть утверждение второго — и обратно. Но на практике мы часто смешиваем эти два порядка, стремясь к обобщениям, полезным для большей продуктивности нашей деятельности. И от нас ускользает то, что есть творческого в эволюции жизни, мы приносим жизненный порядок в жертву безжизненному и говорим о *едином* общем порядке природы (Ev. 246). Характерной чертой науки Нового времени является именно эта вера в единство мирового порядка и исключительное стремление к установлению законов явлений по типу, данному Кеплером и Галилеем; при этом содержание связываемых терминов отступает совершенно на задний план. Но всякий закон предполагает соотношение терминов, т. е. проходит сквозь призму интеллекта. И потому можно сказать, что идея совершенной относительности научного знания и опыта, наиболее рельефно выразившаяся в критической философии Канта, содержится *implicite*¹¹ в самой «концепции единой целостной науки», состоящей из законов (Ev. 250). Но при более глубокой критике опыта и нашей познавательной способности, этот релятивизм утрачивает всякий смысл. И вместе становится совершенно ясным, что понятие «неупорядоченного разнообразия», возникшее вследствие признания абсолютной случайности констатируемого наукой якобы единого порядка, есть фикция, порождающая гносеологическую псевдопроблему. Порядок материальной природы, правда, случаен, но лишь в отношении к противоположному — жизненному порядку, «как стихи случайны в отношении к прозе, и проза — к стихам» (Ev. 253). Но сами по себе оба порядка в своей соотносительности не случайны: они исчерпывают собою способы бытия (Ev. 253).

Критический обзор внешнего опыта можно считать окончательным. Однако он нуждается в существенном дополнении, которое мы почерпнем из психологических исследований нашего философа. Припомним, что в центре теории восприятия Бергсона, как и в основе различия двух направлений в опыте, важного по своим

гносеологическим результатам, лежит та руководящая идея, что наша воля свободна, что главным признаком живых существ вообще является их способность к самоопределению. Но эта идея в нашем изложении еще не получила достаточного разъяснения: представить его мы должны теперь. С другой стороны, Бергсон в своих гносеологических выводах является особенно оригинальным благодаря тому, что совершенно иначе, чем Кант, оценивает природу времени. Ближе вникнуть в психологическое истолкование времени, дающее ключ к пониманию роли идеи времени в интересующей нас философской системе, также настоятельно необходимо. Но та и другая проблема — времени и свободы — в духе интуитивного метода французского мыслителя обращают нас опять к «непосредственным данным сознания», теперь уже к показаниям не внешнего, но очищенного внутреннего опыта.

Критика внутреннего опыта

«Nous ne pensons pas le temps réel. Mais nous le vivons, parce que la vie déborde l'intelligence»¹².

«L'évolution créatrice»

«Глубокие состояния сознания, — говорит Бергсон, — рассматриваемые сами в себе, не имеют никакого отношения к количеству; они суть чистое качество; они смешиваются таким образом, что невозможно было бы сказать, представляют ли они собою нечто единое, или их несколько, ни даже исследовать их с этой точки зрения, не исказив тотчас же их природы» (Е. 103). Только поверхностные элементы нашего сознания — те, которыми оно соприкасается с внешним миром, обнаруживают стремление изолироваться друг от друга; но они менее всего выражают нашу сущность, не неся на себе печати нашей индивидуальности: отделяясь друг от друга, они тем самым отъединяются от нашего я (Е. 102, Вв. 199). Вот несколько образов, при помощи которых наш философ-художник пытается представить интимный характер духовного бытия. Наша жизнь есть как бы «развертывание свитка»: ведь «жить — значит стареть», и мы чувствуем, как непрерывно приближаемся к окончанию своего жизненного пути. Но с другой стороны, жизнь подобна и «наматыванию на клубок», так как все «наше прошлое следует за нами, постоянно обогащаясь собираемым по пути настоящим». Не лучше ли, однако,

сравнить наше внутреннее существо со «спектром с тысячью незаметно убывающих и переходящих друг в друга оттенков»? Ведь предыдущие аналогии вызывают представление о том, что последовательные стадии жизни однородны и соизмеримы, тогда как, на самом деле, всякий новый момент, хотя и неразрывно слит с прежними, отличается от них коренным образом. Впрочем, и переливы спектра, наглядно характеризуя психический процесс, поскольку в нем все предыдущее предвещает последующее и в известном смысле претворяется в нем, оказываются неполными, протянутыми в пространстве, а длительность нашего существования характерна взаимным проникновением частей. Выберем поэтому еще более подходящее сравнение. «Представим себе бесконечно малую резиновую ленту, сжатую, по возможности, до математической точки». Будем ее мысленно растягивать и, отвлекаясь от образующейся при этом линии, сосредоточим свое внимание исключительно на самом нераздельном акте растягивания. Так мы избавимся от пространства и «получим более верный образ развития нашего я в длительности». Но зато это сравнение не передаст нам того «богатства окраски», которое характерно для переживаемого нами времени. Вообще, все эти метафоры односторонни, так как жизнь соединяет в себе и «непрерывность развития», и «качественное разнообразие свойств», и «единство направления». И надо признать, что никакой образ не может исчерпать собою полноты нашего внутреннего содержания (Вв. 200–202). — Но понятия еще менее, чем образы введут нас в тайники духовного становления. Интеллектуальная точка зрения анализа дает нам лишь практически полезное символическое представление о нашей внутренней жизни. Зато интуиция погружает нас в самые недра духовной реальности.

Для интуитивного рассмотрения наша личность дана в ее непрерывном становлении. Время, длительность составляет ее истинную сущность. Это переживаемое нами время характерно тем, что каждый новый момент его гетерогенен прежним — уже по одному тому, что претворяет в себе большую сумму накопившихся воспоминаний*. Каждое чувство только потому, что

* Даже, строго говоря, «моментов» времени вовсе и не существует. Всякий процесс, как таковой, есть нечто неделимое: разбивать его на части или слагать из моментов — значит, в сущности, заменять его чем-то одновременно данным, проектировать его в пространство. Но как неподвижное может быть адекватным символом текущей деятельности? (М. 211).

оно длится, изменяет свою внутреннюю окраску. Все прошлое сказывается в настоящем, но и все настоящее трансформирует это прошлое, преломляя его в себе. Реальное, переживаемое нами время не есть смена моментов, но «непрерывный прогресс прошлого, которое грызет будущее и толстеет по мере движения вперед», «абсолютная гетерогенность растворяющихся друг в друге элементов» (Ev. 5. E. 174). — Для рассмотрения аналитического, напротив, психическая действительность, изучаемая как бы извне, представляется в различных видах, в зависимости от избранных углов зрения; такими видами и являются психические «состояния» и «элементы». Но, вырывая из духовной действительности ее основной признак — становление, нельзя рассчитывать постичь ее, даже и присоединив к произвольно изолированным состояниям еще чуждого изменений, бессодержательного и бесформенного носителя. Относясь отрицательно как к субстанциалистическому (в обычном смысле этого слова), так и к актуалистическому истолкованию душевной жизни, Бергсон делает попытку объединить эти теории в высшем синтезе — на почве интуитивного метода, путем проникновения в скрытую от интеллекта природу психологического времени, отличающую его от пространства как символа неподвижности, однородности, внеположности.

Время не пространственно: вот лейтмотив той критики внутреннего опыта, которую дает Бергсон. Из этого основного положения вытекает, прежде всего, невозможность приложения числа и меры к психическим процессам. Ведь всякий количественный анализ, как это показывает исследование понятия числа, предполагает пространственную интуицию; но если однородное пространство не является, в строгом смысле слова, формой даже внешних предметов, — тем менее оно может быть признано формой наших внутренних переживаний. А если так, то очевидно, что, производя в субъективной области числовой подсчет, констатируя в ней раздельную множественность элементов, мы тем самым преломляем духовные процессы сквозь пространство, т. е. получаем о них лишь символическое, а не реальное знание (E. 96). Отсюда, впрочем, нельзя сделать того вывода, что по Бергсону, наша духовная действительность вообще чужда протяженности. Правда, содержание ощущений, которым протяженность присуща *par excellence*¹³, по его мнению, дается объективно; но он считает необходимым различать целую гра-

дацию плоскостей сознания и, вместе с тем, градацию степеней протяженности. Все плоскости сознания расположены между двумя пределами, которые символически можно изобразить основанием и вершиною конуса; тогда сами они представляют собою параллельные основания сечения этого конуса. Мы приближаемся к вершине конуса, когда все более и более концентрируем свое, хранимое памятью, прошлое, стремясь воплотить его в действие; мы приближаемся к его основанию, когда переносим себя в чуждую деятельности область грёз (М. 270). Эти сечения не являются, конечно, чем-то статическим, но скорее, — возможными остановками в динамической жизни нашего духа. В каждой из этих возможных плоскостей отображается все наше прошлое, но по-иному: чем ближе к пределу чистых грёз, тем воспоминания наши все красочнее, индивидуальнее; по мере удаления от него, они бледнеют, становятся общее, схематичнее (М. 185). Переносясь в ту или другую из этих плоскостей, пользуясь, иными словами, большим или меньшим «напряжением» нашей памяти, мы вместе с тем, естественно, в интересах приспособления, обращаем к настоящему именно ту сторону своего прошлого, которая лучше всего дает нам возможность ориентироваться. Здесь ключ к пониманию законов ассоциации идей: жизненная полезность присуща, из всех возможных группировок представлений, именно соединениям по смежности и сходству (М. 270). Что касается протяженности, которая, в понимании Бергсона, лежит между чистым пространством и его абсолютным отрицанием, то ее не лишены аффективные состояния, в различной мере она присуща и образам воспоминания. Эти последние, в динамической жизни нашего духа, непрерывно трансформируются, то приближаясь по богатству деталей к образам восприятия, то улетающая в «чистые воспоминания», состояния бессознательные и непротяженные (М. 246, 133, 134, 152).

В системе Бергсона, понятие «чистого воспоминания», по своей роли, аналогично понятию «чистого восприятия»: первое также вводит нас в собственную сферу психологии, как второе в область естествознания. Излагая теорию восприятия Бергсона, мы лишь слегка коснулись вопроса об участии в конкретном восприятии воспоминаний (в обычном смысле этого слова)*. Теперь нам надо

* Припомним, что Бергсон расширяет понятие памяти, относя к ней и осуществление своеобразного временного синтеза «чистых восприятий».

восполнить этот пробел и глубже проникнуть в психическую область, характерным представителем которой является, по мысли Бергсона, чистое воспоминание. В образовании конкретного восприятия участвуют два тока противоположного направления: «...один, центростремительный, идет от внешнего предмета, другой, центробежный, имеет исходным пунктом то, что мы называем чистым воспоминанием» (М. 136). Этот центробежный ток нас теперь и интересует. Как он происходит? Для разрешения этого вопроса обратимся к случаям припоминания. Вызывая в своей памяти воспоминание о каком-нибудь периоде нашей жизни, мы испытываем своеобразное переживание перехода — сначала от настоящего к прошлому вообще, затем — к некоторой части этого прошлого. Таким путем мы готовимся к принятию искомого воспоминания; оно, правда, еще находится в скрытом («чистом») состоянии, но мало-помалу сгущается в какую-то «туманность», определяется в своих очертаниях, становится «образом», похожим на восприятие. Это самонаблюдение, обнаруживая в нашей душе наличность бессознательных состояний — «чистых воспоминаний», изобличает нам грубую ошибку ассоциационизма, который упускает из виду такие «виртуальные» состояния и в своем статическом представлении духовной жизни допускает только два элемента: восприятие и воспоминание-образ, причем различие между ними усматривает лишь в интенсивности (М. 145). Но даже и в этом последнем своем утверждении ассоциационизм не прав: иначе слабое ощущение мы смешивали бы с воспоминанием о сильном ощущении, чего никогда не бывает. В действительности восприятие, как таковое, коренным образом отличается от воспоминания. Первое имеет активный характер, стремясь воплотиться в действии, второе — чисто созерцательный. Но отправляясь от совокупности своего прошлого, мы проводим это виртуальное состояние чистых воспоминаний через различные плоскости сознания и сообщаем ему актуальность до полного слияния с данными восприятия (М. 268). И таким образом то, что само по себе имеет лишь теоретический, созерцательный характер, актуализируясь, приобретает практическое, действенное значение. Однако, говоря о воспоминаниях, как об элементах психической действительности, мы уже искажаем «множественное единство», «единую множественность» нашего сознания (Ев. 280). Наше сознание не укладывается ни в одну из этих категориальных рамок: единства, множественности; обе

вместе они могут дать лишь приблизительную имитацию того взаимного проникновения и той непрерывности, которые мы находим в глубине себя (Ev. 280, 292).

Общая намеченная здесь нами концепция психического бытия или, лучше, становления определяет отрицательное отношение Бергсона к психофизике, к параллелистической теории связи духовного и телесного начал, к детерминизму. Из нее же выступает данное Бергсоном решение психофизической проблемы и его замечательная теория свободы.

Сущность психофизики выражается в переходе от (замеченного Вебером) постоянства отношения между раздражением и его чуть-чуть заметным приростом ($\Delta E/E = C$) к «уравнению, которое связывает “количество ощущения” с соответствующим раздражением» (Е. 46). Такой закон и установил Фехнер¹⁴; но для этого ему пришлось сделать несколько совершенно произвольных допущений: 1) что сознание чуть заметного прироста раздражения — то же самое, что прирост ощущения (ΔS), 2) что эти «приросты ощущения» при всякой величине раздражения тождественны, 3) что их можно считать количеством и прилагать к ним анализ бесконечно малых. Но можно ли согласиться с той основной предпосылкой, что изменение ощущения (S) ΔS есть количество, а S — арифметическая сумма? Разумеется, нет. Ведь когда мы после ощущения S испытываем новое S^1 , мы вовсе не сознаем, что к S что-то прибавилось в арифметическом смысле этого слова. ΔS даже не есть что либо реальное, тем менее количественное (Е. 49). Ощущение S и S^1 отличаются в нашем сознании как качественные «нюансы радуги», а вовсе не как величины, и потому психофизические исследования лишены фундамента.

Бергсон является решительным сторонником теории взаимодействия духа и тела. В статье «Le paralogisme psychophysique»^{* 15} он стремится установить, что теория психофизического параллелизма внутренне противоречива: ее можно придерживаться лишь при условии незамеченного перехода от идеализма к реализму или обратно, т. е. при соединении взаимно исключающих друг друга точек зрения.

Под «идеализмом» и «реализмом» наш автор разумеет здесь такие две системы интерпретации действительности, одна из которых предполагает *возможность*, а другая *невозможность*

* «Revue de metaphysique et de morale», novembre 1904.

«отождествления вещей с тем развернутым и расчлененным в пространстве представлением, которое они являют человеческому сознанию»*. Становясь последовательно сначала на одну, затем на другую из этих противоположных точек зрения, Бергсон стремится показать, что ни идеализм, ни реализм, проведенные до конца, не совместимы с признанием параллелизма (в смысле *эквивалентности*) между психическими и мозговыми состояниями.

Займем, вместе с нашим автором, идеалистическую позицию. Тогда мозг будет для нас лишь «уголком представления», лишь одним из многочисленных «образов», по существу не отличающимся от остальных. В нем, как и в других образах-объектах не окажется ничего, принципиально недоступного нашему восприятию, никаких волшебных потенций. К совокупности образов он всегда будет относиться, как содержащее к содержащему. Но если так, утверждение параллелистической теории, согласно которой сознательное восприятие обуславливается не самими соответствующими объектами, но лишь тем мозговым процессом, который вызван воздействием этих объектов, сводится, в сущности к следующему противоречивому суждению: *«часть равна целому»**.*

Перейдем теперь на реалистическую почву. Сущность реализма заключается в допущении некоторой причины представлений, от них отличной. Поэтому здесь-то, казалось бы, нам можно смело утверждать, что внутренние, подлинно реальные изменения нашего мозга описывают во всех подробностях на своем языке наше представление: надо только суметь разобраться в этих своеобразных письменах***. Однако, на деле, противоречие неустранимо и в этом случае. Ведь только идеализм вправе отделять нервную систему от окружающей ее действительности, так как для него вещи совпадают с представлениями. Последовательный реализм

* «Le paralogisme psycho-physiologique» (<далее> = P.), стр. 898.

** P., стр. 900.

*** При этом самая связь мозговых процессов с процессами сознания может, разумеется, быть истолкована различно. Одни из реалистических сторонников параллелизма сочтут представление простым «эпифеноменом», приписав мозгу творческую роль; другие признают, что представление возникает только *по поводу* соответствующего мозгового состояния, или скажут, что оба эти термина — только *два аспекта* некоторой сокровенной реальности.

этого делать не может, так как он считает искусственными и относительными разрезы, характерные для области наших представлений, которая для него служит лишь знаком, символом подлинной действительности*. Поэтому реализм, как таковой, может говорить лишь об эквивалентности представлений некоторому *реально-нераздельному целому*, в котором сливаются, в универсальном динамическом взаимодействии, действительные корреляты всех вообще представлений. А если так, то основоположение параллелизма, обособляющего мозговые процессы и предполагающего, что «они, они одни, могли бы создать, обусловить или, по крайней мере, выразить представление объектов, получает на реалистическом языке следующее противоречивое выражение: *«отношение между двумя терминами эквивалентно одному из них»***.

Защиту параллелистического тезиса делает возможной лишь незаконное совмещение идеалистической и реалистической точек зрения***. Действительно, идеалист скоро забывает о том, что мозг для него должен быть только представлением, и начинает усматривать в мозговых процессах «вещи», наделенные скрытыми от восприятия способностями и, по своему содержанию, неизмеримо превосходящие представления. И тогда теория параллелизма оказывается для него приемлемой, но только потому, что его основная точка зрения сама в себе стала противоречивой. С своей стороны, реалист, отстаивая параллелизм, упускает из виду, что ему нельзя рассматривать мозг, как нечто в себе самостоятельное, что такое деление реальности на части предполагает развертывание ее в пространстве, т. е. фактически переход к идеализму. Но раз реалист стал идеалистом, аргументация против идеализма направляется и против него. Избежать обвинения в отождествлении части с целым он может, лишь

* Чем, в самом деле, «вещь в себе» отличалась бы от нашего представления, если бы она была расчленена и разделена, как оно?» (*Revue de metaphysique...*, novembre 1904, стр. 1029).

** Р., стр. 903.

*** В сущности говоря, оно внушается самой постановкой психофизиологической проблемы. В самом деле, речь должна идти о взаимоотношении «мозга» и «мысли»; но первый из этих терминов, побуждая нас думать о «вещах», как бы сам собою ставит нас на реалистическую точку зрения, а второй, направляя наше внимание в сторону «представлений», естественно влечет нас к идеализму.

вновь перейдя на прежнюю позицию; но, будучи сторонником параллелизма, он и на ней, как мы только что видели, долго удержаться не в состоянии. В действительности, эти скачки от реализма к идеализму и обратно происходят так быстро, что теоретики параллелизма их вовсе не замечают и потому продолжают настойчиво придерживаться учения, являющегося, в сущности, несомненным паралогизмом.

Попытаемся теперь обрисовать схему *положительного* построения Бергсона, посмотрим, как сам он представляешь себе соотношение «духовного» и «телесного» начал.

«Дух заимствует у материи восприятия, из которых извлекает свою пищу, и возвращает их ей в форме движения, в котором запечатлевает свою свободу», — так гласят последние строки «*Matiere et memoire*» — труда Бергсона, посвященного проблеме единения духа и тела. И в этих словах — краткое резюме данного нашим автором решения проблемы. В центре этого решения стоит признание свободы воли, которое мы рассчитываем вскоре, с точки зрения Бергсона, утвердить как несомненный факт внутреннего опыта. Что же касается самой психофизической проблемы, то она здесь вырисовывается пред нами в двух своих аспектах: во-первых, речь идет о связи сознания с материей, во-вторых — о более тесном отношении его к некоторой части материи — телу познающего и действующего субъекта. И в концепции французского философа обе эти ветви проблемы сводятся к одному стволу: отношение сознания к материи, как и отношение его к телу, объясняется с точки зрения поставленной нам жизнью задачи практического осуществления свободы.

В восприятии наше сознание непосредственно соединяется с материальной действительностью: это основная гносеологическая предпосылка Бергсона. Как психологически осуществляется это соединение, каков принцип той избирательной деятельности сознания, которая при этом проявляется, — нами уже было достаточно разъяснено. Поэтому теперь мы должны сосредоточить внимание главным образом на той части психофизической проблемы, которая имеет в виду связь духа и тела. В чем заключается роль нашего тела? Каково отношение мозга и памяти? Вот вопросы, требующие дополнительного освещения.

Теория памяти, по мысли Бергсона, является одновременно «теоретическим следствием и экспериментальным оправданием» теории чистого восприятия (М. 263). В самом деле, по мнению

французского исследователя, опираясь лишь на данные внешнего восприятия, нельзя установить, что мозговые процессы, сопровождающее восприятие, не служат ни его причиной, ни дубликатом, что они относятся к нему как начинающееся действие к действию только возможному: ведь воспринимаемый предмет находится налицо, и потому можно одинаково утверждать, что «мозговые изменения *намечают* возникающие реакции нашего тела или что они *создают* сознаваемый дубликат наличного образа» (М. 263)*. Но исследования памяти должно опровергнуть ту или другую гипотезу, так как они ведут к противоположным следствиям. Если при восприятии мозговое состояние могло породить представление, то при отсутствии предмета, «смягченного повторения» того же мозгового явления окажется достаточным для возникновения воспоминания. А отсюда следует вывод: «...память есть только функция мозга, и разница между восприятием и воспоминанием — только в интенсивности» (М. 264). Напротив, если мозговое состояние только «продолжало» наше восприятие, — нет оснований полагать, что оно будет в состоянии создать и воспоминания. В этом случае придется заключить, что «память есть нечто иное, чем функция мозга», и что «восприятие и воспоминание отличаются друг от друга не по степени, а по природе»: при первом материал дается извне, при втором — нет (М. 264). Для решения вопроса Бергсон подвергает тщательному анализу фактические данные, характеризующие связь мозговых явлений с явлениями памяти, обращаясь к показаниям патологической и нормальной психофизиологии**. Мы, разумеется, лишены возможности следовать за ним по всем изгибам его утонченной аргументации, которой посвящена значительная часть его книги. Воспроизвести же ее лишь в общих чертах, но с достаточной ясностью и убедительностью, нам представляется тем более затруднительным, что, по замечанию самого автора, предпринятый им пересмотр опытных данных по необходимости очень детален: иначе он был бы бесполезен. Ограничимся поэтому приведенной характеристикой постановки проблемы и применяемого в данном случае Бергсоном метода и только отметим, что в области фактов он не встречает свидетельства в пользу оспариваемой им гипотезы; напротив, фактические данные в их совокупно-

* Курсив наш. «Вопросы философии <и психологии>», кн. 109.

** Анализ случаев амнезии, афазии, процесса узнавания.

сти получают удовлетворительное объяснение только при допущении независимости нашей памяти от мозга и проявления активности со стороны нашего сознания*. Таким образом, роль мозга, а вместе с тем и роль тела окончательно устанавливается. Мозг — проводник действия; тело — по преимуществу орудие нашей деятельности. Повреждения тела, нервной системы часто ведут к существенным изменениям в области сознания,

* В примечании, может быть, и не окажется излишним краткое резюме самого исследования. — Фактические данные, говорящие как будто в пользу локализации воспоминаний в мозгу, все относятся к области болезней памяти, сопряженных с мозговыми повреждениями. Следовало бы ожидать для подтверждения теории локализации, что отсутствие определенной совокупности воспоминаний будет сопровождаться определенным же повреждением мозга. Однако, на деле, бывает не так. Ясно выраженным повреждениям в мозгу соответствует лишь понижение жизнеспособности некоторой функции памяти, а не исчезновение какой-либо группы воспоминаний (случаи афазии, болезней зрительного и слухового узнавания). А когда, наоборот, целый период прошлого оказывается как бы вырванным из памяти, в мозгу не наблюдается определенных разрушений (случаи амнезии). Естественно возникает мысль, что роль мозга состоит только в посредстве между прошлым и настоящим, в содействии актуализации воспоминаний. И эта мысль подтверждается анализом процесса узнавания, при котором прошлое приходит в соприкосновение с настоящим. Происходит ли узнавание автоматически, — когда тело отвечает на возобновление восприятия установившейся реакцией, или оно осуществляется активно, — когда воспоминания-образы направляются навстречу восприятию: в обоих случаях мозг вовсе не играет роли хранилища воспоминаний. Но в первом случай объяснение узнавания надо усматривать в том, что привычка сформировалась в теле особые «двигательные приспособления», повреждение которых и влечет за собою нарушение автоматических проявлений памяти. Во втором случае — соответствующим воспоминаниям должен быть открыт доступ к тем самым «аппаратам» в мозгу, которые обеспечивают переход от данного восприятия к действию; иначе «обреченные заранее на бессилие» воспоминания окажутся чуждыми стремлению актуализироваться. Именно поэтому, если при повреждениях в мозгу выпадает «известная категория воспоминаний», то эти последние обнаруживают между собою лишь *следующее* сходство: они или «все слуховые или все зрительные или все двигательные». Иными словами, повреждения, по-видимому, касаются только «чувствительных или двигательных», или сопряженных с ними областей мозга, нарушая таким образом обычные пути актуализации воспоминаний, но оставляя нетронутыми самые воспоминания. Кроме того, как показывает исследование процесса узнавания слов и изучение явлений сенсорной афазии, — узнавание (в собственном смысле) требует напряжения сознания, которое ищет в области «чистой памяти» подходящие «чистые воспоминания» и стремится слить их с настоящим восприятием (М. 264–266).

и это происходит потому, что нормальной функцией сознания является деятельность, а эта последняя становится невозможной или затрудненной, если возникают преграды на ее пути. Однако область бессознательного — чистых воспоминаний — остается неприкосновенной; в ней залог независимости нашего духа.

Пока различие между телесным и духовным началом полагалось в функции пространства, причем все физическое считали протяженным, все психическое — непротяженным, и не допускали градации протяженности, взаимодействие этих начал представлялось невозможным. Но это различие должно определяться в функции времени, а не пространства, так как при постепенном переходе «от идеи к образу и от образа к ощущению» наше душевное состояние приближается к тому нераздельному протяжению, которое характерно для материи и не противоречит единству духа (М. 246). Сливая воедино «последовательные моменты длительности вещей», дух тем самым ускользает от «ритма истечения вещей», сохраняет прошлое, чтобы воздействовать на будущее. Таким образом, именно благодаря памяти — в широком смысле этого слова — мы выходим из рамок той необходимости, которую, по крайней мере практически, приходится считать отличительным признаком материального бытия. «Между грубой материей и духом, наиболее способным к рефлексии, существуют всевозможные интенсивности памяти или, что сводится к тому же, все степени свободы» (М. 248).

Но действительно ли нам присуща свобода? Не следует ли, скорее, признать правыми детерминистов? Пора дать обоснованный с достаточною полнотой ответ на эти кардинальные вопросы.

Как мыслитель, пересматривающий, вообще, предпосылки знания, Бергсон стремится показать, что обычная постановка проблемы свободы воли в корне неправильна, что и детерминисты и антидетерминисты — одинаково неправы. В основе их спора лежит смешение «длительности с протяжением, последовательности с одновременностью, качества с количеством» (Е. VII). С устранением этого смешения весь спор теряет смысл, и мы вновь возвращаемся к непосредственному опыту, раскрывающему нам неопределимую сущность нашей свободы.

Постараемся же сделать вполне явной иллюзию спорящих. Против свободы воли восстают два типа детерминизма — физический и психологический. Первый, опираясь на принцип сохранения энергии, утверждает, что свобода непримирима

с закономерностью материальной действительности. Второй полагает, что «наши действия вынуждаются нашими чувствами, нашими идеями, всем предыдущим рядом наших состояний сознания» (Е. 109). Но оба эти типа, в сущности, сводятся к одному — психологическому, на котором нам и придется подробнее остановиться. Ведь убеждение в том, что закон сохранения энергии приложим ко всей совокупности явлений, основано на психологической ошибке: смешении переживаемого нами времени с пространством. Это время отождествляется с механическим «временем» и его действительная роль отрицается (Е. 119). Сам по себе принцип сохранения энергии имеет чисто формальное значение и, ограниченный сферой физического опыта, вовсе не противоречит признанию свободной деятельности сознания. Поэтому, стоит только критике психологического детерминизма показать, что длительность не может быть адекватно выражена в терминах пространства и что она является особой психической силой, — и заблуждение детерминизма станет очевидным.

Психологический детерминизм в своем наиболее определенном выражении базируется на ассоциативной концепции жизни духа (Е. 119). «Ассоциационист сводит *я* к агрегату фактов сознания, ощущений, чувствований и идей» (Е. 126). Но одно из двух: или брать все эти психические функции, как нечто безличное, не носящее печати индивидуальности, — и тогда их группировка даст только «призрачное *я*»; или рассматривать их как нечто принадлежащее определенной личности — и тогда каждое из них будет носить на себе печать всех остальных. В действительности, стоит только умело выбрать одно из душевных состояний, чтобы получить представление о всей личности. Каждое из чувств — симпатия, ненависть, отвращение, — если только оно достигает достаточной степени развития, сосредоточивает в себе, как в фокусе, все содержание души; и потому «сказать, что душа определяется под влиянием одного какого-нибудь из этих чувств, — значит признать, что она самоопределяется» (Е. 126). — Можно ли, далее, представлять себе, как это делают детерминисты, психическую жизнь, как арену борьбы обособленных статических мотивов? Если бы не менялось *я* и оставались неизменными, например, волнующие его два противоположных чувства, коллизия которых замедляет выбор решения, нельзя было бы понять, как может воспоследовать какое-либо решение? Но в действительности *я* непрерывно трансформируется,

испытывая то или иное чувство: «...во все моменты обсуждения я меняется и, следовательно, также изменяет оба волнующие его чувства». «Так образуется динамический ряд состояний, которые проникают друг друга, усиливают друг друга и путем естественной эволюции приводят к свободному акту» — свободному в том смысле, что он вытекает из нашей личности, признается нами как бы своим детищем (Е. 131, 132).

Но детерминисты не удовлетворятся этим описанием динамического процесса *настоящего* решения. Они обратятся к *прошлому* и *будущему* и станут утверждать, что каждой данной совокупности предшествующих условий соответствует единственный возможный акт. А сторонники свободы воли, принимая их точку зрения, будут настаивать, что в этом случай одинаково возможны различные акты (Ев. 133). Те и другие рисуют, в сущности, следующую схему реального процесса: кривая линия, изображающая собой ряд пройденных *я* состояний сознания, в некоторой точке образует две ветви; в этой точке *я* медлит, выбирая дальнейшую дорогу, по которой наконец и отправляется (Ев. 135). Такой грубый символизм естественно приводит к детерминизму. Ведь описанная нами схема изображает *уже совершившееся* (в действительности или в воображении) действие, а не самый *процесс* его совершения. Но раз решение предполагается принятым, о каком колебании, о каком выборе может идти речь? Если один путь уже был избран, то в точке бифуркации приходится мыслить не намечающееся только, но уже определившееся решение, и тогда надо согласиться с тем, что только один путь и был возможен — именно тот, который предполагается избранным (Ев. 136). Но реальный процесс коренным образом отличен от этого схематизма. Нет двух путей, двух «возможных действий», между которыми выбирает *я*, нет даже двух противоположных тенденций, но только два различных, условно построенных нашим воображением направления. В действительности *я* проходит через целый ряд изменчивых состояний; оно само растет, обогащается, благодаря самым своим колебаниям, до тех пор, пока «свободное действие не отделяется от него, подобно слишком спелому плоду» (Ев. 134). Поэтому нельзя спрашивать, могло ли *я* избрать иной путь, чем тот, по которому оно направилось; процесс нельзя мыслить как вещь, последовательность изображать как одновременность. Линия может быть адекватным символом лишь истекшего, а не текущего времени (Ев. 139).

Позиция детерминиста не окажется более устойчивой и в том случае, если он, придавая своей мысли несколько иной оттенок, будет настаивать на возможности абсолютно достоверного предсказания поступков человека, на основании знания всех предшествующих им условий. Ведь если поступок, о предсказании которого идет речь, нам неизвестен, знание *всех* условий достижимо лишь в случае нашего полного слияния с самим действующим лицом: мы должны пережить все то, что он, и так, как он. Иными словами, вопрос о *предвидении* сам собою отпадает (Ev. 144). Сократить, хотя бы на мгновение, переживаемое время — значит внести изменение во внутренний характер испытываемых нами состояний. Этот психологический факт забывается теми, кто пытается отлить время в пространственную, безвременную форму.

Художник только что закончила портрет. Мы можем теперь объяснять это произведение искусства как продукт различных условий: особенностей физиономии оригинала, натуры мастера, свойств красок, растворенных на палитре. Но заранее «никто, даже сам художник не был бы в состоянии точно предвидеть, каков выйдет портрет, потому что предсказать это — значило бы создать его прежде, чем он был создан, — нелепое допущение, разрушающее само себя». Не являемся ли мы такими же создателями в своей жизни? Наши дела, правда, зависят от нашей природы, но и обратно: наша природа в известной мере зависит от того, что мы делаем. В сущности, «мы непрерывно творим самих себя» (Ev. 7).

Сторонники детерминизма могут сослаться еще на закон причинности, согласно которому одни и те же причины производят одни и те же следствия. Область психических явлений, по-видимому, не может быть выделяема из сферы приложимости этого закона (Ev. 152). Но ведь в области психических явлений, строго говоря, невозможно повторение. Утверждение же, что действие должно быть неразрывно связано с причиной, сводится к уже разобранным тезисам детерминизма*. Заметим еще, что существуют два различных понимания причинной связи: математическое и психологическое. Одно, обычное, получило характерное выражение в философии Спинозы; его мы уже касались, разбирая проблему объективности. Другое, — ярким

* 1. При данных условиях, возможен только один единственный акт. 2. Зная все условия акта, можно его предвидеть.

выразителем которого явился Лейбниц (в своей концепции монады), — совершенно иначе истолковывает «предобразование» действия в причине, чем первое: не статически, но динамически — как плод свободного усилия, не как необходимое, но как только возможное (Ev. 161)*. Последнее понимание причинной зависимости, как это вытекает из действенной природы конкретного времени, только и допустимо в области психических процессов. — «Я, непогрешимое в своих непосредственных заключениях, чувствует себя свободным; но как только оно пытается объяснить себе свою свободу», оно видит себя уже сквозь призму пространства (Ev. 139). Вот почему «всякий детерминизм будет <...> опровергнут опытом, но всякое определение свободы сделает детерминизм правым» (Ev. 175). «Свободой называют отношение конкретного я к совершаемому им акту. Это отношение неопределимо — именно потому, что мы свободны» (Ev. 167). Ведь всякое определение *implicite* включает в себе замену длительности пространственной символикой, а такая замена и есть основной паралогизм теоретиков детерминизма и обычного антидетерминизма.

«Итак, свобода есть факт, и среди констатируемых фактов нет более ясного» (Ev. 168). Она, правда, лишена абсолютного характера, допускает степени (Ev. 127). Истинно свободный акт — такой, в котором мы принимаем участие «ξύλην τή ψυχῇ»¹⁶, в котором нет ничего нам внешнего, который исходит из глубин нашего существа. Гипнотические воздействия, поверхностное воспитание, условные требования общественной жизни, вообще — влияние окружающих, если оно не ассимилируется нами всецело, образует в нас как бы второе «я», чуждое печати нашей индивидуальности. Вот почему мы редко бываем вполне свободны, редко схватываем в своих внутренних переживаниях как бы «живые существа, непрестанно на пути образования», редко воспринимаем их, «как состояния, не поддающаяся мере, которые проникают друг друга, и последовательность которых в длительности не имеет ничего общего с рядоположенностью в однородном пространстве» (Ev. 175, 176). «Наше существование развертывается, таким образом, скорее в пространстве, чем

* Детерминизм Лейбница есть результат не его понимания природы монады, но того, что он построит вселенную только из монад и потому должен придерживаться учения о предустановленной гармонии (Ev. 163).

во времени; мы живем больше для внешнего мира, чем для себя; мы больше говорим, чем мыслим; скорее, «нами действуют», чем действуем мы сами. Действовать свободно — значит снова воспринимать сознание себя, значит — вновь погружать себя в чистую длительность» (Ev. 176).

Онтология

«...Il faut tâcher ici de voir pour voir, et non plus de voir pour agir. Alors l'Absolu se révèle très près de nous et, dans une certaine mesure, en nous. Il est d'essence psychologique et non pas mathématique ou logique. Il vit avec nous. Comme nous, mais, par certains côtés, infiniment plus concentré et plus ramassé sur lui-même, il dure»¹⁷.

«L'évolution créatrice»

В предыдущих главах нашей работы мы стремились обрисовать гносеологию Бергсона и дать характеристику его понимания материи и духа на основании результатов критики внешнего и внутреннего опыта. Таким образом, в сферу реальности мы вслед за Бергсоном уже проникали. Теперь мы приступаем к изложению онтологического — в тесном смысле слова — учения французского мыслителя, его учения о последней основе всего сущего. Наша задача сводится к формулировке того «интегрирования», которое выполняет Бергсон, опираясь на данные чистого опыта, и которое составляет предельную цель метафизики.

С динамической точки зрения нашего философа, между теорией знания и метафизикой должно происходить тесное взаимодействие. Для того чтобы оказались возможными метафизические построения, необходимо исследование наших познавательных способностей, необходим их высший синтез. Но, и обратно, если в гносеологии нам приходится иметь дело как бы с двумя различными функциями сознания — интеллектом и интуицией, — то это раздвоение может быть объяснено лишь характером самой реальности. Иными словами, метафизика должна пролить свет на гносеологию; в частности, онтология призвана уяснить нам действительную природу того принципа, который лежит в основе видимого разъединения наших познавательных функций. В центре этого круга динамического взаимодействия, по мнению

нашего автора, естественно становится эмпирическое исследование эволюции жизни. Для онтологии оно имеет то значение, что выясняя соотношение сознания и материи, тем самым обнаруживает их последнюю сущность (Ev. 194). К общему рассмотрению эволюционных данных мы вскоре и перейдем, но прежде, став на точку зрения Бергсона, предвосхитим и попытаемся отклонить одно возможное возражение, которое естественно вызывает его концепция абсолюта, отчасти уже намеченная нами в эпиграфе настоящей главы. Именно, спросим себя, не должна ли эта последняя основа всего сущего, предмет онтологии, мыслиться, как нечто, необходимо чуждое длительности? Не неизбежна ли статическая — математическая или логическая — концепция абсолютной реальности? Иными словами, не дано ли все раз навсегда, от вечности? (Ev. 323), Вопрос этот возникает потому, что всякое «бытие» нам представляется чем-то, заполняющим «небытие», а длящееся существование метафизикам кажется «недостаточно сильным для того, чтобы преодолеть несуществование» (Ev. 299–300). Для разрешения этого вопроса необходимо выяснить, действительно ли идея небытия обладает меньшим содержанием, чем идея бытия.

Исследование показывает, что дело обстоит как раз наоборот. Ведь мыслить предмет и мыслить его существующим — одно и то же, как показал это Кант (Ev. 308). Существование предмета неотделимо, следовательно, от его представления. Мыслить предмет несуществующим — значит только определять ближе, как он существует: приписывать ему чисто идеальное бытие, утверждать, что он исключается совокупностью реальных вещей (Ev. 309, 310). А отсюда вытекает, что идея всякого «частного небытия» богаче по содержанию, чем идея «частного бытия»: она получается из последней через добавление мысли об устранении соответствующего предмета из сферы реальности*. Правда, отрицательное суждение ничего не говорит нам о характере той реальности, которая исключает данный мыслимый предмет. Но эта неполнота отрицательного суждения объясняется его практическим характером. В самом деле, в противоположность утвердительному суждению, оно не имеет чисто теоретического

* В сущности, отрицание есть лишь «утверждение второго порядка»: «оно утверждает нечто об утверждении, которое в свою очередь утверждает нечто о предмете» (Ev. 312).

смысла: его скрытой пружиной является стремление предупредить возможную ошибку, отвергнув предполагаемое утвердительное суждение.

Сознание, погруженное в чистое созерцание, чуждое интересов действия, никогда не пришло бы к образованию отрицательного суждения: оно ограничивалось бы простым констатированием реальной данности. Ведь несуществующее не может дать знать о своем несуществовании (Ev. 316). — Если, теперь, мы попробуем мыслить «ничто», «абсолютное небытие», то увидим, что для этого придется мыслить «все». Всякое представление о «частном небытии» предполагает, как мы видели, замещение «несуществующего» предмета соответствующей реальностью. Мыслить *абсолютное* небытие значит, поэтому, мыслить *все*, переходя без остановки от одного предмета к другому, непрерывно сосредоточивая внимание на самом процессе исключения вещей из сферы реальности, умышленно отвлекаясь от того, что всякое частичное исключение — относительно, так как предполагает *implicite* подстановку некоторой реальности на освободившееся место. Противопоставлять «ничто» «всему» — значит сравнивать вовсе не пустое, но полное, с полным. А если так, самый вопрос, «почему нечто существует» оказывается лишенным смысла (Ev. 320). Этот вопрос есть результат вторжения «форм действия» в область познания. На практике мы ставим себе цели, стремимся к их достижению; мы создаем «полезности» — и в этом смысле ставим на место «ничто» — «что-то» (Ev. 322). Но представление о такой совершенно относительной пустоте, требующей заполнения, переносится нами в область чистого познания и по пути незаметно трансформируется: «ничто» получает абсолютный характер, противоречиво мыслится как отсутствие всего и приобретает, если не фактический, то логический приоритет предо «всем». Так утверждается в умах философов идея превосходства логического над фактическим, и принцип всего существующего усматривается в логической или математической сущности, «вечность» которой как бы сама собой преодолевает небытие, чего, по-видимому, нельзя сказать о «временности» физического или психологического существования (Ev. 300). Таков генезис метафизики Спинозы или даже Лейбница, и вот каковы ее результаты: вещи оказываются логически необходимо вытекающими из их принципа и лишенными — так же, как и этот последний, — свободы. Но «бытие» следует мыслить непосредственно, не об-

ращаясь предварительно к «призраку небытия». И анализ идеи «небытия» ясно показывает, что «самодовлеющая реальность» вовсе не должна быть непременно чуждой длительности (Ev. 323). Что же касается критики внутреннего и внешнего опыта, то она приводит к устранению из сферы реальности всего статического, к признанию универсальности изменения. «Материя или дух, — констатирует Бергсон, — реальность представилась нам, как непрестанное становление» (Ev. 295). Но если так, как может и последняя основа всего сущего быть чуждой времени? «Всякая реальность есть стремление».

«*Pánva reí!*»¹⁸ Никто после Гераклита не повторил этих слов с такою проникновенной силой, как Бергсон. Родство французского мыслителя с великим интуиционистом древности несомненно. Только путем своеобразного «*sic volo*»¹⁹ мы, по Бергсону, умственно останавливаем реальное движение и получаем идеальную неподвижность логических понятий. Зато обратно, как бы ни комбинировали неизменные понятия — мы не сможем восстановить из них действительной, интуитивно данной нам, изменчивости (Bv. 227, Ev. 341). Вот почему, если вместе с элейской школой положить в основание действительности неподвижное бытие, — придется отвергать самую реальность движения с помощью искусных софизмов*, разрешение которых, в сущности, сводится к простому констатированию различия природы интуитивно данного неделимого времени и схематического пространства (M. 211, Ev. 86). Если же вместе с Платоном приложить к «анализу реальности кинематографический механизм ума», признать, что «физическое есть испорченное логическое» и обратиться к вечному миру неизменных «идей» за разрешением онтологической проблемы, — получится следующее: принцип изменения — «материя» — представится чем-то «не-сущим» и тем утратится самая возможность постичь истинную природу мирового процесса. Как, в самом деле, воссоздать чувственный мир при помощи сверхчувственных «идей» и лежащего ниже пределов чувственности «не-бытия»? (Ev. 354). Придется сделать допущение — и такой постулат действительно лежит в основе главных систем греческой философии, — что «данность какой-либо реальности включает одновременную данность всех степеней реаль-

* Бергсон имеет в виду, главным образом, софизмы Зенона о летящей стреле, об Ахиллесе и черепахе.

ности, заключающихся между нею и чистым ничто» (Ev. 350). Этот постулат, выступающий в эволюции греческой философской мысли все отчетливее — по мере того, как мы переходим от Платона к Плотину, вполне оправдывается в применении к числам: всякое произвольно взятое число предполагает существование всех чисел, заключающихся между ним и нулем. Но по какому праву отождествлять качество с количеством, признавать за ничто то, что является неизменным признаком всего — время, длительность, становление? Правда, для науки, проникнутой интеллектуализмом, время представляется чем-то относительным; но для нашего сознания оно, несомненно, есть нечто абсолютное (Ev. 367). Астроном, как мы видели, ничего не изменил бы в своих формулах, хотя бы скорость мировых движений и бесконечно возросла; но ведь для нас-то хоть сколько-нибудь значительное изменение этой скорости было бы ощутительно, оно отразилось бы на наших переживаниях. И чем больше будем мы задумываться над тем, почему мир разворачивается с определенной быстротой, почему он не дан сразу, как «на ленте кинематографа», — тем яснее нам станет, что эта абсолютная для нашего интуитивного восприятия быстрота есть показатель творческого процесса, происходящего во вселенной. Иными словами, длительность вселенной есть не что иное, как широта происходящего в ней творчества. Так, для художника, создающего картину, время, уходящее на изобретение, вовсе не является чем-то побочным; оно составляет органическое целое с самым изобретением: «...это прогресс мысли, которая изменяется по мере своего воплощения» (Ev. 368). «Непредвидимое ничто» есть *все* в произведении искусства: оно-то и требует времени. И во вселенной «время есть изобретение или оно ничто» (Ev. 369) Время есть длительность, свобода, творчество: таков окончательный итог предпринятая Бергсоном исследования его сокровенной сущности. И потому абсолютная реальность, в концепции французского философа, конечно, неотделима от времени, нераздельно слита с ним.

Обратимся теперь к раскрытию метафизических результатов эмпирического исследования эволюции жизни на земле. Напомним, что это исследование привело Бергсона к констатированию двух основных ветвей жизни, одна из которых характерна развитием инстинкта, другая — интеллекта. Гносеологический результат эволюционных данных нами уже был отмечен: это, именно, необходимость синтеза интеллекта и инстинкта, рас-

творения их в интуиции. Посмотрим, каково их метафизическое значение. У Бергсона отчетливо выступают два последовательных этапа онтологической «интеграции». Сначала индивидуумы связываются в живое единство, получают значение лишь отдельных побегов на древе жизни, лишь мимолетных веяний целостного в себе творческого «жизненного порыва»; при этом указанные нами ветви эволюции сводятся к одному стволу — сознанию в широком смысле слова. Затем производится онтологический синтез в собственном значении этого термина: сознание, лежащее в основе жизни, сопоставляется с материей, и делается попытка растворить оба эти начала в высшем единстве и нарисовать картину интегрального мирового процесса.

Жизнь вообще — вовсе не абстракция или родовое понятие, объединяющее взаимно изолированные живые существа. Это целостный порыв, колеблющий материю, организующей ее, расщепляющийся на отдельные виды, дробящийся на индивидуумы, но сохраняющий и даже увеличивающей свою первоначальную силу (Ev. 28). В самом деле, попытаемся проследить генезис «жизненного принципа» любого индивидуума, — и мы постепенно чрез уходящий в даль времен ряд предков этого индивидуума, дойдем до «той маленькой массы протоплазмического студня, которая, без сомнения, находится в корне генеалогического дерева жизни» (Ev. 46). Таким образом, каждый индивидуум связан «невидимыми узами» со всей совокупностью живых существ. Правда, общая всем существам жизнь не представляет собой математического единства; до известной степени она допускает индивидуализацию, но при этом она являет собою нечто аналогичное сознанию, в котором наряду с единством есть и множественность и которое, сохраняя в памяти прошлое и утилизируя его, обогащается все новыми и новыми формами (Ev. 29, 47). Не открывает ли нам материнская любовь, «такая трогательная у большинства животных, тайну жизни, показывая, что главное — это общий ее процесс, а не индивидуальные проявления? Не доказывают ли вообще, замечательные проявления инстинкта коренного единства жизни? Не обнаруживают ли они поразительного сходства с теми, по-видимому, утраченными воспоминаниями, которые вдруг всплывают в нашей памяти, когда они нам особенно необходимы? (Ev. 182). А если жизнь проявляет память, — ей присуща основная особенность сознания. Именно потому, что жизнь есть стремление, порыв, аналогич-

ный переживаемой нами эволюции сознания; она развивается не в одном направлении, но в нескольких, выявляя присущую ей внутреннюю множественность (Ev. 108). Действуя на материю, стремясь пропустить свою свободу сквозь «петли» ее необходимости, жизнь встречает сопротивление и, принужденная вследствие ограниченности своих сил обходить препятствия, отливается в различные формы. — Чтобы расширить сферу своей деятельности, жизнь должна была позаботиться об утилизации физической энергии; она должна была организовать резервуары, в которых можно было бы хранить запасы энергии и, кроме того, выработать наилучшие способы ее использования. Растительное и животное царство, взятые вместе, осуществляют именно эту задачу и притом полностью; но, взятые отдельно, они отдают предпочтение лишь одной из двух этих функций — накоплению и трате энергии: растения, по преимуществу, концентрируют в себе потенциальную энергию, животные, главным образом, претворяют ее в кинетическую (Ev. 126). С этим своеобразным разделением функций, зависящим, надо полагать, от того, что свойства материи препятствовали их соединению, связаны и другие различия животного и растительного миров: растения нечувствительны и тяготеют к неподвижности; животные чувствительны и склонны к движению; в растениях жизненный порыв проходит бессознательно, в животных он принимает все более и более сознательный характер* (Ev. 197). Таким образом, в одном направлении жизненный порыв или, лучше, сознание — в широком смысле этого слова, — одаренное «огромной множественностью проникающих друг друга потенциалов», как бы засыпает, готовя, однако, себе «крылья», в другом — оно пробуждается и становится активным. Но самое «пробуждение» осуществляется двояко: сознание или сосредоточивается преимущественно на материи — и тогда обнаруживается как *интеллект**; или оно непрерывно следит за своей собственной эволюцией — и являет себя как *интуиция*, которая, однако, под давлением материи,

* Резкой грани между животными и растениями, по Бергсону, провести нельзя. По его мнению, в области жизненных явлений в основу определений следует полагать не совокупность известных признаков, но лишь тенденцию к их развитию, более яркому проявлению (Ev. 116). В этом смысле можно констатировать, что растения характерны нечувствительностью и сном сознания, животные — чувствительностью и пробуждением сознания (Ev. 122).

постепенно суживается в *инстинкт* (Ev. 197). Только отлившись в форму интеллекта, первообразный порыв сознания достигает действительного освобождения: приспособившись к материи, усвоив и продолжив данный ею толчок, он тем самым овладевает ею. А расширив свою свободу, он может пробудить в себе и дремлющие интуитивные потенции. С этой точки зрения человек есть как бы «*raison d'être*²⁰ всей организации жизни на нашей планете» (Ev. 201). Однако сказать это — значит лишь символически выразить ту мысль, что в данном направлении своей эволюции интегральный поток жизни одержал действительную победу над материей. Так понятая жизнь — это взрывающаяся граната, характер осколков которой зависит от силы пороха и от свойств металла (Ev. 107). Живые существа — это как бы «вихри пыли», вздымаемые ветром и от него неотделимые. Они обнаруживают относительную устойчивость, и мы готовы признать их скорее «вещами», чем «движениями вперед», забывая о том, что самая их форма есть лишь символ общего процесса изменения (Ev. 139). Ведь «жизнь вообще — сама подвижность».

Как, однако, объяснить себе эту противоположность, эту борьбу материи и жизни? Как мыслить себе взаимоотношение материального и духовного процесса и их последнюю сущность? Для решения этих вопросов придется сделать попытку проникнуть в наиболее глубокую и темную область метафизики.

Не есть ли сама материя, очищенная от наслоений, принесенных практической функцией нашего сознания, последняя основа всего существующего? Но ведь как показывает критика внешнего опыта, материя в себе вовсе не какая-то таинственная сущность, о которой мы судим лишь по иллюзорным восприятиям и которая, пожалуй, могла бы породить явления духа. Теория восприятия устанавливает, что материализм и спиритуализм одинаково заблуждаются, утверждая «совершенную относительность чувственных качеств» (М. 66). А рассеяние этого заблуждения, оставляя нетронутым спиритуализм в его основе, разрушает материализм. Восприятия наши — вовсе не «истинные галлюцинации»; в них нам дается сама материя и мы вправе утверждать, что нет оснований приписывать ей иные качества, кроме физических, и наделять ее скрытыми способностями (М. 66, 67). Даже более того. Чистый опыт рисует нам материю как процесс, чуждый количественной однородности, сопряженный с конкретным неделимым протяжением, целостный в своих

динамических связях, не укладывающийся в рамки абсолютной необходимости. *Такая* материя со всеми ее физическими определениями не есть что-то совершенно чуждое духу, как «материя» атомистов, наделенная лишь атрибутами отвлеченной механики; она похожа на «нейтрализованное» сознание* (М. 278). Очищенный внешний опыт и философия физики показывают нам, что между материальным и духовным нет непроходимой бездны; вопреки материализму они наталкивают нас на ту мысль, что материальное есть только низшая степень духовного.

Обратимся теперь к внутреннему опыту. Попробуем погрузиться в чистое время. Тогда мы почувствуем, как натягивается до последней степени пружина нашей воли: ведь все прошлое должно быть использовано нами, претворено в абсолютно новом настоящем. Мы почувствуем, как наше переживание постепенно растворяет в себе все интеллектуальное, удаляет нас от всего внешнего. Только таким путем мы можем достигнуть истинной свободы, причем наша личность как бы сожмется в непротяженный центр, и мы проникнем в сокровенные глубины своего психического бытия и вместе духовного бытия вообще (Ev. 218). — Положим теперь, что наше усилие прерывается. Тогда мы становимся пассивными, почти исчезает воля, прошлое распадается на тысячи отдельных, бессвязных воспоминаний, наше я как бы разбивается, эволюционируя в направлении протяженности (Ev. 220). Так мы приближаемся к существованию совершенно чуждому длительности — одному беспрестанно возобновляющемуся настоящему, — хотя и никогда его не достигаем. Это существование, несомненно, есть тот предел, к которому тяготеет материя. — Таким образом, между совершенной «духовностью», которая равнозначна полной внутренней организованности, абсолютной свободе, — и совершенной «материальностью» (и «интеллектуальностью»), равнозначной полной обособленности частей, абсолютной необходимости, есть, очевидно, связь. Ослабление духовного «напряжения» само *собой* влечет нас в сторону мате-

* Становясь на точку зрения Бергсона, заметим мимоходом, что, мысля материю энергетически, он должен отнестись отрицательно не только к атомистической, но и к монадологической концепции вещества. В самом деле, разве монады Лейбница — эти «истинные атомы вселенной» — не носят на себе явной печати материалистического или, общее, интеллектуалистического метода? А это отсутствие «окон», их разобщенность не есть ли результат того же метода?

риального «растяжения» (Ev. 219). Иными словами, внутренний опыт побуждает нас сделать тот вывод, что «физическое есть просто обращенное психическое» (Ev. 220). В самом деле, не есть ли космология «перевернутая психология» — в том смысле, что все представляющееся положительным физику, метафизику должно представиться чем-то отрицательным, как бы перерывом, происходящим в том, что действительно положительно и выразимо только на языке психологии?* (Ev. 227).

Станем на эту точку зрения — а к ней приводят нас совокупные данные опыта, — и нам сделается ясным, с одной стороны, последнее основание солидарности интеллекта и материи, с другой — причина подчиненного познавательного значения логики и геометрии сравнительно с интуицией. Тогда мы увидим, что взаимное приспособление друг к другу ума и материи произошло совершенно естественно — именно потому, что «интеллектуальность духа» и «материальность вещей» одинаково являются результатом «обращения» того же самого творческого духовного процесса (Ev. 225). Но ведь сущностью духовной жизни является «движение вперед к всегда новым творениям, к заключениям, несоизмеримым с посылками и неопределимым по отношению к ним». Как же можно надеяться постичь эту сущность при помощи заключений, уже содержащихся в посылках, при помощи абсолютно необходимых отношений? (Ev. 231, 258). Чтобы «достичь принципа всякой жизни, как и всякой материальности», необходимо обратиться к интуиции. Только путем напряженного усилия интуитивной способности, растворяя свою волю в том «импульсе, который она продолжает, мы постигаем, мы чувствуем, что реальность есть непрестанный рост, творчество, осуществляющееся без конца» (Ev. 260). Наша собственная творческая способность ограничена: мы в состоянии создавать лишь новые формы, пользуясь готовым материалом. Но разве мы — само жизненное течение в его первоначальной чистоте? «Мы — это течение, уже отягощенное материей, т. е. застывшими частями его субстанции, которые оно несет вдоль своего пути» (Ev. 260). Почему не допустить, что возможно не только образование новых форм, что и сама *материя* возникает творческим путем: именно, как неизменный результат всякого мгновенного перерыва со-

* Припомним, что, по Бергсону, геометрический порядок, оказываясь лишь обращением жизненного порядка (Ev. 257).

зидательного процесса, происходящая в возрастающей резкими порывами основной реальности? (Ev. 261). Ведь при такой интерпретации идея творчества совпадает с идеей возрастания и утрачивает свой традиционный неясный характер. Проникнутые ошибочной уверенностью в том, что абсолютное необходимо чуждо времени, метафизики оказываются вынужденными «полагать от вечности или самую материальную множественность, или акт, творящий эту множественность, данный сразу в божественной сущности» (Ev. 226). Но можно ли говорить о вселенной как о чем-то законченном? Нет, потому что она непрерывно *становится*: сгущаются туманности, возникают одни, разрушаются другие миры. Правда, нам представляется немыслимым, чтобы к существующим «вещам» прибавились «новые», — например, в форме систем атомов, — и в этом мы правы: вещи, как таковые, лишь плод нашего ума, произвольно останавливающего поток реальности. Поэтому говорить, что вещи творятся — значит утверждать, что «ум дает себе больше, чем дает». Но указывать на простое расширение абсолютного творческого процесса, объяснять материальный процесс как его следствие — иное дело (Ev. 270). «Итак, представим себе приемник, наполненный паром высокого давления, и — то здесь, то там — в стенках сосуда трещину, чрез которую вырывается струя пара. Вытесненный в воздух пар почти целиком сгущается в капельки, которые падают, и эта конденсация, и это падение представляют собою просто потерю чего-то, перерыв, недочет. Но небольшая часть струи пара в течение нескольких мгновений остается еще не сгущенной; она усиливается поднять падающие капельки, — ей удастся, самое большее, замедлить процесс падения. Так из огромного резервуара жизни должны беспрестанно выбрасываются струи, каждая из которых, падая, становится миром. Эволюция живых видов внутри такого мира являет собою то, что сохраняется от первоначального направления возникшей струи, и от импульса, который продолжается в направлении, противоположном материальности» (Ev. 268, 269). Это сравнение универсального творческого процесса с ограниченным материальным имеет, конечно, чисто условный характер; но не дает ли оно, в известном отношении, верную картину мировой эволюции? Припомним сущность второго закона термодинамики. Этот принцип, в его более общей формулировке, является «самым метафизическим из законов физики»; он выражает собою стремление всех видов энергии

к переходу в тепловую и тяготение этой последней к равномерному распределению между телами (Ev. 264). Выходит, что миры, подобные нашей солнечной системе, как бы мало-помалу утрачивают свою способность к изменению, которая прежде была присуща им в максимальной степени. С другой стороны, не ясно ли, что хлорофильная функция растений и чувствительно-двигательная функция животных показывают нам, как жизненный поток, бессильный остановить общий процесс деградации энергии, стремится, и до некоторой степени успевает, его задержать, противодействуя рассеянию энергии? (Ev. 267). Нераздельная в себе жизнь, проходящая сквозь материю и формирующая организмы, есть именно «усилие поднять падающий груз».

Откуда же взялся первоначальный запас энергии? Скованный пространством физик дать ответа на этот вопрос не в состоянии. Но на почве метафизики можно получить удовлетворительное объяснение происхождения энергии. Только для этой цели необходимо обратиться именно к внепространственному творческому процессу и вместе с тем признать, что этот абсолютный процесс сопряжен с временем. Иными словами, необходимо допустить, что тот духовный центр, из которого «брызжут» миры, как «ракеты из огромного ракетного букета», вовсе не есть «вещь», но «непрерывная жизнь, действие, свобода» (Ev. 270). Если теория эволюции подготавливает почву для высшего метафизического синтеза, то с этой новой онтологической точки зрения самый процесс эволюции, в свою очередь, получает дополнительное освещение. Во-первых, он окончательно приобретает тот характер творческой простоты, который совершенно не учитывается ни механистической теорией, ни доктриной целесообразности — обычными концепциями эволюции. Действительная эволюция не есть результат ни случайного упорядочения бесчисленных элементов, ни их заранее обдуманного распределения. В корне обеих этих концепций лежит, в сущности, одна и та же гносеологическая предпосылка: за отправной пункт они фактически принимают интеллект. Поэтому, когда их представителями делается попытка объяснить генезис интеллекта и материи, — она оказывается заранее обреченной на неудачу. Таков эволюционизм Спенсера, который бесплодно пытается «восстановить эволюцию при помощи обломков того, что уже эволюционировало» (Ev. 393). Ведь те элементы, от которых он отправляется, предполагают уже сфор-

мировавшийся интеллект! (Ev. 394–396). Но для интуитивного рассмотрения нет ни бесчисленных элементов, ни бесконечно мудрого плана: то и другое — лишь продукты нашего ума. В основе эволюции лежит «простой процесс, действие, совершающееся сквозь действие того же рода, но разрушающееся, — что-то вроде пути, который пролагает себе последняя ракета фейерверка сквозь ниспадающие остатки потухших ракет» (Ev. 272). Эта встреча двух процессов — подъема и спуска — и объясняет нам эмпирически факт борьбы сознания и материи. Самое возникновение этой противоположности естественно отнести к тому моменту, когда только что образовалась наша туманность. Действительно, если сущность жизни, поскольку она находит себе внешнее проявление, заключается в собирании и расходовании энергии — жизнь могла возникнуть и в среде еще не сгущенной материи. Только эта первородная «жизненность, неопределенная и нежная», должна была отличаться от известных нам жизненных проявлений так же, как сон от бодрствования (Ev. 278–279). И подобно тому как материя, тяготея к пространству, претерпела эволюцию от первоначальной слитности частей до их сравнительной раздельности, так и эта первоначальная «жизненность», эта своеобразная туманность, становясь все более определенной, выделила из себя, наконец, «светлое ядро» — интеллект (Ev. V). Таковы показания интуиции. Но интуиция ведь и есть «сам дух и, в известном смысле, сама жизнь: ум выделяется из нее путем процесса, представляющегося подражанием тому, который породил материю. Так обнаруживается единство духовной жизни» (Ev. 290).

Заканчивая изложение метафизики Бергсона, дадим ей общее определение. Несомненно, что она носит явно выраженным спиритуалистический характер. Ведь последним результатом онтологического интегрирования, выполненного Бергсоном, является утверждение, что в корне жизни и материи лежит «сознание — или, лучше, сверхсознание» (Ev. 283). Однако от традиционного спиритуализма ее отличает, главным образом, одна оригинальная черта. Особенность метафизики Бергсона проистекает из его своеобразная понимания природы и значения времени, с которым, по его мнению, нераздельно связано все существующее. Можно даже сказать, что вся вообще философия Бергсона как бы является творческим раскрытием содержания отрицательного ответа на вопрос, поставленный эпиграфом

к нашей статье: «*Le temps est-il de l'espace?*» В подтверждение этой мысли наметим в различных частях творчества Бергсона те важные следствия, к которым привело проводимое им коренное различие времени и пространства, и постараемся показать, что они, как в фокусе, концентрируются в его онтологии.

Переживаемое нами время не пространственно, утверждает французский мыслитель в своих психологических исследованиях, — и результатом этого признания является теория свободы воли и отрицание приложимости к душевным явлениям не только меры и числа — орудий математического естествознания, — но и всех вообще рассудочных определений. Но и объективное время не пространственно, заключает Бергсон во второй части своей трилогии, присмотревшись ближе к сущности материи и отрешившись от чересчур резкого отграничения психических явлений от физических, характерного для его первого труда. Отсюда — его решение проблемы взаимоотношения духа и тела и новые гносеологические результаты: своеобразная оценка реального значения чувственных качеств, идеалистическая концепция объективной значимости однородного времени и пространства и форм дискурсивная мышления, более полное развитие интуитивизма. Обращаясь, далее, к специальному исследованию жизненных явлений, Бергсон настойчиво подчеркивает ту мысль, что конкретное время служит наиболее характерным признаком жизни, поскольку ей присущи свобода и творчество; здесь же, в «*L'évolution créatrice*», делается окончательная попытка раскрытия природы нашей интуитивной способности, путем решительного сближения ее с самой жизнью в ее интегральной полноте*, и растворения в ней интеллекта, естественно сопряженного с пространством. Но если время, длительность есть основной признак как субъективного, так и объективного мира, если оно является принципом их эмпирического объединения, — то не следует ли заключить, что в нем может быть усмотрено основание и их метафизического единства? И не придется ли, в таком случае, мыслить основу всего сущего по аналогии с нашим собственным сознанием, в котором мы интуитивно и раскрываем действительную творческую природу

* Бергсон нередко поясняет, что интуиция не есть только созерцание, что ее наиболее совершенные проявления требуют участия и нашей эмоциональной природы и, главным образом, нашей воли (Ев. 272, 290, 260 и др.).

времени, — и объяснять материальную сторону вселенной как результат перерывов творческой деятельности сверхсознания, а ее плюралистически выступающую духовную сторону — как связанную в своей основе совокупность отпрысков того же первоисточника? Бергсон и делает такой вывод, приписывая временное бытие самому абсолюту. Его метафизика есть спиритуализм, преобразованный на основании идеи времени: неоспиритуализм, который, согласно предыдущему, ближе можно было бы определить как *панхронизм*.

* * *

Окидывая мирозерцание Бергсона общим взглядом, мы воспринимаем в нем единый целостный порыв той самой интуиции, которую французский мыслитель считает базисом реального познания. Гносеология, психология, естествознание, метафизика — выступают пред нами не как обособленные дисциплины, но как динамически взаимодействующие отрасли знания или, скорее, как нераздельные элементы одного и того же интуитивного процесса. Бергсон отчетливо сознает, что провозглашаемый им метод *интуитивного эмпиризма* ведет к некоторому смещению различных наук, в частности — гносеологии и онтологии. Но он находит, что резкое разграничение областей знания есть плод статической точки зрения интеллекта, и думает, что без их теснейшего соединения приближение к подлинной, вечно становящейся природе вещей невозможно. Ведь отринуть внутреннюю взаимную зависимость отдельных функций познавательного процесса — значит заменить время, длительность — пространством, неподвижностью. Но действительность динамична; все статическое — не действительно. И если сама абсолютная реальность «длительна», таково же и всякое реальное познание. В этом смысле, согласно Бергсону, можно сказать, что интуиция есть сама жизнь. Вот почему поставленная нами выше задача логического систематизирования идей французского философа, распределения их по внутренне замкнутым группам, могла быть выполнена лишь отчасти: то здесь, то там приходилось сталкиваться с невозможностью проведения пограничной черты.

Интуиция характерна не только своей внутренней организованностью, многогранностью и вместе цельностью: в своей глубине она есть творческое начало высшего, метафизического познания. Там, где есть углубленная интуиция — а в творениях

Бергсона она, несомненно, имеется — должно быть и открытие новых горизонтов, и проникновение в тайники бытия. Но созидательная работа в философии, как и везде, оказывается в то же время и разрушительной; и чем значительнее достигаемые ею положительные результаты, тем нагляднее ее отрицательные — для того, что превзойдено — следствия. Поэтому, если мы теперь, в заключении нашего очерка, поставим *explicite* тот вопрос, ответом на который должно было служить все его содержание, — именно, если мы спросим себя, что же нового дает нам мировоззрение Бергсона? — то пред нами сам собою встанет и другой, соотносительный с первым вопрос: чему из прежнего наносит удар это мировоззрение? Попытаемся же определенно формулировать наш ответ на эти связанные друг с другом вопросы.

Как бы странно это ни звучало, но *рассудок* — вот тот главный враг, с которым неустанно и победоносно борется французский мыслитель. Говоря обще, интеллектуализм — вот то направление, которое он преодолевает. В начале нашей статьи мы, впрочем, уже предвосхитили эту мысль, которая является естественным заключением анализа творчества Бергсона. Нам пришлось также, руководствуясь отчасти указаниями нашего автора, отметить те новые научные течения, которые знаменуют собою развитие в человечестве потребности расширения интеллектуальных рамок. Поэтому теперь мы лишь добавим, что и в истории философии протест против чрезмерных притязаний дискурсивного мышления не может считаться чем-то совершенно новым. Достаточно указать, что он получил яркое выражение еще у Гераклита, проявился в учениях мистиков, выступил у Декарта, косвенно сказался в провозглашении Кантом примата практическая разума, был выдвинут Шеллингом. В современной философии антиинтеллектуалистическое течение обнаруживается вполне отчетливо. Не служат ли ярким его показателем такие популярные направления, как эмпириокритицизм и, особенно, прагматизм? И, однако, все эти движения философской и научной мысли — лишь переходные ступени к той решительной переоценке прав интеллекта, которую производит Бергсон. В творчестве французского мыслителя антиинтеллектуализм как бы достигает полного самосознания: он выступает глубоко теоретически обоснованным, облеченным в форму принципиального интуитивизма. Нужно ли добавлять, что от указанных новейших философских течений путь, пролагаемый Бергсоном, вообще отличается по существу?

Позитивистическому эмпириокритицизму наш автор противопоставляем грандиозное по замыслу здание метафизики; против прагматического отрицания чистого знания он выдвигает гносеологический приоритет интуиции пред интеллектом, как орудием знания практического, относительного.

Решительный шаг вперед был сделан французским мыслителем в тот момент, когда, направляемый «непосредственными данными сознания», он установил, что конкретное время, отличаясь признаками длительности, нераздельности, творческой гетерогенности, недоступно прикованному к пространству математическому и, вообще, интеллектуальному познанию. Отсюда, как мы это недавно уже подчеркнули, пред Бергсоном и раскрылись широкие философские перспективы. Мы сейчас наметим в ряде тезисов внутреннюю связь достигнутых им результатов. Это послужит сжатым резюме нашего изложения и даст наглядный материал для заключительной оценки трудов Бергсона и установления тех главных философских влияний, которые ближайшим образом сказались в развитии его творчества.

I. Внутренний опыт, с характерными для него проявлениями длительности, памяти, свободы, трансцендентен интеллектуальному познанию; следовательно, математика и логика могут иметь лишь ограниченное познавательное значение.

II. Гносеологическая роль интеллекта представляется еще менее значительной, когда выясняется, что и внешний опыт, через восприятие открывающий нам доступ в пределы материи, не укладывается в его рамки; зато возрастает в ценности интуиция.

III. Далее выступает вопрос об отношении интеллекта к интуиции, причем установление критикой внутреннего и внешнего опыта решительного приоритета интуиции выдвигает проблему генезиса интеллекта.

IV. Эта проблема разрешается путем установления практической функции сознания, указания стоящей пред ним задачи действия на материю. Именно интеллект истолковывается как результат практического компромисса между сознанием и материей. Интуиция оказывается тем высшим началом, из которого, под давлением требований жизни, выделяется интеллект, и в котором он должен вновь раствориться — для того, чтобы стало возможным абсолютное познание.

V. С достигнутой таким образом точки зрения задача реального познания представляется разрешимой лишь путем очищения

данных опыта от интеллектуальных наслоений. Это очищение ведет к философскому познанию материи и духа в их эмпирических проявлениях и prepares их онтологический синтез. В материи — самой по себе — усматривается процесс, направленный в сторону все большего взаимного обособления частей, имеющий своим пределом *чистое пространство* как символ абсолютной *необходимости*. В эмпирических проявлениях духа — процесс, идущий, наоборот, к усилению внутреннего напряжения, взаимного проникновения элементов, — к *чистому времени* как символу абсолютной *свободы*.

VI. Наконец, попытка онтологического «интегрирования» данных чистого опыта приводит к тому, что материя постигается, как процесс, *сопряженный* с творческими порывами деятельности сверхсознания, в котором сводятся к высшему реальному единству индивидуальные проявления духа.

Этот беглый обзор внутренней связи основных моментов философии антиинтеллектуализма обнаруживает, в чем заключается ее главный вклад в эволюцию философской мысли, имеющий принципиальное значение. В сущности, все положительные построения французского мыслителя, все созданные им теории — времени, свободы, восприятия, материи, памяти, жизни — обязаны своим происхождением, фактически провозглашенному им еще в «*Essai sur les données immédiates de la conscience*» *интуитивному методу*. Те или иные части его оригинальных построений могут представиться неубедительными или недостаточно обоснованными, что, впрочем, допускает и он сам, утверждая, что философским лозунгом современности должен явиться призыв к обмену интуициями, к коллективной работе мыслителей, что время законченных систем «*a prendre ou laisser*»²¹ уже миновало: тем важнее указание пути, следуя по которому можно приблизиться к абсолютной истине, а таков, несомненно, путь интуиции.

Рассматриваемое с историко-философской точки зрения творчество Бергсона представляет собою, как, по-видимому, полагает и сам автор, опыт синтеза картезианства и кантианства (Ев. 387). Не Декарт ли (впрочем, вслед за Августином) провозгласил гносеологический приоритет внутреннего опыта? Вместе с тем он отчетливо указал на интуицию как на основное орудие знания, поставив дедукции в зависимость от нее и выдвинув на первый план принцип непосредственной самодостоверности мыслящего

«я». Та же интуитивная струя философии Декарта сказалась и в его теории свободы воли. Со своей стороны Кант, подвергнув разрушительной критике традиционную метафизику, расчистил почву для создания новой; вскрыв иллюзии догматического эмпиризма, он подготовил возникновение эмпиризма интуитивного. Его критический метод воочию раскрыл бессилие дискурсивного мышления и тем как бы призвал к более глубокому проникновению в природу нашей познавательной способности. Кант впервые постиг всю несоизмеримостью «вещей в себе» с обусловливаемыми ими представлениями и тем проложил дорогу к проведенному Бергсоном важному гносеологическому разграничению точек зрения анализа и интуиции. — Но Декарт, мечтая об универсальной математике, не оценил вполне и не использовал до конца выдвинутый им принцип интуитивного познания. Мало того, своим учением о полной субъективности чувственных качеств он настолько принизил значение *внешней* интуиции, что косвенно дал повод усомниться в решающем гносеологическом значении интуиции *внутренней*: не встречаем ли мы уже у Спинозы признание абсолютного детерминизма, идущее в разрез с теми показаниями непосредственного сознания, с которыми считался его учитель? Увлеченный критикой разума, Кант со своей стороны погрешил в том, что не понял действительной природы нашей интуитивной способности и оставил в тени вопрос о материи познания. Вследствие этого он впал в односторонний формализм и тем самым оказался, в теоретической области, в узах релятивизма. — Необходимо было уловить животворный созидательный порыв философии Декарта, углубить и расширить его и одухотворить им формалистическое кантианство. Это и попытался сделать Бергсон, подведя вместе с тем итог современному состоянию научного знания.

Как всякое действительно новое течение мысли, философия интуиции, несмотря на исключительный дар изложения, свойственный ее основателю, не может быть свободна от некоторых неясностей: полная отчетливость присуща лишь окончательно выкристаллизовавшейся мысли. Этих неясностей мы и предполагаем теперь коснуться. Далее, всякое философское здание — и такое, которому, подобно зданию интуитивного эмпиризма, принципиально суждено всегда оставаться недостроенным — не во всех своих частях представляет одинаковую прочность. Мы попробуем испытать мирозерцание Бергсона и с этой стороны.

Наконец, новый метод, расширяя наш духовный кругозор, естественно приносит с собою и новые проблемы. Мы сделаем попытку несколько ориентироваться в раскрывающихся на почве интуитивного метода перспективах. Вообще говоря, наши дальнейшие замечания не направляются против принципов философии Бергсона, но имеют в виду лишь некоторую проверку их приложения и указание некоторых, выступающих из них выводов. Критиковать основы изложенной нами философии было бы или слишком легко, или чересчур трудно. Легко, но зато и бесплодно, — если стать на точку зрения интеллектуализма, который Бергсоном принципиально отвергается и, на наш взгляд, в значительной степени преодолевается. Чересчур трудно, если искать примирения интеллектуализма и интуитивизма в высшем — чисто гипотетическом — синтезе: этот последний для своего осуществления требует времени, он должен органически, «как плод из цветка», выступить из дальнейшей эволюции философии, науки и жизни.

Интуитивный метод, прежде всего, настойчиво требует выработки пластичной словесной символики, более отвечающей запросам нового мирозерцания, непрерывно борющегося с оковами языка. — Рядом с этой общей проблемой, разрешение которой одинаково важно для всех областей философии, выдвигаются и другие. Так, в сфере психологии возникает задача тщательного изучения различных «плоскостей сознания», исследования типов систематизации воспоминаний в зависимости от внешних условий и степени внутреннего усилия*. В области гносеологии предстоит дальнейшая разработка проблем причинности и субстанциальности, поставленных Бергсоном на новую почву. Кроме того — и это особенно важно — теория знания должна будет заняться дальнейшим исследованием познавательной роли интуиции, более полным выяснением отношения к ней интеллекта. Со своей стороны, метафизика, пользуясь открытой ей Бергсоном дорогой, должна глубже проникнуть в природу духа и материи и тем приблизить нас к постижению последней сущности вещей. — Но мы касаемся этих будущих перспектив только мимоходом. Более существенным нам представляется указание неясностей, не чуждых построениям Бергсона, и положений, им недостаточно обоснованных. На этом мы остановимся

* Ср.: М. 185.

подробнее, не претендуя, впрочем, на исчерпывающую полноту наших критических замечаний, тем более что они являются лишь добавлением к нашему очерку.

Едва ли мы ошибемся, если скажем, что учение Бергсона о материи является как раз тою стороною его системы, которая по преимуществу, сопряжена с неясностями и в которой особенно чувствуется неполнота обоснования. На рассмотрении этого учения мы, главным образом, и сосредоточим свое внимание. — Мы видели, что Бергсон противопоставляет математической концепции материи физическую, наделяя объективную действительность качественным, внутренне связанным содержанием. Но этого мало: он разлагает материю на элементарные, неразложимые далее колебания, приписывает материи длительность, хотя и в исчезающе малой степени. Это последнее положение его теории нам представляется и неясным и необоснованным. Признать известную внутреннюю организованность тех материальных колебаний, о которых трактует физика, приписать материи что-то вроде элементарной памяти нам кажется затруднительным. Указанное допущение у Бергсона стоит в тесной связи с другим, также не имеющим, на наш взгляд, достаточного основания. Мы имеем в виду его своеобразную теорию временного синтеза, осуществляемого памятью в восприятии. Припомним, что хотя в своем решении проблемы восприятия Бергсон и признает вместе с наивным реализмом непосредственную данность внешней сознанию действительности, но он вносит в мирозерцание практики существенную поправку, усматривая в конкретном восприятии синтез «чистых восприятий». Цвета, например, по его мнению, в акте восприятия как бы концентрируются; независимо от этого акта они существуют как бы в растворенном состоянии, в последовательных элементарных колебаниях. — Два аргумента приводит Бергсон в пользу своей теории. Один характера отчасти экспериментального, другой чисто теоретического. Первый заключается в следующем. Согласно опытным данным, мы не в состоянии воспринять промежутка пустого времени менее 0,002 сек. Но физикою установлено, что в природе существует неисчислимое множество элементарных процессов, продолжительность которых неизмеримо мала по сравнению с этим промежутком: ведь, например, за одну только секунду протекают триллионы колебаний, соответствующих красному цвету. Все эти процессы, как таковые, оказываются недоступными нашему

человеческому восприятию. Но колебания бескачественными мыслить нельзя. Естественно поэтому было бы признать, что чувственные качества нашего восприятия возникают в результате синтеза, который осуществляет наш дух над независимой от него материей. — Второй аргумент стремится обнаружить необходимость указанного истолкования чувственных качеств для высшего синтеза практического и научного опыта: объективные процессы, констатируемые наукой и протекающие параллельно с нашими ощущениями, не могут быть чем-то внешним по отношению к этим последним, иначе строгий параллелизм этих двух моментов был бы совершенно непонятен. — Что сказать относительно этих аргументов? Допустим, что Бергсон прав в своем толковании соответствующих экспериментов, что они действительно доказывают невозможность восприятия промежутка времени менее 0,002 сек.* Можно ли, однако, делать из них тот дальнейший вывод, что независимо от акта нашего восприятия, *в себе*, чувственные качества являются чем-то иным, чем в этом акте, какой-то более однородной массой? Нам кажется, что нельзя, и против утверждения французского философа мы приведем в свидетели те самые непосредственные данные сознания, на которые так любит ссылаться он сам, и которые он исследовал с такою глубокою проникновенностью. Цвета, звуки суть для нас несомненно нечто простое и притом объективно-реальное. Есть ли, спросим мы, принудительное основание признать известную долю ошибочности в этом убеждении? Есть ли основание усматривать особую «форму» в самой «материи» восприятия? По мнению Бергсона, без такого допущения параллелизм чувственных качеств и колебательных элементарных процессов представляется непонятным. С нашей точки зрения, этого было бы еще недостаточно для такой смелой гипотезы.

* Хотя в этом, может быть, позволительно усомниться. В самом деле, при интерпретации соответствующих опытов с электрической машиной, по-видимому, не принимается в расчет то обстоятельство, что всякий звук, как бы короток он ни был, занимает известную толщу времени, и что, следовательно, из того факта, что, при известной быстроте вращения колеса машины, отдельные трески начинают сливаться, нельзя делать указанного вывода. Ведь при изменении скорости вращения, естественно может наступить такой момент, когда трески, следовавшие до тех пор друг за другом с перерывами, начнут непосредственно примыкать друг к другу, образуя непрерывный ряд, являясь объективно сливающимися.

Да и верно ли, что данные науки и сознания иначе кажутся несогласуемыми? Присмотримся ближе к этой проблеме. Выведение из предыдущего состояния объективной действительности ее последующего состояния возможно, говорит наш автор, лишь в том случае, если под видимой разнородностью чувственного содержания скрываются однородные, доступные исчислению элементы (М. 228). Но достигает ли Бергсон этой однородности своим «растворением» чувственных качеств во времени? Мы полагаем, что нет. Если, например, цвет по мере такого «растворения» все еще продолжает, по его собственному утверждению, сохранять в себе нечто цветное, то же самое надо признать и относительно звука и других качеств, и трудно будет допустить, что когда-либо удастся таким путем достигнуть действительной однородности (М. 226). А если удовольствоваться, как это иногда делает Бергсон, лишь уменьшением (и то чисто гипотетическим) разнородности, — дедукция качеств друг из друга все-таки не получит желаемого им объяснения. Но необходима ли, в сущности, однородность элементарных мировых процессов для того, чтобы возможно было научное предвидение? Припомним ту оценку, какую дает наш философ закону сохранения энергии в своем позднейшем произведении (Ev. 263). Здесь он отмечает формальный характер этого принципа, справедливо указывая, что смысл его сводится лишь к установлению определенной правильности физических процессов, а не к утверждению, что «нечто пребывает в постоянном количестве». А если так, есть ли препятствие к тому, чтобы признать возможным некоторый порядок смены качественно-разнородных явлений, представляющий реальную почву для научного предвидения? По-видимому, нет. Скорее, надо сказать, что ограниченность нашей воспринимающей способности ведет к тому, что мы охватываем лишь по частям и лишь отчасти великий процесс космической эволюции и потому видим затрудняющие нас пробелы там, где их на самом деле не существует. И говоря так, мы лишь последовательно применяем тот истинно эвристический принцип, который Бергсон положил в основу своего объяснения восприятия, но, к сожалению, не провел до конца: объективная действительность заключает в себе не меньше, но больше, чем наше восприятие; она содержит в себе все то, что можно воспринять со всех бесчисленных точек зрения.

Как же, однако, истолковать научные теории, касающиеся данных нашего восприятия. По нашему мнению, ценность этих

теорий вовсе не в том, что они якобы раскрывают нам внутреннее содержание образов восприятия, но, главным образом, в том, что математически фиксируя пластичную эволюцию внешнего мира, методологически сводя качественные отношения к количественным, они дают нам возможность ориентироваться в окружающем нас разнообразии и в этом смысле делают действительность для нас более ясной. С другой стороны, наука, микроскопически анализируя объективную реальность, открывает в ней и такие процессы, которые недоступны нашему непосредственному восприятию, и, таким образом, восполняет это последнее. Там, где изыскания науки носят чисто методологический характер, вопрос об основании реального соответствия между ее показаниями и данными восприятия естественно отпадает. Он может иметь место только в том случае, когда наука раскрывает сопряженные с чувственными данными элементарные реальные процессы. Не всегда можно с уверенностью сказать, имеем ли мы дело с одним или другим случаем. Есть ли, например, эфир нечто реальное или только удобная научная схема, воображаемая канва, по которой природа как бы вышивает свои живописные узоры? Скорее — второе; допустим, однако, что эфир реален; следует ли отсюда, что воспринимаемые нами цветовые качества являются каким-то ненужным и необъяснимым придатком? Во-все нет. Волны эфира могли бы играть чисто служебную роль, действуя на наш орган зрения и определяя к функционированию нашу способность зрительного восприятия, а соответствующие образы, согласно Бергсону, влияли бы на направление нашей деятельности. Но не будем останавливаться на развитии этой гипотезы. Нам важно было лишь показать, что избранный нашим автором путь примирения научного и обычного опыта — вовсе не единственно возможный. Этого достаточно для того, чтобы скептически отнестись и к выдвигаемой французским философом теории своеобразного временного синтеза объективно данного элементарного материала, и к его оригинальной концепции этого материала.

Собственно говоря, теория «чистого» восприятия носит на себе явные следы традиционного спиритуализма, лишаящего материю «в себе» того качественного разнообразия, которое дано нам во внешнем созерцании. С нею тесно связано стремление Бергсона постигать материю как бы изнутри, *психологически*, приписывая ей — правда, бесконечно бедное — психическое бытие,

а не извне, *космологически*, со всем богатством ее качественных проявлений и со всем значением этих проявлений для развития ограниченных существ. Мысля материю, по крайней мере практически, как противостоящую нашей свободе необходимость, Бергсон объясняет особенности нашего восприятия интересами действия. Но не *односторонне* ли такое объяснение? Ведь для обеспечения точек приложения для деятельности было бы достаточно несравненно меньшей дифференциации, чем та, с которой мы сталкиваемся во внешнем опыте. Сама собою напрашивается мысль, что состав восприятия определяется не только нуждами действия, но и непосредственными интересами эстетического созерцания. Иными словами, материя, по-видимому, не есть только косное сопротивление нашей свободе, только восстающая против нее необходимость, — она, как будто, сама служит делу свободы, обогащая дух красочным содержанием, вооружая его против застоя. Но эта конкретная действительность, о которой говорим мы, не есть, разумеется, та чересчур очищенная «материя», которую преимущественно склонен представлять себе Бергсон, особенно, когда он пытается установить ее онтологический генезис. Эта последняя попытка носит, впрочем, как замечает и сам автор, незаконченный характер. Здесь наш философ определяет материальный процесс как отрицательный результат перерывов, происходящих в творческой деятельности сверхсознания — основы всего сущего. Но удовлетворительного объяснения этих перерывов, допущение которых оказывается необходимым именно вследствие преобладающего у нашего автора понимания материи как чего-то отрицательного, мы в его системе не находим. Образные сравнения, как бы блестящи они ни были, не могут заменить непосредственных аргументов. Проводимая Бергсоном аналогия космического процесса с психическим также не устраняет неясности: в психической области наблюдается, ведь лишь творчество форм. Кроме того, перерывы вполне понятны в пределах творческой деятельности уже ограниченной материей духов; но как мыслить их там, где, согласно признанию самого автора, существует лишь «чистая форма»?

Резюмируя все до сих пор нами сказанное по поводу предлагаемой Бергсоном концепции объективной реальности, мы должны отметить, что эта концепция нам представляется недостаточно обоснованной. Вообще говоря, материя, по-видимому, не так уж отрицательна, как это склонен полагать французский

мыслитель. — С гносеологической точки зрения, те выводы, к которым в данном случае пришел Бергсон, являются прямым следствием характерной для нашего автора недооценки реального значения чувственной интуиции. Здесь, думается нам, французский философ впал в крайность, противоположную той, которой не избежал Кант, и аналогичную той, которой был не чужд Декарт. Правда, родоначальник критицизма просто отвергал наличность у нас нечувственной интуитивной способности, а Бергсон, ставя во главу угла, как орудие чистого познания, именно нечувственную интуицию, существование чувственной интуиции признает. Но дело в том, что это признание связывается у него с такими ограничениями ее гносеологического значения, которые исключают всякую возможность равновесия между этими двумя направлениями нашей интуитивной способности. Недостаточная оценка чувственной интуиции имеет для Бергсона и для Декарта то значение, что они с самого начала лишаются возможности построить вполне удовлетворительную метафизику материи. В результате, Декарт сводит материю к чистому пространству, отрицая у нее, таким образом, всякие динамические связи, все качественное многообразие; Бергсон, правда, не считает возможным отождествить материю с пространством, но, во всяком случае, чересчур приближает ее к нему, вопреки непосредственным указаниям опыта.

Наше заключение, в связи с предыдущим, естественно касается того общего направления, в котором, по-видимому, должны быть прилагаемы силы философской мысли. Нам думается, что стремление к повышению гносеологической ценности конкретной чувственной интуиции, к установлению недостигнутого Бергсоном равновесия между чувственным и нечувственным познанием составляет ближайшую задачу будущего.





С. И. ГЕССЕН

<Рецензия на кн.:> А. Бергсон. Материя и память. Исследование об отношении тела к духу.

Перев. с французского А. Баулер. Издание Д. Жуковского.
С.-Пб. 1911, стран. 268. Ц. 1 р. 50 к.

Если в первом труде «Непосредственные данные сознания» («Время и свобода воли») Бергсон снимает антитезу детерминизма-индетерминизма, устанавливая новое понятие свободы, то в «Материи и памяти» он ставит себе задачу преодолеть столь же основную философскую альтернативу (материалистического) реализма и идеализма. Метод, которым пользуется Б<ергсон> в настоящем труде тот же, что и в первом его произведении. Обе антитезы основаны на одном и том же замещении непосредственного переживания («длительности») пространственной символикой, вносящей резкие, непримиримые деления туда, где, на самом деле, имеется единая текучая, непрерывные переходы являющаяся, хотя и разнородная реальность. И детерминизм, и индетерменизм возникают лишь тогда, когда мы разнородную непрерывность переживания заменяем рядоположными, в одну линию вытянутыми состояниями сознания. Тогда лишь возникает вопрос о повторимости, предвидимости, необходимости состояний сознания. Точно так же реализм и идеализм возникают тогда, когда мы чистую длительность, в которой материя и дух представляют слитность, заменяем резко очерченными, отделенными друг от друга моментами. Тогда только возникает дуализм материи и духа и стремление через одностороннее абсолютирование какого-нибудь одного из этих элементов разрешить дуализм. На самом деле дух и материя незаметным образом переходят один в другую: чистое восприятие представляет собою ту пограничную точку, где душа совпадает с материей, т. е. восприятие со своим объектом. Но такое понимание требует реформы понятия воспри-

ятия, что ведет в свою очередь к реформированию понятия духа и к новому пониманию роли мозга при восприятии. Восприятие есть не чисто теоретический процесс, оно есть акт действия, сущность же духа в сохранении образов, т. е. в памяти. Наука, возникшая из восприятия, забыла об одной первоначальной роли его, придала ему самостоятельное значение, т. е. абсолютировала его, оторвала от своих объектов. Отсюда возникает новый дуализм: дуализм знания и жизни и рационалистические (примат знания) или прагматические (примат жизни) попытки примирения его. Но истинное примирение достигается сознанием первоначальной роли восприятия, т. е. сознанием того, что восприятие есть сама жизнь. Метафизические ощущения и есть знание, совпадающее с самой жизнью, знание, освобожденное как от служебной, так и от учащей роли по отношению к жизни («Введение в метафизику»). Так, преодоление реализма-идеализма, так же как и преодоление детерминизма-индетерминизма, приводит к требованиям слияния философии с жизнью.

Перевод сделан с любовью и знанием дела и в общем вполне удовлетворителен, хотя и не лишен недостатков: таковыми следует признать обилие иностранных слов (эволюирует, сенсоримальный, иммобилизировать и др.), а также нарушение принятой терминологии (*juxtaposé* — рядоположенный, а не сопоставленный, *reciproque* — взаимный, а не обоюдный, *terme* на стр. 237/9 не выражение, а момент или член; также странно по-русски «Берклей»), Точно так же неологизм «дление» представляется нам излишним. Ведь и по-французски *durée* не только процесс (как употребляет это слово Б<ергсон>), но и промежуток времени. Наконец, очень мешает чтению обилие опечаток, в особенности в знаках препинания.





Б. В. ЯКОВЕНКО

<Рецензия на кн.:> Анри Бергсон.

Время и свобода <воли> (Essai sur les données immédiates de la conscience).

Перевод С. И. Гессена. С приложением статьи «Введение в метафизику», перевод Маргариты Грюнвальд. Издание журнала «Русская мысль». Москва. 1911, стр. 239. Ц. 1 р. 50 к.

Философские умы поражают своих современников или острой и глубиной своей критики, или живым и захватывающим чувством окружающего мира и новых путей его постижения, или повелительной законченностью своих систематических построений. Величайшие из них сочетают в себе в удивительной гармонии все эти качества. Анри Бергсон лишен последнего из них: он не систематик и не строитель. И в этом отношении его «философствования» чрезвычайно характерны для нашего времени. Мы не довольствуемся старыми системами, мы чувствуем их неадекватность существу, мы ищем страстно новых путей и как будто уже предчувствуем грядущие системы. Но вместе с тем мы не умеем оформить наших желаний и предчувствий, мы не умеем дать систему и иногда даже доходим до смешных отрицаний ее надобности. Одним словом, мы переживаем в философии подготовительную эпоху, и Бергсон с его поразительно тонкой критикой предыдущего, с его исключительной способностью чувствовать действительность и с его страстным исканием и предчувствием нового пути является громадным и символическим представителем нашего времени. Настоящая книга представляет собою лучшее, что было написано Бергсоном. С одной стороны «Время и свобода», его первое и почти гениальное произведение, дает разрушительнейшую критику интеллектуализма; с другой — «Введение в метафизику» раскрывает сущность его философских стремлений и намечает новый путь к новой системе. Здесь есть все, что делает Бергсона столь значительным. И если неовитали-

стическая метафизика, развитая им в позднейших трудах, здесь почти что незаметна, то это, несомненно, говорит лишь в пользу данной книги.

Философское credo Бергсона в общих чертах заключается в следующем. Человеческий рассудок, следуя своему естественному влечению и руководимый в своей деятельности практическими целями, полезностью, упрощает бесконечно-разнообразную действительность при помощи искусственных схем и рассматривает все проявления ее живой подвижности сквозь призму неподвижной и безжизненной пространственности. Этим существо действительности извращается, и как бы в наказание за это перед человеком возникает целый ряд непреодолимых затруднений, известных уже в древности: из неподвижного и схематического никак нельзя понять движущееся и живое. Чтобы познать подлинно-сущее в его реальности, необходимо сбросить с себя интеллектуалистический гнет пространственной схемы. Легче и проще всего это сделать, обратившись ко внутренней, душевной жизни. Здесь очевиднее всего, что подлинная и чистая качественность нарушается в своей сущности переносимой на нее незаконно из пространственного мира количественностью. Здесь непосредственное всего обнаруживается непрерывная, неисчислимая природа чистой длительности, т. е. времени, как такового. Сделав же эти шаги, уже нетрудно признать, что детерминизм отрицает свободу воли только в силу пространственного извращения переживаний человека, и что в глубине своей реальности человек живет в свободной непрерывности своих проявлений. Если наукам полезно и удобно пользоваться схемами рассудка, то метафизика, ищущая подлинной реальности, должна раз и навсегда отказаться от рассудка, от интеллектуализма, должна избрать прямой путь к действительной жизни. Таким путем является интеллектуальная интуиция, особая «интеллектуальная симпатия», способность погрузиться в непосредственное переживание сущего. Метод метафизики есть метод интуиции. Усвоить его трудно и не всякому доступно. Но только при его помощи есть возможность постигнуть сущее. — Основные недостатки такой концепции сразу же бросаются в глаза. Первым делом, метод интуиции в действительности есть отсутствие всякого метода, так как он поставлен в зависимость от индивидуальной способности отдаться переживаниям: о связном, систематическом, или в каком-либо смысле научном мышлении здесь не может быть

и речи. К тому же «интуиция» описывается Бергсоном в высшей степени туманно, приблизительно, субъективно. Во-вторых, стремясь освободить действительное от пространственной схемы, Бергсон впадает в другую крайность и подчиняет ее временной схеме: натурализм заменяется у него нисколько не менее уродующим действительность психологизмом. В-третьих, отказавшись от рассудка, Бергсон постоянно прибегает к его помощи, всю свою критику интеллектуализма ведет в его терминах и от его имени, стремится не порывать связей между метафизикой и наукой и придумывает даже какой-то особенный «метафизический символизм». Наконец, в-четвертых, понимая действительность в схеме движения и непрерывности, он не в состоянии, на деле, объяснить из нее покоя и прекращения: старые интеллектуалистические трудности возникают здесь только с другой стороны. В дополнение к этому следует сказать, что Критика учений Канта страдает традиционным непониманием: в действительности учение Бергсона, будучи очищено от некоторых терминологических особенностей, во многом совпадает с доктриной Канта и, особенно, его учеников.

Перевод книги можно считать вполне удавшимся, хорошо и точно передающим трудный, образный язык Бергсона.





В. А. БАЗАРОВ

О философии действия

Статья первая

«Философия действия» — французское название того популярного в наши дни философского направления, которое в Англии и Америки, а также у нас в России, называют чаще всего «прагматизмом»¹, которое некоторые его сторонники предпочитают именовать «гуманизмом», которое имеет и многие другие, менее известные клички.

Уже одна эта многоименность наводит на мысль, что перед нами не упорядоченная философская система, а ряд более или менее самостоятельных умственных движений, связанных между собой скорее единством исканий, чем общностью находений. И в самом деле, философия действия, в отдельных своих разветвлениях, представляет довольно пеструю смесь разнообразных и далеко не равноценных мотивов. Наряду с проблесками глубокой интуиции, наряду с образчиками тончайшего анализа, мы встречаем здесь немало грубого, вульгарного и поверхностного; наряду с попытками обновить и расширить современное сознание в самом его первоисточнике, стоят попытки использовать новое оружие только для того, чтобы подправить и почистить снаружи кое-какие безнадежно обветшавшие и внутренне уже отмершие содержания нашей культуры.

Характеристика многочисленных разновидностей прагматизма в их индивидуальных особенностях не входит в задачу настоящего очерка. Мы остановимся лишь на тех основных запросах, которые вызвали к жизни прагматическую философию в ее наиболее серьезных и глубоких проявлениях. Путеводною нитью послужат нам произведения Анри Бергсона, являющегося,

бесспорно, самым выдающимся представителем интересующего нас течения.

Однако уже самый этот выбор требует оправдания. Позвоительно ли рассматривать философию Бергсона, как прагматизм, включая ее, таким образом, в общие скобки с учениями Джемса, Шиллера² и других типичных прагматистов англо-саксонского склада? Против такого отождествления очень и очень многие склонны будут заявить самый решительный протест.

Прагматисты имеют весьма незавидную репутацию в солидных философских кругах, — особенно в кругах, питающихся немецкой философской традицией. И, по-видимому, они вполне заслужили свою нелестную славу. Даже такие высокоталантливые их представители, как покойный Джемс, обнаруживают порой поистине варварское пренебрежение к самым основам философской методологии, столь тщательно разработанным за последние десятилетия последователями Канта. Прагматисты с безаветной наивностью перепутывают теоретико-познавательную и психологическую, генетическую и телеологическую точки зрения, с каким-то ухарским вандализмом пытаются потрясти самые священные устои философского порядка, в поте лица воздвигнутого трудами нескольких гносеологических поколений. И все это для чего? Только для того, чтобы потопить строгое понятие объективной истины, как общезначимой цели познания, в субъективной, расплывчатой, многосмысленной категории, «практической пользы» или «практического удовлетворения»! Естественно, что люди, столь легкомысленные, не в состоянии снискать симпатий в среде серьезных гносеологов.

Напротив, Бергсон пользуется почти всеобщим признанием и как один из самых оригинальных, глубоких и тонких мыслителей нашего времени, и как величайший художник мысли слова. Между тем и Бергсон видит в научном сознании не теоретическую, а в корне своем практическую функцию человеческого духа; и у Бергсона психологическая точка зрения — по крайней мере, с внешней стороны, в самой конструкции изложения — никогда не разграничивается от гносеологической. Одним словом, в теории познания Бергсон — несомненный прагматик. И если у него практическое назначение интеллекта точно очерчено и отнюдь не совпадает с обывательским представлением традиционно утилитаризма, о «пользе» или «удовольствии», то это снимает с Бергсона лишь обвинение в легкомысленных и поверхностных

приемах защиты прагматизма, но отнюдь не вычеркивает его из списка сторонников прагматического принципа.

Правда, Бергсону практическое истолкование науки нужно не для того, чтобы отвергнуть всякое вообще познание реальности, а лишь для того, чтобы утвердить права такого познания в метафизике; это, несомненно, отделяет его от других прагматистов, дающих религиозным и метафизическим догматам чисто практическое истолкование. Однако, как мы постараемся обнаружить ниже, расхождение это в действительности менее глубоко, чем кажется с первого взгляда. И в метафизике Бергсон, вопреки своим чисто «спекулятивным» намерениям, в сущности, не менее, а даже более прагматичен, чем многие прагматисты *par excellence*³: в то время как эти последние зачастую лишь замаскировывают действенной фразеологией традиционно-бездейственное, выжидательно-верующее отношение к «символам» метафизики и религии, бергсоновская интуиция метафизической реальности, по-видимому, только пассивная и созерцательная, есть та необходимая подготовительная ступень, которую должен пройти человек современной европейской культуры для того, чтобы превратиться из романтического мечтателя о «высших ценностях» в их действительного творца.

Неоспоримо, во всяком случае, одно. С кантианской традицией как нельзя лучше мирится словесно-прагматическое истолкование метафизики и религии, как предельных пограничных символов, порождаемых такими запросами человеческого духа, которые неизбежно возникают из самого его существа, но в плане нашего здешнего опыта, в мире «явлений» не могут получить реального не символического удовлетворения, — ведь именно так поставил религиозно-метафизическую проблему и сам Кант, сведя ее к постулатам практического разума. Напротив, всякая непосредственная интуиция реальности, всякое познание «вещей в себе» в корне отрицается кантианской гносеологией. Следовательно, как раз то, в чем Бергсон отклоняется от чистого прагматизма, должно бы сделать его особенно неприемлемым для последователя Канта.

И, однако, как мы уже упоминали, популярность Бергсона непрерывно растет, между прочим, и среди неокантианцев. Это нельзя объяснить одной художественной увлекательностью французского мыслителя, ибо для того, чтобы почувствовать его обаяние, надо уже обладать известной конгениальностью

с ним, известной близостью душевного строя. Очевидно, и тут нет непреодолимой пропасти. На наш взгляд, философия Бергсона не просто отрицает кантианство, противопоставляя ему иную точку зрения, но в значительной мере включает его в себя и восполняет; в бергсоновском истолковании роли интеллекта снимаются некоторые противоречия, присущие кантианской гносеологии, и находят свое осуществление ее действительно жизненные тенденции; здесь реализуется правда кантианства.

Характеристике бергсоновской теории научного познания в этой ее «диалектической» связи с кантианством и посвящается настоящая статья. В следующей статье мы рассмотрим метафизику Бергсона, ее отношение к догматическому идеализму с одной стороны, к символическому прагматизму с другой, и попытаемся дать хотя бы некоторый намек на хоть практический путь, который просвечивает сквозь бергсоновское созерцание реальности. Само собой разумеется, в рамках небольших журнальных статей все это может быть намечено лишь в самых основных, схематических линиях.

Интеллект и наука

Nun ist klar, dass es ein Drittes geben müsse, was einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit steheu muss, und die Anwendung der ersteren auf die letzte möglich macht⁴.

Кант

Критическая теория понятия зародилась, как попытка преодолеть односторонность двух главных направлений новой философии: *эмпиризма*, старающегося свести все познание и самый логический аппарат мышления к пассивно воспринимаемым фактам опыта, и *догматического идеализма*, считающего возможным построить систему знаний «*a priori*»⁵, путем чисто логических операций с некоторыми основными понятиями или аксиомами. Эмпирик справедливо рассматривает опыт, как единственный источник познания, но он ошибается, полагая, что истина в готовом виде заключена в опыте. Данные опыта говорят нам лишь о том, что фактически бывает, они могут присутствовать или отсутствовать, но сами по себе не могут быть ни правильными, ни ложными. Истина и заблуждение — характеристики, прило-

жимые только к суждениям. Но всякое суждение, и даже более того, всякое высказывание, всякая попытка отметить словом какой-либо наблюдаемый нами факт, выводит нас далеко за пределы чистых данных опыта. Когда мы констатируем: «вот этот абажур зеленый», «вот этот клочок бумаги квадратный», или просто восклицаем, указывая перстом: «тут зеленое!», «тут квадрат!», «здесь тепло!», «там холодно!» и т. п., мы уже разбиваем рамки голой фактической наличности. В самом деле: «абажур», «клочок», «бумага», а также «зеленый», «квадратный», «теплый», «холодный», — все это не обозначения конкретно переживаемого нами в данный момент, но *понятия*, обобщения, которые, как таковые, отнюдь не даны нам в потоке непосредственных восприятий, но представляют собой продукт интеллектуальной переработки этого потока. Интеллект не только пассивно воспринимает данные опыта, но и активно формирует их, расчленяет на элементы и вновь соединяет согласно присущим ему аксиомам логического мышления. Эти последние, организуя опыт, сами вовсе не основываются на опыте; они не *даны* интеллекту, как внешне наличные факты, но внутренне, им самим, *заданы*, как необходимые формы познания, как а priori, достоверные приемы отыскания истины.

Таким образом, если бы можно было вытравить из познания все априорное, то исчезло бы и само познание: духовная жизнь людей протекала бы тогда по ту сторону истины и заблуждения, всецело захваченная калейдоскопом сменяющихся ощущений, лишенная возможности на чем-либо сосредоточиться, от чего-либо отвлечься, породить какую бы то ни было «проблему».

Ошибка догматического идеализма заключалась в том, что он верно поставленный вопрос превратил в неверное, однобокое решение. Не опыт, а исключительно априорные аксиомы нашего разума создают *истинность* познания, — это бесспорно. Только логическим путем, только путем правильно построенного силлогизма мы достигаем достоверного суждения. Но, во-первых, достоверность логического вывода всегда условна, она имеет место лишь постольку, поскольку достоверны логические посылки. Во-вторых, логический вывод не в состоянии дать нам никакого нового познания, он только уясняет и расчленяет, только «анализирует» понятия, образующие посылки силлогизма. Содержание всякого понятия берется из опыта и представляет собой результат выделения общих признаков из ряда непосред-

ственно наблюдаемых фактов. Чем шире понятие по объему, чем больше разнородных объектов оно охватывает, тем, очевидно, оно должно быть беднее по содержанию, тем меньше признаков оно может в себе заключать. Совершенно неосуществима поэтому мечта догматического идеализма построить все познание а priori. Если бы существовало такое не основанное на опыте, универсальное понятие, которое бы при бесконечном объеме включало в себя бесконечно богатое содержание, то мы, действительно, могли бы, а priori, посредством одного только логического анализа, получить целую систему различных конкретных знаний. Но такое предположение противоречит самой природе понятия; в действительном познании нам неизбежно приходится иметь дело с целым рядом самостоятельных, логически не вытекающих друга из друга понятий и при построении каждого из них обращаться к опыту.

Единственное исключение составляют понятия пространства и времени, которые Кант ввиду их особенностей называл не понятиями, а «чистыми созерцаниями». Прежде всего, они априорны, т. е. не выделяют из опыта каких-либо его содержаний, каких-либо признаков или качеств вещей, но устанавливают универсальную связь между всеми вообще вещами, являются универсальной *формой* всякого возможного опыта. Далее, вместе с пространством и временем дано и все бесконечное многообразие количественных соотношений, обнимаемых каждым из них, дана вся геометрия, вся математика. Возникая как результат применения логических аксиом к чистым интуициям пространства и времени, математика представляет единственный случай, когда возможны *синтетические* суждения а priori, т. е. суждения, расширяющие наше познание и в то же время ничуть не базирующиеся на опыте. Но математика строго формальна: указывая нам законы построения чистых бескачественных величин, она не дает ни малейшего представления о том, реализуются ли и как именно реализуются эти законы в природе, в качественном многообразии наличной действительности.

Одним словом, всегда и везде материал познания дан а posteriori⁶, форма познания задана а priori. С точки зрения Канта, эмпирическое и рациональное познания — не самостоятельные и враждебно сталкивающиеся между собой принципы, а восполняющие друг друга моменты, две стороны одного и того же познавательного акта. Но если Канту удалось возвыситься

над ограниченностью эмпиризма и рационализма, показать несостоятельность каждого из них в отдельности и необходимость их синтеза, то самый этот синтез, в том виде как он предложен Кантом, далеко еще не может быть признан окончательным решением вопроса. Теория Канта изобилует неясностями и прямыми противоречиями, которые с особенной яркостью сказались в послекантовской философии, развившей в виде односторонних и враждующих между собой учений отдельные элементы кантианства.

Главные затруднения, не разрешенные до конца кантовской гносеологией, концентрируются вокруг двух основных проблем: 1) в каком смысле *априорны* формы познания? 2) каким образом априорные формы могут прилагаться к эмпирическому материалу познания?

Остановимся сначала на первой проблеме.

По Канту, познаваемое содержание может быть отделено от организующих его принципов разума только посредством искусственной абстракции. Мы не в состоянии мыслить, представлять и вообще каким бы то ни было образом сознать материю опыта отдельно от его формы или форму отдельно от материи; реально существует лишь в той или другой мере оформленный опыт, и в этом смысле Канта называет априорные задания интеллекта «условиями всякого возможного опыта». А раз это так, является соблазн истолковать самую «априорность» как неизменное и необходимое присутствие интеллектуальных форм в каждом акте познания. Содержание наших представлений может бесконечно меняться, но какой бы объект мы ни представляли себе, он непременно находится в пространстве и времени, тождественен самому себе и причинно связан с каким-либо другим объектом. Таким образом, в противоположность данному «случайному» предмету представления, который может быть или не быть в наличности, пространство и время, логическое тождество и причинная зависимость имеются в наличности всегда, присущи самой природе нашего интеллекта, «априорны».

Нетрудно, однако, заметить, что эта позиция, отстаиваемая некоторыми последователями Канта, возвращает нас к эмпиризму со всеми его противоречиями. В самом деле, здесь априорность усматривается в неизменной *данности* форм познания, в том, что мы открываем их присутствие во всякой переживаемой нами мысли и не может вообразить себе такой мысли, которая бы

их в себе не заключала. Но как бы часто ни повторялся известный факт, он все же остается только фактом, только тем, что обычно бывает, но отнюдь не превращается в то, что необходимо должно быть. Следовательно, став на только что очерченную точку зрения, естественнее всего было бы, как это и делает эмпиризм, признать формы мышления отпечатком в нашем сознании некоторых постоянных свойств или соотношений вещей, и совершенно нельзя постичь, какой смысл вкладываем мы в наши слова, когда называем логические законы или принципы причинности *априорными* категориями интеллекта.

Чтобы сколько-нибудь последовательно отстаивать априорность познавательных форм, необходимо принципиально разграничить данное в познании от заданного, пассивно воспринимаемый материал от тех орудий, которыми интеллект активно перерабатывает этот материал в своих целях, — другими словами, необходимо стать на *прагматическую* точку зрения. И, действительно, в принципе эту точку зрения усваивает себе наиболее влиятельное из неокантианских течений, так называемая, фрейбургская школа⁷, во главе которой стоят Риккерт и Виндельбанд. Эти философы совершенно правильно указывают, что априорность форм познания может быть обоснована не «генетически», не исследованием их возникновения или нахождения в опыте, а «телеологически», т. е. выяснением их *ценности* как познавательных орудий. Аксиомы логики, говорят они, априорны не в том смысле, что подобно законам природы определяют собой естественную связь мыслей, а в том смысле, что они являются необходимым средством для отыскания научной истины: мы *должны* (а не *вынуждены*) им следовать, если стремимся и по-скольку стремимся к истине.

Но чтобы оценить орудие, надо знать ту цель, осуществлению которой оно служит. Какова же цель познания? Что значит «стремиться к истине»? Это значит, отвечает Виндельбанд, стремиться к «общеобязательному» в познании. Ценность норм мышления состоит в том, что они представляют собой необходимые предпосылки общеобязательности. Как видим, фрейбургская школа строит теорию познания по той общей схеме, которую Кант наметил в «Критике практического разума» не для логических норм, а для нравственного закона, Кант провозглашает там практический принцип: «поступай всегда так, чтобы правило твоего поведения возможно было возвести в общеобязательный закон»,

и полагает, что принцип этот дает чисто *логический* критерий для оценки каждой конкретной заповеди. Общеобязательность понимается здесь просто, как теоретическая возможность представить себе известное правило поведения *общепринятым*, применяемым на деле всеми членами общества. Так, например, Кант пытался показать невозможность лжи как нравственной заповеди, исходя из того соображения, что мы не в состоянии вообразить себе ложь правилом всеобщего поведения, не впадая в своего рода логический абсурд: тогда язык — средство для передачи мыслей — перестает быть самим собою, А становится равным не-А. Очевидно, однако, что понятие о назначении языка, как и всякое вообще понятие подобного рода, основано на опыте преобладающего употребления языка. А так как для априорной оценки нравственной заповеди никакие эмпирические обычаи не обязательны, теоретически же вполне возможно мыслит общество, в котором все, как общее правило, лгут, то никакого противоречия в понятие языка провозглашение лжи нравственной заповедью не внесет; придется только для всего человечества определить язык по новому, а именно так, как уже давно определил его Талейран⁸ для более узкого круга дипломатов: язык есть средство скрывать свои мысли. И, вообще, если под общеобязательностью разуместь логическую возможность всеобщего признания, то решительно всякое правило поведения, решительно всякий прием мышления может претендовать на титул «истины», ибо нет таких злодеяний, нет таких нелепостей, которые бы нельзя было представить себе общепринятыми.

Чтобы спасти прагматический принцип от такого растворения в бессодержательной, пустой абстракции, фрейбуржцы, в отличие от Канта, устанавливают познавательно, морально и эстетически общеобязательное вне всякой связи с общепринятым. Общеобязательно не то, что логически может быть признано или фактически признается всеми, а то, что *должно* быть признано, что внутренне заслуживает всеобщего признания. Но тут мы опять-таки утрачиваем всякий определенный критерий оценки и попадаем в очевиднейший порочный круг. В самом деле: что «должно» быть признано всеми? Конечно, только истина, добро и красота? Это, как мы знаем, нормы, служащие средством для осуществления того, что должно быть признано всеми.

Этот безвыходный тупик мысли в самом центре гносеологической проблемы отражается и на всех более частных теориях

фрейбургской школы. Ее основатели, Виндельбанд и особенно Риккерт, еще имеют твердый критерий для оценки отдельных научных построений. Они устанавливают два принципа познания: естественно-научный или «номотетический»⁹, задача которого — обобщение и отыскание законов, и исторический или «идиографический»¹⁰, который стремится выделить из человеческой истории и расположить в порядке прогрессивного развития неповторимые и необобщаемые культурные ценности. Как мы постараемся показать во второй статье, такое разграничение содержит в себе намерения на некоторую действительно важную и правильную мысль; но благодаря только что отмеченному основному дефекту кантианства вообще и фрейбургской школы в частности, эта правильная мысль принимает здесь до крайности искаженную, внутренне противоречивую форму. Поэтому последователи Риккерта все менее и менее решительно выдвигают этот двойственный критерий при оценке методов различных наук, все чаще и чаще настаивают на том, что в данном случае философия должна принципиально отказаться от всякого критерия. Они смиренно преклоняются перед «фактом науки» и не науки вообще, а каждой данной, в данный момент существующей науки, с ее исторически сложившимися задачами и методами. По их мнению, философия превысила бы свою компетенцию, если бы осмелилась по существу оценивать постановку и решение проблем отдельными науками; задача философии установить априорные предпосылки каждой науки в том виде, как она фактически дана. Непонятно только, почему эти философы ограничивают свою априорно обосновывающую заботливость такими науками, как естествознание или история, и ни разу не попытались раскрыть гносеологические предпосылки астрологии или алхимии, — ведь *как факты науки*, как то, что бывало или бывает в истории познания, эти последние заслуживают внимания ничуть не менее чем астрономия и химия. Как мы видим, неумение выбраться из порочного круга в самой постановке проблемы познания отнимает у фрейбургской школы всякую творческую энергию, всякий порыв, делает ее бескрылой и ползучей. Начиная гордым провозглашением действенной автономии разума, она кончает самым жалким фактопоклонничеством.

Прагматическая или — что то же — «телеологическая» точка зрения могла бы стать плодотворной лишь при условии, что возможно ясно указать ту цель, ради которой познание выполняет свою организующую работу. Но для того, чтобы удовлетвори-

тельно решить или далее правильно поставить эту проблему, надо иметь в своем распоряжении не только познавательного-организованный, но и иной, по иному связанный опыт. Ведь только путем сопоставлений познавательных приемов организации с каким-либо другим типом объединения того же опытного материала и возможно уяснить себе специфические особенности первых. Если же, как это думал Кант, никакой опыт кроме интеллектуально оформленного невозможен, если познавательные формы составляют необходимое условие любого сознательного переживания, то всякие разговоры об априорном характере форм познания оказываются праздными. Тогда в мышлении нет решительно никаких признаков самодеятельности, в разуме — ни малейших следов автономии, в нормах разума — ничего априорного. Тогда мы не свободны применять или не применять формы познания как средства для осуществления известной цели, но просто *находим* их в опыте наряду с другими фактами, свойствами или качествами вещей, и от этой прочей, крайне изменчивой наличности опыта они отличаются только своим относительным постоянством.

Здесь мы вплотную подошли к другому основному вопросу, вскрывающему противоречия кантовской гносеологии. Анализ причинного познания явлений всего проще введет нас в эту проблему. Причинность есть, по Канту, категория нашего рассудка, под которую мы а priori подводим всякие данные, как внешнего, так и внутреннего опыта. Каким же образом достигается такое подведение? В психическом и физическом опыте мы имеем дело с качественными различиями: один факт сменяется другим, совершенно разнородным, затем возникает третий факт, опять-таки не стоящий со вторым ни в каком логическом, рационально уловимом родстве, и т. д. «Мы совершенно не в состоянии понять, — говорит Кант, — каким образом некоторым данным существования может быть предустановлено (*gesetzt*) существование чего-либо другого». А между тем именно такой «предустановленности» требует априорный принцип причинного понимания явлений; он требует, чтобы в каждом данном факте опыта мы видели *действие* некоторой, в опыте же данной, причины. Другими словами, раз господствует причинность, не может возникнуть ничего действительно нового: все грядущее уже предreshено, уже заключено в том, что свершилось; всякое наблюдаемое нами *A* с безусловной необходимостью вытекает из предшествующего, качественно отличного от него *B*. А так как необходимое «вытекание» од-

ного из другого мы можем мыслить лишь в форме логического процесса*, то, по-видимому, принцип причинности в каждом частном случае своего практического применения ставит перед нами абсурдное требование: найти логическую зависимость там, где по самому заданию никакой логической зависимости быть не может, где царит качественная разнородность.

Перед лицом этого противоречия естественно возникает вопрос: действительно ли априорные требования разума и свойства данного ему материала так «гетерогенны», так несогласимы между собой, как это кажется с первого взгляда? Быть может, синтетические суждения а priori мыслимы не только в области математических, чисто количественных построений? Нельзя ли разбить рамки этой ограниченной логики здравого смысла и создать более широкую и глубокую логику, позволяющую нам задавать себе а priori, логически строить и выводить одно из другого *качественные* превращения, которые мы до сих пор только «наблюдали» в опыте, как данные факты? Развитие кантовской философии в этом направлении наметилось уже у Фихте и получило грандиозный размах у Гегеля, в его гениальной мечте о «диалектической логике». Здесь из самого общего, бедного и пустого понятия «бытия» — как из творчески-божественного «да будет!» — должно было с логической необходимостью развернуться все богатство конкретных, качественно различных определений мысли. Я назвал гегелевскую логику «мечтой», ибо в настоящее время едва ли можно оспаривать, что на деле Гегелю ее удалось создать диалектического метода мышления. Даже наиболее горячие сторонники Гегеля (вроде Брэдли¹¹) вынуждены были согласиться с критикой диалектического метода и признать его мнимым. Правда, левые гегелианцы¹², в особенности марксисты, часто характеризуют свой метод как гегелевскую диалектику, «поставленную на голову»¹³. Но эта интерпретация отнимает у диалектики самую ее душу, ее логический характер: согласно марксистскому воззрению, диалектически развиваются вещи, а не понятия, и диалектический метод заключается просто в стремлении не игнорировать этой текучести вещей, но возможно точнее улавливать ее результаты в отвлеченных и неподвижных

* Необходима для нашего разума лишь аналитическая связь между общим и частным и синтетическая связь между выводом математической задачи и ее условиями.

понятиях обычной рассудочной логики. Таким образом, с чисто гносеологической точки зрения, «постановка гегелианства на голову» представляет не развитие гегелевского метода в новом направлении, а простое возвращение вспять, к исходному пункту, к тому основному противоречию кантианства, мнимым разрешением которого и явилась гегелевская логическая поэма.

Диалектика в своем подлинном виде начинается, по-видимому, отчасти возрождаться в трудах талантливейшего из современных неокантианцев — Когена, его ближайшего последователя Наторпа¹⁴ и созданной ими школы. Однако сторонники этой школы отнюдь не защищают идеи диалектического развития понятий и вообще не решаются признать свое родство с Гегелем, заботливо облекая некоторые чисто гегелианские тенденции в кантианскую терминологию — до такой степени скомпрометировала себя диалектическая логика.

Логическая несостоятельность диалектики не отнимает у нее глубокого *символического* смысла: мнимое движение понятий скрывает за собой подлинную интуицию алогического, ни в какие понятия не укладывающегося потока действительности¹⁵. Но этой стороны диалектической логики мы еще коснемся в другой связи. Несомненно, во всяком случае, что, *как логика*, она иллюзорна; в настоящее время эта иллюзия вполне разоблачена и едва ли когда-нибудь воскреснет.

Таким образом, дуализм кантианской теории познания, по-видимому, принципиально непреодолим: никакие ухищрения разума не в силах превратить эмпирическую смену качеств в логическое саморазвитие понятия. Но если мы не в состоянии *a priori* вывести грядущие события как следствия данного мира, то *a posteriori* нам обыкновенно удастся установить между предшествующими и последующими фактами опыта устойчивые связи. Если мы не понимаем, *почему* определенное событие *A* всегда возникает, раз дано качественно отличное от него событие *B*, то мы знаем, *что* такая зависимость фактически имеет место. И — что особенно важно — мы можем *не найти* причины *A*, но никогда *A* не может быть нам дана в опыте таким образом, чтобы было нелепо, логически нелепо *отыскивать* его причину. Не удовлетворяя вполне априорным требованиям интеллекта, эмпирический материал в то же время отнюдь не противоречит им как заданиям. Этот двойственный и как бы промежуточный характер опытных данных наводит на мысль, что все, наблюдаемое нами

в опыте, есть не подлинная реальность, а лишь искаженное, преломленное сквозь нашу познавательную способность «явление» действительности, которая как таковая, как «вещь в себе», совершенно свободна от подчинения интеллектуальным формам. Мысль эта пробивает себе путь тем настойчивее, что нравственное и эстетическое сознание определенно *требуют* такой свободы от логической или причинной предустановленности. Естественно, возникают попытки наполнить это требование конкретным содержанием, проникнуть за пределы интеллекта, не только отрицательно, но и положительно раскрыть природу вещей в себе. Но если верно, что интеллектуальные формы составляют «условия всякого возможного опыта», то в поле нашего сознания может вступить исключительно «явление»; и мир вещей в себе не доступен не только интеллектуалистическому «познанию», но и сознанию вообще, отделен от нас непреходной пропастью. Вот почему и шопенгауэровская подсознательная воля, и шеллинговская сверхсознательная интуиция и другие менее значительные метафизические конструкции, возникшие на почве кантианства, висят в воздухе: не открывая никакого практически доступного нам, уловимого для нашего сознания пути к реальности, лежащей за пределами явлений, они вместе с тем ничего не уясняют нам в мире явлений, а только сплошь окрашивают его в чувственный тон чего-то низшего, призрачного, не подлинного.

Как мы видим, только что рассмотренное второе затруднение кантовской теории познания могло бы быть устранено — или хотя бы ослаблено — при тех же самых условиях, как и первое, — а именно если бы удалось наш обыденный опыт, производящий впечатление полуоформленного, оформленного скорее *de jure*, чем *de facto*¹⁶, разложить на такие элементы, или стороны, которые вполне подчиняются формирующей деятельности интеллекта, и на такие, которые ей не подлежат вовсе.

Важный шаг в этом направлении и сделан Анри Бергсоном.

Бергсон — сторонник кантовского априоризма. Пространство, говорит он, не есть абстракция, извлеченная из данных опыта. Обнимаемые пространством содержания опыта — непространственные ощущения — не могли бы создать понятия пространства, если бы к ним присоединилось что-то принципиально новое. Что-то из их сосуществования родилось пространство, нужен акт разума, которым они все сразу охватываются и располагаются друг возле друга. Этот своеобразный акт и есть то, что Кант называл

«а priori нашей чувственности». Сущность априорного пространства составляет интуиция или, скорее, понятие однородной пустой среды. Только такое понятие дает нам возможность отличать друг от друга несколько тождественных и одновременных ощущений. Попытки психологов — Лотце, Бэна, Вундта¹⁷ — построить пространство из чувственных данных опыта, например, из, так называемых, «местных знаков», не достигают цели и, в сущности, уже предполагают то, что требуется доказать. Все местные знаки различны между собой по качеству. Нет двух точек, которые бы производили одинаковое зрительное или осязательное впечатление. И если мы *истолковываем* эти качественные различия, как количественные, как различия расстояния и положения, то, значит, мы уже заранее имеем ясную идею однородной среды, т. е. идею одновременности элементов, качественно тождественных и, однако, не совпадающих между собой.

Таким образом, это логически предшествующее опыту пространство принципиально отлично от тех зрительных, осязательных или каких бы то ни было иных ощущений, которые принято считать специфически пространственными. Чувственно воспринимаемые расстояния и направления образуют *качественное* многообразие, подобное музыкальной гамме или цветам солнечного спектра; как и всякие качества, они не измеримы и не соизмеримы. В наших пространственных измерениях мы имеем дело с бескачественными величинами, с чисто количественными разностями. И, строго говоря, только по отношению к этому бескачественному пространству имеют силу аксиомы нашей логики и категории нашего интеллекта, — к качественному многообразию опытных данных они применимы лишь постольку, поскольку нам удастся его, так сказать, «опространствить» (*spacialiser*). В самом деле, только в пространстве осуществляется та полная самостоятельность и взаимоотноужденность частей, которой требуют логические законы тождества, противоречия и исключенного третьего. Точка *A* есть *A* и только *A*, ибо единственной ее характеристикой, единственным признаком, определяющим ее как таковую, как именно *A*, является ее положение относительно других точек: *B*, *C*, *D* и т. д. — в этом вся ее «индивидуальность». И если точку *B* переместить в положение *A*, то *B* и *A* отождествляются до конца, их нельзя уже более различить, перед нами будут не две точки, а только одна: $A=A$. С другой стороны, абсолютная отдельность точки *A* от всех точек, занимающих иное положение,

от всех не- A , есть как раз та интуиция, словесным выражением которой служит логический закон противоречия: « A не есть non- A ». С отрицательной стороны — как невозможность для одной и той же точки занимать и положение A , и какое-нибудь положение не- A , это же свойство пространства формулируется законом исключенного третьего.

Не то — среди качественного многообразия обнимаемых пространством вещей. Здесь элементы «взаимопроникают» (*s'entre pénètrent*) друг друга, организуются в целое, которое, как непосредственно данное, совершенно просто и без изменения самой его природы не может быть расчленено на обособленные части. Возьмем, например, музыкальный аккорд: он качественно отличен от составляющих его простых звуков: A , B , C , — это новый, своеобразный, целостный звук, образование *sui generis*¹⁸, и тем не менее опытное ухо слышит в нем и A , и B и C ; аккорд одновременно и A , и non- A , или, лучше сказать, ни A , ни non- A . Быть может, еще яснее эта аналогичность качественных данных опыта выступает там, где органы нашего восприятия не обладают, подобно уху, так называемой, «анализирующей» способностью. Если еще можно сомневаться в том, что аккорд воспринимается как неразложимая цельность, то совершенно очевидно, что ощущение оранжевого, получаемое при смешении желтой и красной краски, так же просто, так же элементарно, как и ощущение желтого или красного. Никаким усилием анализа мы не в состоянии выделить из оранжевого и ощутить отдельно его желтый и красный элементы, — и тем не менее мы совершенно ясно чувствуем, что оранжевое есть нечто среднее между желтым и красным, что оно содержит в себе и то, и другое, не являясь вместе с тем ни тем, ни другим.

Но этого мало. Геометрическое пространство служит схемой применения не только для логических законов, но и для принципа причинности, который, по-видимому, приложим исключительно к временной последовательности событий и не имеет никакого касательства к построениям геометрии.

Правда, если под причинною связью понимать только эмпирически установленный закон, гласящий, что некоторое явление A неизменно возникает после явлений B , C , D , то причинность не будет стоять в прямой зависимости от интуиции пространства. Но такой закон, очевидно, справедлив лишь в той мере, в какой он уже наблюдался в опыте; он лишен всякой обязательной си-

лы по отношению к новому, еще не осуществившемуся опыту; он не предписывает а priori того, что необходимо должно быть, а лишь а posteriori констатирует то, что всегда бывало. Как мы знаем, априорные притязания принципа причинности правомерны лишь постольку, поскольку А не только *следует* за своими антецедентами¹⁹ В, С, D, но в той или другой форме уже заключено в этих последних и может быть из них выведено. Между тем статья эту точку зрения значит допустить, что причина и действие связаны между собой зависимостью того же типа, как задания и вывод тех априорных синтетических суждений, которые мы строим в геометрии, пользуясь интуицией пространства.

Если я задаю себе две стороны треугольника и заключенный между ними угол, говорит Бергсон, то третья сторона возникает сама собой, треугольник довершается, так сказать, автоматически. Я могу в любом ином месте и в любое иное время начертить те же две стороны, заключающие тот же угол; очевидно, что образованные таким образом новые треугольники могут быть наложены на первый, а, следовательно, во всех случаях та же самая третья сторона дополнит систему.

Легко заметить, что операция наложения, придающая раз выполненному геометрическому построению характер всеобщего закона, предполагает возможность расчленять пространство на вполне самостоятельные и однородные части. Только поэтому я а priori уверен, что треугольник, совершенно тождественный с данным, получится во всяком ином месте, если повторить там те же самые акты построения.

Присмотримся теперь к суждениям, устанавливающим причинную зависимость. Мы уверены, например, что вода в кастрюле, поставленная сегодня на зажженную керосинку, по истечении известного времени необходимо должна вскипеть, раз она при тех же условиях вскипела вчера. На чем основывается эта уверенность? Мы смутно ощущаем, говорит Бергсон, что наше воображение накладывает вчерашнюю керосинку на сегодняшнюю, кастрюлю на кастрюлю, воду на воду, текущее время на текущее время; нам кажется, что тогда и все остальное должно совпасть на том же самом основании, на каком должны совпасть третьи стороны треугольников, раз совпали две первые стороны.

При этом мы предполагаем две вещи: во-первых, что группа «керосинка-кастрюля-вода» может быть совершенно изолирована, так сказать, вырезана из совокупной реальности, как треугольник

из окружающего пространства; во-вторых, что группа «керосинка-кастрюля-вода» сегодня ничем кроме *положения во времени* не отличается от той же группы вчерашнего дня. И хотя в действительности данные факты бесчисленными нитями связаны в одно неразрывное целое со всем мирозданием, а протекшее за сутки время не было бы временем, если бы не внесло некоторых перемен во всю вселенную, а следовательно, и в данную ее часть, — тем не менее мы вправе построить указанное предположение, если эти связи и эти перемены для нас практически неприметны. Таким образом, поскольку в данном случае не существенно — или при помощи искусственных мер может быть сделано не существенным — влияние реальной среды и реального времени, постольку мы и в самом деле получаем два тождественных комплекса фактов: промежуток времени, протекший между вчера и сегодня, сообщает им не реальное, не качественное, а только численное различие, играя совершенно ту же роль, как пространственный промежуток между двумя равными, но в разных местах построенными треугольниками. Но «промежуток времени», не вносящий никаких различий по существу, а только позволяющий численно отличить друг от друга два одинаковых факта, не есть уже настоящее время, — это именно *пространственный* промежуток, расстояние между тождественными элементами, подставленное на место реального времени, которое всегда есть непрерывность качественных превращений. Итак, для того чтобы применить к опытным данным принцип причинности как *априорную* категорию интеллекта, надо прежде всего опространствить время между отдельными появлениями в опыте той группы фактов, в пределах которой мы пытаемся установить причинную зависимость.

Однако этим дело не заканчивается. Вырвав эту группу из уносящего и непрерывно изменяющего ее потока реальной длительности, представив ее в виде отдельных, неподвижных, тождественных вкраплений в некоторую однородную среду, мы достигаем того, что необходимость повторения раз установленной последовательности фактов становится для нас очевидной. Но самая эта последовательность остается все же только фактически данной, а не *a priori* заданной. Если комплекс «горящая керосинка-кастрюля-вода» в настоящее время восстановлен нами в том самом виде, в каком он раз наблюдался, то для нас ясно, что кипение, завершившее собой этот комплекс тогда, должно осуществиться и теперь. Но мы все еще не понимаем, в чем именно состоит необходимость кипения

в каждом единичном случае мы не можем *вывести* кипения из его antecedентов. Для того чтобы такой вывод стал возможным, надо уничтожить реальную длительность в пределах самой изучаемой группы фактов, — и этого результата, действительно, достигает физика, заменяя непосредственно наблюдаемые качества идеальными бескачественными атомами или вихрями, т. е., в сущности, различными комбинациями математических точек в однородном пространстве. Тогда — и только тогда — причинность, как априорный принцип познания, получает свое полное осуществление, тогда кипение (т. е. символизирующая его конфигурация атомов) действительно «выводится» из условий. Ибо здесь мы имеем дело с чисто геометрической проблемой: реальное время и неразрывно связанные с ним качественные изменения окончательно вытравлены из мира; место их заступило пространство со своими количественными соотношениями, которые все заданы *a priori* и не в состоянии огорошить наш интеллект ничем действительно новым, не поддающимся предвидению.

С первого взгляда может показаться, что наука не доводит это вытравление времени до конца. Правда, физика не рассматривает цветов, звуков как таковых — все это заменяется движением атомов; но ведь *движение* — хотя бы и бескачественных атомов, есть все-таки процесс, реально длящийся и, следовательно, вносящий в физику подлинное время.

Легко, однако, убедиться, что физика рассматривает не самое движение, а начертанный им в пространстве путь — ряд точек, через которые прошло движущееся тело, а не самый акт такого прохождения. Время физиков — однородное и произвольно делимое — не имеет ничего общего с реальной длительностью. При анализе движения, как и всех прочих процессов, наука подменяет время пространством, превращает истекшее, текущее и грядущее в совокупность одновременно данных моментов, вытягивает длительность в пространственную линию, не знающую ни реального прошлого, ни реального будущего, вечно пребывающую в настоящем.

Кант, подобно своим предшественникам в философии, не уяснил себе всей глубины различия между реально длящимся временем и не длящимся пространственным символом времени, которым пользуется точная наука. Кант считал не только пространство, но и время «схемой» применения к опыту априорных категорий и аксиом рассудка. Он полагал, например, что мы во времени производим тот «синтез множественного», который называется

«счетом» и лежит в основе арифметики. Бесспорно, и в реальной длительности три последовательных удара колокола — не то, что четыре или пять, но это — не числовая, не арифметическая разность: здесь три, четыре и пять ударов, образующих *качественно* разнородные целые, как бы особые музыкальные мелодии, которые мы различаем без всякого «счета», без всякого измерения какой-либо общей единицей. Вероятно, именно качественные различия подобного рода дают возможность дикарям, едва умеющим считать до двух, сразу заметить пропажу одного быка из многоголового стада. Для того чтобы считать, для того чтобы выработать понятие о двух одинаковых и все же не совпадающих единицах, надо представить себе эти единицы в пространстве на известном расстоянии друг от друга; только пространственная интуиция позволяет нам различать качественно тождественные элементы. Другими словами, хотя операция счета и протекает во времени, но со стороны своего познавательного содержания, со стороны своего *смысла*, она осуществляется отнюдь не во времени, но исключительно в пространстве. Пространство и только пространство служит схемой применения к опыту всех априорных заданий нашего интеллекта, не исключая и принципа причинности.

Смешение реального времени с математически символизирующей его линией породило в философии целый ряд безысходных противоречий, начиная «софизмами» Зенона Элейского и кончая кантовскими «антиномиями чистого разума».

Антиномичность разума была впервые раскрыта античными скептиками, которые установили принцип, так называемой, «изостении»²⁰, или равносильности противоположных суждений. Скептики учили, что решительно каждому суждению можно противопоставить одинаково достоверное и диаметрально противоположное, логически исключающее его суждение. В противовес этому Кант утверждал, что равносильность противоположных суждений начинается лишь с того момента, когда мы преступаем пределы опыта. И принято думать, что кантовское учение об антиномиях действительно установило те границы, в пределах которых притязания нашего разума вполне правомерны. Обнаружив невозможность метафизического знания, Кант — так говорят его последователи — тем прочнее обосновал применимость априорных категорий рассудка к опыту. Нетрудно, однако, убедиться, что это чистейшее недоразумение. Остановимся, например, на первой антиномии, вскрывающей

логическую невозможность и в то же время логическую необходимость мыслить начало мира. С одной стороны, мир никогда не мог начаться, ибо возникновение чего-либо в пустом, ничем не заполненном времени включает в себя логическое противоречие. С другой стороны, мир должен был когда-нибудь начаться, ибо, если он безначален, то до настоящего момента уже протек бесконечный ряд последовательно сменивших друг друга состояний вещей; но бесконечность ряда в том именно и состоит, что он никогда не может «протечь», никогда не может быть завершён посредством последовательного синтеза его отдельных элементов.

Но с этой необходимостью и вместе с тем невозможностью мыслить «бесконечный синтез множественного» как завершённый во времени, мы встречаемся не только тогда, когда задумываемся о сверхопытном начале мира, но решительно на каждом шагу, в пределах нашего самого обыденного опыта. Предположим, например, что некоторое тело движется по прямой из точки *A* по направлению к точке *B*. Прежде, чем достигнуть *B*, оно должно, очевидно, пройти половину расстояния *AB*; но прежде, чем пройти половину, надо пройти половину этой половины и т. д. Так как расстояние *AB* разбивается этим путем на бесчисленное множество бесконечно малых промежутков и так как движущееся тело должно последовательно пройти один за другим все эти промежутки для того, чтобы очутиться в *B*, то логически необходимо признать одно из двух: или перемещение тела из точки *A* в точку *B* вообще немислимо или же для этого необходимо представить себе завершённым во времени последовательный синтез бесконечного числа элементов, что опять таки немислимо. Мы пришли к тому аргументу, пользуясь которым Зенон доказывал, что Ахиллес, бегущий в 10 раз быстрее черепахи, никогда не может ее догнать.

Кант ничуть не преодолел этого аргумента, но лишь совершенно произвольно ограничил его применение сверхопытными проблемами. Он просто умолчал о том, что при исследовании любого движения, любой качественной перемены, любого кусочка, вырванного из потока нашего повседневного опыта, разум наш оказывается столь же несостоятельным, как и в вопросе о начале мира, запутывается в той же самой антиномии и по тем же самым основаниям.

Итак, если аргументация Канта безупречна, то прав не он, а античный скепсис, подвергший радикальному сомнению нашу познавательную способность вообще. И радикальный скепсис действительно прав постольку, поскольку мы пытаемся подчи-

нить время требованиям нашего интеллектуального познания. Интеллект неизбежно терпит крушение всякий раз, когда пытаются вычерпать своими неподвижными пространственными категориями поток реальной длительности. Движение вовсе не распадается на те части, из которых состоит описанная им линия; оно не осуществляет никакого «синтеза множественности», но само по себе есть совершенно простой и неделимый акт; начало мира находится вне нашего восприятия, но мы ежеминутно воспринимаем перемещение тел из одного пункта в другой, нам ничего не стоит практически — в опыте — обогнать черепаху, но интеллект наш отказывается постичь, *как* это возможно.

Приняв геометрический символ времени за особую отличную от пространства интуицию, за «чистое созерцание» *sui generis*, лежащее в основе реальной длительности, Кант естественно вынужден был вынести мир сверхрассудочных «вещей в себе» за пределы всякого возможного опыта. Ведь эта интуиция, якобы созерцающая время, а в действительности лишь строящая линию в пространстве, очевидно, подчинена формально-логическим требованиям. Создается таким образом иллюзия, что время подобно пространству насквозь прозрачно для интеллекта. А так как вне пространства и времени мы действительно ничего не можем представить себе, то, естественно, для «свободной» вещи в себе в опыте не оказывается места. Постичь ее могла бы лишь интуиция, способная «созерцать» бытие в его вневременной вечности; и Кант сомневался в доступности для человека такого созерцания, а Шеллинг мечтал о нем, как о сверхчеловечном, пророческом даре избранных.

По Бергсону дело обстоит, как мы только что видели, значительно проще. Вневременная вечность вещей не только не есть нечто принципиально недоступное интеллекту, но как раз и представляет собой специфически интеллектуальную точку зрения, точку зрения точной науки. Изобразив прошедшие и грядущие моменты времени в виде точек геометрической линии, одновременно — или, что то же, «вневременно» — данной нам в вечном настоящем пространстве, мы весьма прозаически осуществляем тот превыспренный идеал, который Шеллинг задал своей пророческой интуиции. С другой стороны, для того, чтобы освободиться от логической и причинной необходимости, вовсе нет надобности преодолевать время, а, наоборот, следует целиком отдать себя во власть времени, забыть об интеллектуальных требованиях и погрузиться в поток непосредственных переживаний.

Перед нами ясно очерчивается теперь как область применения, так и самая функция интеллекта. Мы отчетливо видим, что рас-судочные формы не просто даны или с принудительной внешней необходимостью навязаны нам, как «условия всякого возможного опыта», но действительно заданы *a priori*, как условия преобразования непосредственного опыта в строго определенных целях. Задачей интеллекта является подчинение мира математическому анализу, средством — превращение реального потока времени в одновременность пространственных элементов.

И любопытно, что, определяя таким образом природу научно-го познания, Бергсон ближе подходит к подлинному Канту, чем многие из неокантианцев. Кант считал математическое познание идеалом всякой науки. Но в очень многих науках идеал этот далек от своего осуществления. И за последнее время возникли многочисленные попытки фиксировать это положение вещей, построить и оправдать гносеологически столько различных и самостоятельных идеалов познания, сколько основных методов фактически практикуется разными науками. Многие неокантианцы охотно пошли навстречу этому течению. Объявляя математические сим-патии Канта предвзятым пристрастием, они поставили своей целью обосновать специфическое для каждой науки *a priori*; с этой точки зрения может оказаться, например, что существует особый «исто-рический», особый «психологический» и т. д. методы объяснения, как самостоятельные априорные принципы, отличные от того, что называют причинностью физико-математической науки. Мы не можем здесь рассматривать каждый из таких принципов в от-дельности. Но уже без всякого специального анализа ясно, что, по-скольку они действительно стремятся к причинному объяснению, каких бы то ни было явлений* каждый из них должен обретаться где-нибудь посередине между эмпирически констатированной по-следовательностью фактов, в которой нет ничего необходимого и априорного, и насквозь априорной необходимостью математи-ческого вывода. Только на этом конечном пункте, только в сфере

* Суть дела не меняется и в том случае, если связь между причиной и дей-ствием подменяется связью между средством и целью. Внесение телеоло-гического момента не устраняет понятия производящей причины, а только осложняет его. Ибо как бы мы ни представляли себе соотношение между средством и целью под телеологическим углом зрения, соотношение это предполагает что средства, раз они фактически осуществлены, способны произвести цель как необходимо вытекающее из них следствие.

синтетического суждения *a priori*, действительно осуществляется та необходимая связь между условиями и следствием, которая задана принципом причинности. Следовательно, *гносеологически* (т. е. *a priori*) обосновать принцип причинности на одной из его промежуточных стадий значит просто указать на конечный пункт, на математическое познание, как на единственный метод, при котором его априорные притязания могут быть реализованы на деле.

Таким образом, бергсоновская теория познания обнаруживает объективную необходимость той математической тенденции познания, которая у Канта могла показаться просто субъективным пристрастием. И наряду с этим дается твердый критерий, позволяющий гносеологу самостоятельно оценивать методологические приемы любой науки, а не только покорно «оправдывать» всякую научную данность.

Но какова же *конечная цель* интеллектуального преобразования мира? Какова та роль, которую интеллект как *одна из функций* человеческого духа играет не внутри познания, а в более обширной сфере бытия, в жизни вообще?

Вопрос этот, также получающий у Бергсона вполне определенное решение, уже не относится к теории познания, задача которой — определить природу интеллекта, присущие ему принципы и пути их осуществления. Мы рассмотрим его в следующей главе, посвященной метафизике Бергсона.

<...>

Статья третья

Интуиция и метафизика

L'humanité entière, dans l'espace et dans le temps, est une immense armée qui galope à côté de chacun de nous, en avant et en arrière de nous, dans une charge entraînant capable de culbuter toutes les résistances et de franchir bien des obstacles, même peut-être la mort²¹.

Бергсон

Аз есмь путь.

До сих пор мы имели дело с творческим устремлением жизни лишь постольку, поскольку оно дано нам интуитивно, т. е. непосредственно испытывается в потоке переживаний. — Правда, нам не раз приходилось выходить за границы нашего «я»: мы

говорили, например, о «симпатии», позволяющей человеку вчувствоваться в чужое переживание, — мы упоминали о том, что творческий энтузиазм носит универсальный характер, относится не к нашим собственным открытиям или прозрениям в их индивидуальной обособленности, а к великому жизненному творчеству в его целом. Но преступая таким образом пределы лично переживаемого, мы отнюдь еще не покидали почвы непосредственного переживания вообще. Раз я вчувствовался в другого, содержания его сознания испытываются мною так же непосредственно, как и мои собственные; правильна ли эта интуиция чужой психики или ошибочна, вопрос иной — несомненно, во всяком случае, что чужие ощущения, чувства или желания, поскольку они схвачены интуитивно, отнюдь не являются для меня рассудочно построенными догадками или умозаключениями, но сознаются как нечто реально и непосредственно данное мне в другом. Равным образом вселенский характер творческого энтузиазма вовсе не предполагает какой-либо «теории» универсального творчества, какого-либо «миросозерцания», какой-либо «метафизики» жизни: это лишь непосредственное ощущение нашего единства со всем живущим и творящим, лишь *чувственный тон* наших собственных творческих актов, лишь то «расширение чувства», о котором говорит в своей психологии Геффдинг²².

Ограничивая рассмотрение жизненного творчества непосредственными данными сознания, мы следовали основной тенденции Бергсона в его первой большой работе «О свободе воли», которая в подлиннике так и называется: «*Essai sur les données immédiates de la conscience*»²³.

Однако в позднейших трудах, в «*Matière et mémoire*» и особенно в «*L'évolution créatrice*», тенденция эта утрачивает полноту своей власти над автором, и задача его все более и более осложняется интересами иного порядка. С одной стороны, только в последних работах доведено до конца интуитивное проникновение в сущность творчества, и даже самый термин «жизненное устремление» — «*élan, vital*» — впервые употребляется только здесь. Но, с другой стороны, наряду с более глубоким внутренним самопознанием, *élan vital* мало-помалу отрывается от своего интуитивного корня, выходит далеко за рамки «непосредственных данных сознания», в основу не только жизни, но и бытия вообще. В результате, намечается целое «миросозерцание», весьма,

правда, мало разработанное во многих важных деталях, но совершенно ясно очерченное в основных архитектурных линиях.

Посмотрим, как построено это мирозерцание и что сохранилось в нем от той интуиции, которая была и остается единственным источником наших сведений о жизненном устремлении.

Отправным пунктом своей метафизики Бергсон берет аналогию между рассеянием космической энергии и расслаблением нашего жизненного порыва под влиянием привычки. — Как мы уже видели выше, те психические акты, которые оказываются полезными с точки зрения каких-либо жизненных нужд, стремятся выделиться из целостной гармонии текущего «я» и, действительно, мало-помалу теряют внутреннюю связь с другими переживаниями, приобретают самостоятельность, перестают длиться и располагаются друг возле друга, как вполне законченные материальные вещи. Такая выработка нужных для поддержания жизни психических приспособлений знаменует собой частичное угасание жизненного творчества. Жизненный порыв, достигающий высшей напряженности и сосредоточенности в творческом акте, расслабляется и как бы рассеивается в пространстве по мере того, как акт этот приобретает характер неизменной привычки, — и когда он, наконец, совершенно «материализуется», превращаясь в бессознательный рефлекс, напряженность психической энергии падает до нуля, всецело растворяется в протяженности автоматического механизма.

Нечто подобное наблюдается и в материальном мире. И здесь всякий «акт», всякое физическое или химическое «явление» имеет своей предпосылкой напряжение, своим результатом рассеяние энергии. — Вода может вращать мельничное колесо лишь в том случае, если она падает с более высокого уровня на более низкий. Для того чтобы паровая машина произвела полезную работу, котел ее должен быть нагрет сильнее, чем окружающая среда, и самый процесс работы сопровождается уравниванием температур, переходом теплоты с более высокого уровня на более низкий. Электрический ток опять-таки предполагает разность, так называемых, «потенциалов» или уровней электрического напряжения и есть перенос электричества с более высокого уровня на более низкий. Одним словом, всегда и везде источником процесса является разность в напряжении энергии, а последствием процесса — уменьшение этой разности, выравнивание энергетического напряжения в различных пунктах пространства. И ка-

кого бы рода физическое превращение ни совершалось, часть затраченной на него энергии, как показал еще Карно²⁴, всегда переходит в теплоту, а теплота имеет тенденцию распределиться равномерно между всеми телами вселенной. — Таким образом, несмотря на то, что общая сумма мировой энергии не может ни уменьшиться, ни увеличиться, разнообразие ее проявлений должно уменьшаться. Энергия неизменна количественно, но она непрерывно «деградирует» качественно, дает все меньше поводов к возникновению каких-либо заметных извне «явлений» и «событий». И когда процесс рассеяния физических сил закончится, когда будут исчерпаны все пригодные для использования запасы, когда сгладятся все разности уровней, когда все виды энергии перейдут в теплоту, а вся теплота равномерно разольется по мировому пространству — тогда всякой изменчивости в мире будет положен абсолютный конец: вселенная достигнет неразрушимого теплового равновесия, в котором не будет места ни для каких событий, ни для чего, свершающегося во времени и реально длящегося, но все окостенеет в неизменном, раз навсегда данном виде²⁵.

Спрашивается, каким же образом могло случиться, что вселенная до сих пор еще не дошла до этого конца? Каким образом могло случиться, что бесчисленный ряд веков, протекших до настоящего момента, не исчерпал наличных запасов потенциальной энергии? И откуда взялись эти запасы, эти разности уровней, раз все известные нам материальные процессы рассеивают энергию, и нет среди них ни одного такого, который бы повышал ее напряжение, увеличивая разность потенциалов?

По мнению Бергсона, разгадки можно искать только в области явлений нематериальных. Ход и направление физических процессов, говорит он, «внушает нам идею вещи, которая *распадается* (*l'idée d'une chose qui se défait*); и в этом без сомнения один из существенных признаков материальности. Что же иное можем мы заключить отсюда, как не то, что процесс, посредством которого эта вещь *созидается* (*se fait*), должен быть направлен в сторону, противоположную физическим процессам и, следовательно, по самому определению своему, нематериален? Материальный мир производит на нас впечатление падающего груза; никакой образ, извлеченный из наблюдения материи в собственном смысле этого слова, не дает нам идеи о грузе поднимающемся»²⁶.

Такой образ дает нам только рассмотрение живого тела. «В самом деле, все наши анализы показывают, что жизнь есть усилие

подняться по тому уклону, по которому материя нисходит. Это позволяет нам прозревать возможность и даже необходимость процесса, обратного материальности, творящего материю одной только своей приостановкой. Правда, жизнь, развивающаяся на поверхности нашей планеты, связана с материей. Если бы она была чистым сознанием и тем более сверхсознанием, она была бы чистой творческой активностью. На деле, она скована организмом, подчиняющим ее общим законам косной материи. Однако все совершается таким образом, как будто бы она употребляла всевозможные усилия для того, чтобы освободиться от этих законов. Она не в состоянии дать физическим изменениям направление, противоположное тому, которое устанавливается принципом Карно. Но, во всяком случае, жизнь ведет себя совершенно так, как это должна бы делать сила, которая, будучи предоставлена самой себе, работала бы в направлении, противоположном материальности. Если она не способна *остановить* ход материальных изменений, то ей все же удастся замедлить его»*.

Хлорофилл растений образует при помощи солнечного света горячие и питательные материалы из углекислоты и воды воздуха; благодаря этому, растения становятся как бы складами солнечной энергии, накопленной в форме «взрывчатых веществ». Запасы эти растрачиваются, когда происходит «взрыв», например, когда растение поедается животным, которое превращает поглощенную им потенциальную энергию в актуальную, или, как говорят физики, в «кинетическую» энергию своих произвольных движений. Но это рассеяние сил произошло бы еще скорее, если бы не было в наличии растительного организма, способного на время приостановить и задержать его.

Итак, жизнь есть движение в направлении, противоположном материальности. Она стремится поднять тот груз, который по законам косной материи может только падать. И само это падение, сама материя есть не что иное, как приостановка жизненного порыва, расслабление (*détente*) той энергии, направление (*tension*) которой составляет сущность жизни. Представим себе сосуд, наполненный сжатым паром; струя пара, вырвавшись из узкой щели такого сосуда, сгущается в капельки, падающие на землю; но та часть струи, которая еще не успела сгуститься, делает усилие, направленное к тому, чтобы поднять эти капельки вверх,

* <Bergson H.> L'évolution créatrice <Paris, 1905>, стр. 266, 267.

и ей удается, по крайней мере, замедлить их падение. Резервуар с доведенным до высокого давления паром символизирует первоначальное напряжение жизни, вырвавшаяся на свободу струя пара — чистый творческий порыв, а сгустившиеся капельки — это те организмы, на которые разбивается и в которых воплощается, материализуясь, единая в своей первооснове жизнь.

Но струя пара — только материальный процесс. Она устремляется в пространство не в силу свободного порыва, а по законам механической необходимости. Поэтому, говорит Бергсон, более подходящим символом жизни было бы какое-нибудь произвольное движение, например, тот жест, который мы делаем, поднимая руку. «Предположим, что рука, предоставленная самой себе, снова падает, но все еще сохраняется в ней, стремясь ее поднять, нечто от той воли, которая одушевляла ее в момент поднятия».

Этот образ «обессилевающего творческого жеста» дает более точное представление о соотношении между материей и жизнью: жизнь есть реальность, созидаемая среди реальности распадающейся (*une réalité qui se fait à travers celle qui se défait*). Или, пользуясь другим сравнением Бергсона, жизнь — это гигантская волна, разливающаяся по вселенной из одного центра. По сущности своей она есть само движение, сама изменчивость, чистая творческая активность; но в своих проявлениях она неизменно парализуется сопротивлением внешней среды и теми формами, которые она сама принимает, овеществляясь: ее как бы гипнотизируют ее собственные воплощения. «Наша свобода, тем самым движением, которым она себя утверждает, создает автоматически привычки, стремящиеся ее задушить. Мысль, даже самая живая, замерзает в формулах, служащих ее выражением. Слово восстает против мысли; буква убивает дух».

Живые существа, отстаивая сложившиеся формы своего бытия, ничего не хотят знать о жизни как творчестве, как вечном стремлении превзойти себя. Подобно вихрям пыли, поднятым пронесшимся над дорогой ветром, они вращаются вокруг самих себя, взвешенные в великом дуновении жизни. Они относительно устойчивы и так удачно симулируют неподвижность, что мы склонны скорее принять их за *вещи*, чем за *процессы*. — Впрочем, некоторые проявления их жизнедеятельности приоткрывают тайну жизни. Так, например, самоотверженность материнской любви показывает, что данный организм не цель и конечный пункт, а только веха на пути, что сущность жизни не в самих

организациях, а в том движении, которое они, размножаясь и умирая, передают друг другу.

Как бы то ни было, организм есть не только воплощение, но и приостановка жизни. Разбившись на мириады живых вихрей, могучая творческая волна как бы замирает в молекулярных колебаниях; свободный вселенский порыв закристаллизовывается в инстинктивных и разрозненных актах самосохранения. Только в одном пункте жизненный импульс преодолел это сопротивление, по крайней мере в принципе отстоял свободу единого и всеобщего устремления, по крайней мере в возможности. Пункт этот — человечество. Правда, материальные потребности существования выдвинули интеллект на первый план человеческого сознания, удалили это последнее от интуиции, от непосредственного проникновения в созидательное начало жизни. Но, как мы уже видели в предыдущей статье, только интеллект может поставить во всей полноте и во всей безграничности творческих перспектив ту универсальную задачу, которая частично, в распыленных и связанных формах, осуществляется инстинктом; только интеллект воспитывает в живом существе сознание, чуждое косности, стремящееся всегда выйти за свои данные пределы, — и потому только развитие, освещаемое интеллектом, родит надежду пре-
взойти ограниченность как интеллекта, так и инстинкта. — «Все происходит таким образом, — пишет Бергсон, — как будто бы какое-то бесконечно чуткое и не определившееся существо, которое вы можете назвать, как хотите, человеком или сверхчеловеком, стремилось реализовать себя и достигло этого лишь отчасти, растеряв по дороге значительную долю самого себя»²⁷. Мир растений и животных и представляет собой «растерянные по дороге» части этого сверхчеловека, неполным и односторонним воплощением которого является современное человечество. Но человечество в своем стремлении преодолеть ограниченность рассудка, в своем порыве овладеть подлинной творческой мощью жизни, образует непобедимую силу. «Эта гигантская армия, скачущая вокруг, впереди и позади каждого из нас, обладает могучей силой напора, она способна опрокинуть все препятствия, преодолеть огромные сопротивления, быть может, даже самую смерть»²⁸.

Такова в основных чертах метафизическая концепция Бергсона. Как мы видим, автор все время старается сохранить живую связь с опытом. Там где отказывается служить непосредственная интуиция, он опирается на научное наблюдение и, по-видимому,

только под давлением фактов решается выдвинуть тот или другой метафизический тезис. И, однако, эмпирический фундамент этих тезисов оказывается при ближайшем исследовании очень ненадежным. Если рассматривать только что изложенные взгляды Бергсона как теорию космоса, как «мировоззрение», стремящееся дать стройную картину вселенной, то легко заметить, что оно (как, впрочем, и все остальные) не только не решает своей задачи, но и ставит ее совершенно неудовлетворительно с обеих возможных точек зрения: и с точки зрения разума, и с точки зрения интуиции.

В самом деле, творческий акт, будучи иррациональным и алогичным по своей природе, не может как таковой войти ни в какое рациональное настроение. Внедряясь в научное познание, он не только не заполняет его пробелов, не только не устраняет его погрешностей, а, наоборот, превращает эти пробелы и погрешности в нечто принципиально неустранимое и неисправимое: неразрешенное он подменяет неразрешимым, на место простого знака вопроса ставит сверхразумную тайну. Если бы даже, действительно, было доказано (а это не доказано и не может быть доказано по самому свойству наших приемов доказательства), что разности потенциалов, необходимые для свершения материальных процессов, научно не объяснимы, то и тогда допущение жизненного порыва как *причины* этих разностей было бы абсолютно неприемлемо. В первой статье мы уже говорили о логической природе и логическом идеале научной причинности, мы уже видели там, что конечная цель причинного «объяснения» — замена случайной и внешне установленной связи опыта логической необходимостью мышления, «синтетическим суждением *a priori*». Следовательно, признать причиной чего бы то ни было алогическую «качественную множественность» жизненного порыва значит высказать явную нелепость, дать наименование «причины» тому, что по самому своему определению исключает понятие причинности.

Те фактические данные, на которые опирается Бергсон, лишь по-видимому дают достаточный повод для такого абсурдного построения. Накопление растениями «взрывчатых веществ» за счет энергии солнечных лучей отнюдь нельзя рассматривать как акт, обратный всему материальному, как процесс, который стремится увеличить наличную разность потенциалов, и только вследствие своей *недостаточной силы* не достигает цели, успевая лишь слегка затормозить падение этой разности. Различие между процессом, замедляющим рассеяние физической энергии, и актом, сосредото-

чивающим энергию, не количественное, не в степени только или «силе», но качественное. Тут истинный «прыжок из царства необходимости в царство свободы»²⁹, — и прыжок чисто словесный, ибо ничего соответствующего ему в реальном мире жизненных и материальных явлений не наблюдается. С одной стороны, накопление потенциальной энергии и быстрое, «взрывчатое» рассеяние ее отнюдь не является привилегией жизни: такие обыденные явления неживой природы как буря и гроза, как вулканические извержения, как вспыхивающие на небе временные звезды с несомненностью показывают, что приостановки в рассеянии мировой энергии осуществляются и мертвой материей. С другой стороны, сам Бергсон вынужден признать, что — по крайней мере на нашей планете — жизни никогда не удастся проявить свою антиматериальность в чистом виде, разрушить уже установившееся механическое равновесие, создать или повысить разность энергических уровней.

Но этого мало. Теория, утверждающая, что материя создается жизненным творчеством как естественный продукт его расслабления, должна быть отброшена уже по одному тому, что накапливать энергию солнечных лучей способны только наименее живые из всех живых существ — *растения*, которые еще Лейбниц называл «дремлющими монадами», которым и Бергсон отнюдь не приписывает максимального жизненного напряжения, а, наоборот, считает их характерным признаком «оцепенелость» (*torpeur*) жизни. Животные, высший вид которых, человек, является единственным на земле носителем свободного и сознательного творчества, характеризуются не накоплением, а растратой тех запасов, которые составлены растениями. — Таким образом, творческое устремление жизни в тех формах, в каких оно действительно нам известно, ничуть не стремится поднять «падающий груз» материи на более высокий уровень, напротив, оно питается энергией этого падения. И если расслабление жизненного порыва сопровождается автоматизацией наших психических процессов, делающих их в некоторых отношениях сходными с материальным механизмом, то решительно ничто не уполномочивает нас превращать это психологическое наблюдение в «миросозерцание», строить на почве этой, во всяком случае, частичной и односторонней аналогии общую теорию происхождения и развития вселенной.

Интеллект не может принять метафизики Бергсона. Недостаточно обоснованная, хотя бы в качестве простой гипотезы, она не только не дает ответов на запросы разума, но пытается

сделать этот последний совершенно безответным: на место не объясненного, но стимулирующего дальнейшую работу познания, ставит необъяснимое, нечто такое, перед чем познание должно склониться молча и покорно, «безо всяких рассуждений».

Столь же мало метафизическая концепция Бергсона удовлетворяет и запросам интуиции. — Интуиция как творчество и как пафос творчества стремится выйти за пределы себя самой, превзойти всякую данность, требует безграничного расширения перспективы и в высшем напряжении своего энтузиазма уже предвосхищает эту безграничность. Такое подлинно-творческое самосознание воплотилось в учении Бергсона о человечестве, как высшем пункте органической эволюции, — единственном на нашей планете, в котором жизнь прорвалась сквозь преграду косности на путь вольного, никакими заранее поставленными пределами не связанного творчества. Но это учение составляет лишь часть метафизического здания, воздвигнутого Бергсоном и притом часть, находящуюся в дисгармонии с общим планом постройки. В самом деле, человек со всеми своими титаническими замыслами есть только одно из животных, поддерживающих свое существование за счет запасов, накопленных растениями. Вместе со всем органическим миром он образует лишь маленькое творческое вкрапление в грандиозный процесс распада нашей солнечной системы. Это — лишь мимолетная приостановка космического умирания, едва заметный огонек светляка, затеплившего свой фонарик среди все более и более сгущающегося мрака вселенской ночи.

Предположим даже, что это теперешнее положение вещей радикально изменится в будущем, что человек, способный, по Бергсону, преодолеть свою смерть, преодолеть и смерть вселенной, найдет способ повернуть космический процесс в сторону сосредоточения энергии и повышения разностей потенциалов. Даже и в этом случае перспектива, развертывающаяся перед человечеством, не носит подлинно-творческого характера. Ведь если косная материя не есть независимая от жизни и только извне данная ей среда, но создается самой жизнью как продукт ее «расслабления» — то теперешнее рассеяние космической энергии знаменует собой угасание жизненной силы, которая когда-то, прежде всех век, создала космос своим свободным творческим порывом. Пусть человечеству удастся исправить эту неудачу первичного жизненного устремления, пустить в высь падающий груз материального мира и собрать воедино его рассеивающую-

ся в пространстве энергию — все же это будет не творчеством, идущим вечно вперед к абсолютно новому, а лишь попятным движением, лишь возвращением к тому, что уже было осуществлено творческим актом, породившим вселенную. Вечное задание творчества превращается в предвечную данность, уходящая в определенную и неопределенную даль длительность теряет в свете этой метафизики свою необратимость; в пределе исчезает разница между «вперед» и «назад», конечный пункт вместе с тем оказывается начальным. Аналитическая геометрия, отождествляя прямую с кругом бесконечно большого радиуса, утверждает, что прямая имеет только одну бесконечно удаленную точку. Эта пространственная операция совершенно незаконно применяется здесь к реальному времени. В результате, «дурная бесконечность» разомкнутой и необратимой длительности становится замкнутой «хорошей бесконечностью» не длящегося, абсолютно незыблемого в своем покое, словесно *законченного* миросозерцания. Такое превращение могло бы порадовать Гегеля или какого-либо другого метафизика-рационалиста, но творческая интуиция слышит в нем свое *momento mori*³⁰, ибо «дурная» незаконченность вечного порыва к неизвестному, незавершенность и незавершимость реального потока времени есть тот воздух, которым дышит творчество. — Начав с борьбы против мнимого врага интуиции, логического «*tout est donné*»³¹, Бергсон заканчивает провозглашением действительно безнадежного для интуиции *метафизического* «*tout est donné*».

Эта двоякая несостоятельность бергсоновского учения создана не тем, что Бергсон плохо построил свою метафизику, а тем, что он вообще пытался ее построить, пытался выработать «миросозерцание», забыв, что основной принцип его философии не «созерцание», а действие, не спокойное погружение в реальность, а полный тревоги путь к преображению реальности. Правда, Бергсон усиленно подчеркивает, что интуиция открывает подлинную и самодовлеющую действительность, в противоположность интеллекту, который дает только рецепты для утилитарной практики. Но ведь эта подлинная действительность есть, в свою очередь, не что иное, как творческое *действие*; ее самодовление не имеет ничего общего с самоудовлетворенностью покоящегося бытия и состоит лишь в полной внутренней свободе акта, в полной независимости последнего от каких-либо извне навязанных норм, целей или предпосылок.

Чистая, незаинтересованная активность творчества столь же плохо мирится с метафизикой созерцания, как и *утилитарный* интеллект. — Чувствуя это, Бергсон обнаруживает поразительную связанность, каждый раз, когда им овладевает мирозосерцательная философская традиция и заставляет его, покинув почву интуиции, воспарить к метафизическим небесам. У него совершенно нет того уверенного, внушительного учительского тона, которым метафизики обычно вещают свои сверхопытные истины. Даже в самых смелых, наиболее оторванных от всякого опыта утверждениях он старается сохранить позу чистого эмпирика. Он — вероятно, без умысла — имитирует классическую осторожность Ньютона. Ньютон избегал говорить о физических силах как о реальностях, он предпочитал описывать физические *процессы*, протекающие таким образом, как будто бы между частицами материи действовали такие-то силы. Точно так же и Бергсон не утверждает категорически, что мир создан творческим порывом сверхчеловеческой воли, что жизни присуща способность повышать разности потенциалов и т. д., но, искусно развертывая перед нами окружающую действительность под соответственным углом зрения, заставляет нас, как бы невольно, подойти к выводу: «все происходит так, как будто бы» (*tout se passe comme si*) демиургом вселенной был *élan vital*. Это «*tout se passe comme si*» воспринимается вами не как умозаключение от опытных данных к чему-то новому, над опытом лежащему, а скорее как простое резюме опыта, как само собою напрашивающийся итог тех наблюдений и сопоставлений, которые вы только что проделали под талантливym руководством автора. И, несомненно, это не только внешний прием передачи мыслей, не только искусный психологический маневр, направленный к тому, чтобы усыпить подозрительность читателя, загипнотизировать его, заставить доверчиво пуститься в рискованное метафизическое плавание. Нет, здесь отражается интимнейшая и глубочайшая особенность философского темперамента самого Бергсона; если тут и есть гипнотизация, то сам гипнотизер является ее первою и беззаветно искреннею жертвою. Неудовлетворенность современной рассудочной культурой как *единственным* путем человеческого прогресса делает Бергсона данником метафизической традиции, толкает его на проторенную врагами ограниченного рассудка дорожку мнимого сверхрассудочного познания или созерцания вселенной. Но, с другой стороны, яркая интуиция

реального времени, упоенность творческим потоком вечного становления — наиболее оригинальная и ценная черта Бергсона как философа — мешает ему уверовать в спасительную силу тех мертвых, не делящихся схем, при помощи которых сверхрасудочный «разум» метафизика словесно завершает реально еще не завершившийся космос. Отсюда эта метафизическая нерешительность Бергсона, его склонность все время танцевать на лезвии ножа, говорить не о том, что *есть* по ту сторону опыта, а о том, что здесь, по сию его сторону, *намекает* на запредельное бытие.

Я только что назвал интуицию реального времени наиболее оригинальной чертой Бергсона. Можно, пожалуй, даже сказать, что это *единственно*, но здесь *вполне* оригинальная черта его философии.

Весьма обстоятельный и добросовестный, но несколько чрезмерно неблагосклонный критик Бергсона, Рене Бертело*, совершенно правильно утверждает, что ни отдельные метафизические идеи Бергсона, ни общий план его концепции не представляют собой чего-либо нового. — Так, уже Гераклит рассматривал вселенную как качественное становление, уже у него мы находим мысль, что все существа, души и тела, представляют различные степени «напряжения», что они подобны с различною силою натянутым струнам лиры. — Идеи Гераклита были восприняты стоиками и развиты ими далее как раз в направлении «Творческой эволюции» Бергсона. Стоики считали всякую материю живой. Самопроизвольность жизни, в той или другой степени сосредоточенная или расслабленная, не сводимая ни к механизму, ни к дискурсивному мышлению, составляет, по стоическому учению, сердце вселенной; ею объясняется и материя, и дух. Стоики говорили не только о «напряжении», но также о «проникновении» и «симпатии» совершенно в духе Бергсона. — Плотин в своем учении о «мировой душе» как производящей силе, имманентной миру и притом индивидуальной, единственной в своем роде, приближается к бергсоновской идее творческого сверхсознания. — Но истинным родоначальником метафизики Бергсона является Шеллинг, крупнейший представитель романтизма в новой философии. Шеллинг допускал эволюционное развитие всех живых существ, он допускал далее, что в этой эволюции, начиная самыми

* См. его книгу: «Un romantisme utilitaire. Le pragmatisme chez Bergson», Paris, 1913.

низшими и кончая самыми высшими формами ее проявления, обнаруживается одна и та же единая жизнь природы. Подобно Бергсону, Шеллинг является в своей эволюционной теории решительным виталистом, непримиримым противником всяких попыток научного, механического истолкования биологического развития. Как и у Бергсона, проблема инстинкта занимает центральное место в философии Шеллинга и образует даже, по мнению последнего, настоящий оселок для испытания философских теорий. Виталистическое истолкование материи также предвосхищено Шеллингом, который пытался использовать с этой целью некоторые современные ему открытия в области химии и электричества. — Метафизика Шеллинга нашла себе во Франции того времени родственную душу в лице романтика Равессона³², на котором Бертело останавливается особенно подробно, так как он не только по своим основным тезисам, но и характеру разработки деталей, даже по самой формулировке своих мыслей нередко приближается к Бергсону вплоть до полного совпадения. — Наконец, прагматически истолковывая интеллект и метафизически возвеличивая искусство как высшую форму жизненного творчества, Бергсон отдает дань влиянию другого романтического течения, наиболее ярким и талантливым воплощением которого явилась философия Ницше. — «Самому Бергсону, — заключает Бертело свой анализ происхождения бергсонизма, — принадлежит только один тезис, связанный с природой того, что он называет реальной деятельностью, — тезис, согласно которому надо сводить к пространству все то, что не есть реальная длительность; Бергсону принадлежит нераздельное восприятие изменения, взаимопроникновение, качественно разнородных данных.

...Вот что отличает Бергсона от его предшественников, вот что отличает его также от Ницше... На этом маленьком острие он попытался утвердить всю философию. Но разве пирамида может удержаться на своей острой вершине?»

Да, метафизическая пирамида не может держаться на этом острие — но не потому, что оно слишком ничтожно или хрупко, а, наоборот, потому, что оно сделано из слишком твердого и неподатливого материала для того, чтобы на него могло с удобством опереться рыхлое тело метафизики. Сделать основой метафизики интуицию реальной длительности творческого акта — все равно, что предложить усталому человеку сесть для отдыха на кол. Чем глубже впивается в метафизику стальное острие творческой

интуиции, тем отчетливее становится безжизненность, прозрачность и полная никчемность метафизических конструкций. Бертело, желая уязвить Бергсона, сказал ему, на мой взгляд, величайший комплимент. Метафизическая слабость Бергсона есть его интуитивная сила. Именно яркость непосредственной интуиции, а отнюдь не недостаток фантазии или логики делает миросозерцание Бергсона столь противоречивым, неуверенным и неустойчивым, мешает рационализировать вселенную в таких самодовольно-пышных откровениях абсолюта, в какие облакал, например, свое «интеллектуальное созерцание» предшественник Бергсона, романтик и догматик Шеллинг.

Ученики и последователи Бергсона гораздо меньше своего учителя страдают от чрезмерного развития интуиции и не испытывают его страха перед догматизмом. Они поэтому с большой энергией и немалым успехом работают над тем, чтобы «примирить противоречия» в миросозерцании Бергсона и построить заложенное им метафизическое здание.

Примирением противоречий бергсонизма занят Сегон в своей книге о бергсоновской интуиции*. Автор разворачивает противоположность между жизненным и материальным началами (*vitalité* и *matérialité*) в десять различных антитез, размещающихся, так сказать, в лестничном порядке, одна над другой, причем каждая высшая опирается на низшую и предполагает ее. — Бергсон преодолевает эти противоречия лишь частично, говорит Сегон, преодолевает тем, что отдает предпочтение одной из сторон антитезы перед другой, например, ставит ударение на жизни, длительности, свободе, как началах высших по сравнению с материей, пространством, автоматизмом, но самым этим подчеркиванием одного термина как доминирующего над другим утверждается конечная неразрешимость антитезы, необходимость другого термина, именно как противоположения первому.

Сегон задается целью преодолеть противоречие бергсонизма радикально, не только иерархически подчинить, но и действительно *свести* один термин антитезы к другому. Намек на такое сведение он находит у самого Бергсона все в том же его учении о материальности как результате полного расслабления жизни. Но Бергсон, как и во всех метафизических вопросах, занимает здесь двойственную и колеблющуюся позицию; сопоставляя его

* Segond J. L'intuition bergsonienne. Paris, 1913.

различные высказывания, нелегко решить, как рассматривает он это принципиальное единство жизни и материи, видит ли он в нем чисто интуитивное данное или же только теоретический вывод, который хотя и опирается на интуицию, но все же не может быть нами воспринят непосредственно и внутренне. С одной стороны, Бергсон как будто бы допускает возможность непосредственной интуиции материального, он утверждает, например, что сущность всякого движения мы можем постичь, лишь прислушиваясь к интуиции наших собственных произвольных актов. Это дает повод думать, что, по мнению Бергсона, наша интуиция движения как единого и неделимого акта раскрывает нам то, что совершается в самой движущейся материи, в материи *an sich*. Но, с другой стороны, такое толкование противоречит самым существенным и основным взглядам Бергсона на природу материи. Именно потому, что материя есть окончательно угасшая жизнь, она не способна длиться, не способна, следовательно, испытывать движение как реальный акт, синтезирующий прошлое, настоящее и будущее. Лишенная памяти, материя не имеет истории. И если мы говорим иногда об истории вещей, например, об истории земной коры, запечатлевшейся в геологических напластованиях, то все такие выражения надо понимать условно. В действительности история материального мира существует не для самих вещей, а только для нас, их наблюдателей. Это мы — по собственному опыту знающие, что такое прошедшее и грядущее, — свертываем расположенные друг над другом в пространстве земные пласты в единый, реально длящийся процесс геологического развития. Материальный мир как таковой не течет во времени, а пребывает в вечном настоящем пространстве. Вот почему Бергсон утверждает, что наука, несмотря на всю условность своих схем, схватывает самое объективную реальность, поскольку имеет дело с чистой материей. Одним словом, у Бергсона материя как продукт полного расслабления жизненного порыва уже выходит из пределов непосредственной интуиции.

Диаметрально противоположную позицию пытается отстоять Сегон. Для него материя есть как бы реальный дифференциал жизни: «бесконечно малая подвижность», «едва заметная длительность», «мгновенная память» и т. д. При этом он усиленно подчеркивает, что здесь имеется в виду не только предельное понятие, но самая подлинная интуиция материи. При помощи особого усилия наша интуиция может, по его мнению, схватить

«в том полном сопротивлении, которое материя, по-видимому, оказывает всякому творчеству, бесконечно малое творчество, а в ее почти совершенной необходимости бесконечно малую самопроизвольность. Сознание, постепенно себя нейтрализуя, чисто интуитивно воспринимает то усилие, которое побуждает его мало-помалу расслаблять свое напряжение и наконец совпасть с зарождающимся напряжением материи — *avec la tension naissante de la matière*».

В действительности то бесконечно малое напряжение жизни, которое мы испытываем в наших расслабленных, автоматических почти материальных состояниях, отнюдь не есть интуиция материи, а, наоборот, как раз то, что в нас еще остается нематериального, последний, еле приметный проблеск жизненного творчества, не дающий нам всецело и окончательно превратиться в механизм; это — не *tension naissante* материи, а *tension mourante* жизни³³. Никакая интуиция не в состоянии дать нам ни малейшего представления о том зачатке жизненности, который Сегон вкладывает в мертвую материю; зачаток этот, вопреки уверениям автора, остается только предельным понятием, только теоретической гипотезой и притом гипотезой чисто словесной, т. е. такой, которая не может быть ни доказана, ни опровергнута опытом.

Легко понять, почему Сегон и другие последователи Бергсона так охотно пускаются в область подобного рода словесных конструкций. Этим путем не только логически примиряются противоречия бергсонизма, благополучно «сводятся» друга к другу термины антитезы, но все мирозерцание Бергсона приобретает, по-видимому, более приемлемый вид с точки зрения запросов творческой интуиции. Рассматривая материю не только как продукт умирающего сознания, но и как сознание зарождающееся, мы нисходящее движение вселенной заменяем восходящим, на место пессимистической метафизики Бергсона ставим оптимистическую метафизику Лейбница-Вольфа: материя оказывается погруженной в летаргию монадой, которая начинает грезить в растении, пробуждается к активной жизни в животном и достигает творческой свободы в человеке. Все это, бесспорно, весьма утешительно, но едва ли тому, что в творческом самосознании есть подлинно трагичного, можно помочь розовой водицей словесно-метафизических утешений.

Трагедия творчества имманентна творческому акту; ее источник — внутреннее противоречие самого жизненного порыва, а от-

нюдь не логическая несогласованность между данными интуиции и метафизическими схемами мировоззрения. Жизнь не может осуществиться иначе, как преодолеть косную материю и воплотившись в ней; но эта победа жизни есть вместе с тем начало ее поражения: воплощаясь в материи, жизнь сама материализуется, теряет свою цельность и свое напряжение, раздробляется на куски, становится механичной. Вот тот реальный конфликт, который мы отметили в предыдущей статье как первую антиномию творческого сознания.

Спрашивается, возможно ли устранить или хотя бы смягчить его не на словах, не в метафизической «концепции» материи, а на деле? Возможно ли фактически «оживить» материю, сделать так, чтобы она перестала быть чуждым нам, извне данным сопротивлением, не угашала, а поднимала творческое напряжение реализующейся в ней жизни?

Человеческая интуиция жизни — а никакой другой мы не знаем — говорит нам, что это невозможно. Лишь в «зоне неопределенности» ярко светит творческое сознание. Лишь постольку способны мы переживать увлекающий нас порыв жизни, поскольку материальность противостоит нам как внешнее препятствие, которое еще не превзойдено, на фоне которого еще развертываются не осуществленные возможности творчества. Как только успешное открытие заканчивает этот период тревожных исканий и неуверенных попыток, сознание неизбежно исчерпывается и гаснет. Оно озаряет лишь нашу борьбу с косностью природы, наше движение к победе, но не самую победу. Эта последняя как таковая знаменует собой не расцвет жизни, а лишь приобретение безжизненных, но необходимых для поддержания жизни *орудий*: т. е. или целесообразно построенных внешних механизмов, или действующих наподобие механизма внутренних привычек.

И даже ту полную и окончательную победу духа над материей, о которой говорят многие религии, мы, строго говоря, не в состоянии представить себе иначе как в форме бесконечной податливости материи по отношению к нашим усилиям целесообразно комбинировать ее косные механизмы. — Всего полнее человеческая жажда окончательного преодоления материи выразилась в учении восточных мистиков о «Логосе». Согласно этому учению, божественное «Слово» (или божественная «Мысль») непосредственно, без всяких усилий, без всякого творческого

напряжения реализуется в природе; божество мыслит не отвлеченными идеями, а конкретными вещами; «быть» значит «быть божественной мыслью», и все существующее существует лишь в силу того, что его мыслит божество. Если вы попытаетесь осветить содержание этого догмата единственным доступным вам светом, светом вашей жизненной интуиции, то легко заметите, что Логос, бесконечно превосходя всякие человеческие возможности *количественно*, по *качеству* своему, по самому типу своей деятельности, тождественен не с нашими творческими, а с нашими привычными, рефлекторными актами. В самом деле, выбросьте мысленно из вашего опыта «зону неопределенности», стадию борющегося с материей творческого порыва, и оставьте одни только психические привычки, в которых «дух» вполне овладел «материей», в которых постановка задачи и ее осуществление вполне слились в единстве акта, выполняемого автоматически, без каких бы то ни было усилий. Вообразите далее, что ваша привычная власть над материей не ограничена немногими полезными для организма приспособлениями, но распространяется на всевозможные процессы, совершающиеся внутри и вне вашего тела. Вы узнаете все, что вообще можно знать о Логосе, вы узнаете, что значит «быть, как боги». Вопреки древнему изречению мудрого змия, для этого вовсе не требуется «познания добра и зла» — напротив, надо утратить представление о добре и зле в блаженной дремоте совершенного слияния с космосом, в котором все «само собою» делается по вашему желанию.

Конечно, *действительное* расширение нашей власти над материей отнюдь не исчерпывается количественным накоплением все новых и новых привычек. Каждое новое приобретение есть не только полезный результат, но в то же время неповторимый момент в личной истории человека, — и в этом втором своем аспекте, оно *качественно* обогащает наше реально длящееся «глубокое я», расширяет и углубляет творческое устремление нашей жизни. Но в том-то и состоит несчастье всякого «слова» — даже написанного с самой большой буквы и притом по-гречески — что оно совершенно не способно уловить творческого становления. Перспектива качественного роста души, которая только и вдохновляет наше творчество, раскрывается перед нами лишь постольку, поскольку мы непосредственно ее переживаем и фактически осуществляем: ни в каких символах мысли или сверхмысли она не может быть уловлена *a priori*. Бедному «слову»

не остается поэтому ничего другого, как подменить бесконечное качественное богатство божественного сознания неисчислимым количественным богатством его достижений.

Будучи не в силах хоть малейшим намеком приоткрыть тайну сверхчеловеческого творчества в его движении, Логос, естественно, спешит достигнуть поскорее умопостигаемого конца всякого движения, *абсолютного совершенства*, в котором все в принципе уже достигнуто, реальное творчество упразднено за ненужностью, и остается лишь вседовольно созерцать неисчерпаемо обильную коллекцию всякого рода полезных и приятных приспособлений.

Итак, конфликт между духом и материей есть не только источник трагедии духа, но и необходимое условие его роста. Полное подчинение материи духу было бы так же губительно для творческого пафоса жизни, как и поглощение духа материей. И если бы даже во всякой материи действительно оказался доступный человеческой интуиции зародыш жизни, люди в своей творческой практике должны были бы по-прежнему сталкиваться с материей как чисто внешней данностью, как с наличным препятствием и возможным орудием, инертным и в то же время пластичным материалом творчества. Слившись посредством мнимой или подлинной интуиции с этим материалом, отождествив себя с ним, мы не в состоянии уже творчески преобразовывать мир, а можем только грезить о том, как он творится вне нас и независимо от нас. Философия действия, жизни и творчества переходит здесь в философию созерцания, сна и догмата.

Сегон, одушевленный главным образом стремлением внести *логическую* стройность в учение Бергсона, осторожно, «в бесконечно малой степени» пополняет интуицию своего учителя словесной догматикой. Гораздо решительнее действует в этом направлении другой горячий сторонник Бергсона, Эдуард Ле Руа, автор известной работы «*Dogme et critique*», написанной в защиту так называемого «католического модернизма». Главный стимул, побуждающий Ле Руа достраивать заложенное Бергсоном философское здание, носит не интеллектуальный, а религиозный характер. Вот как определяет он «пункт внедрения» религиозной проблемы в бергсоновскую философию: «Память превращает как зло, так и добро в пребывающую реальность. Где найти средство уничтожить, рассосать это зло? То, что мы называем памятью в индивидууме, становится преданием и обычаем в расе. С другой стороны, жизни присущ некоторый направляющий закон,

но это лишь как бы призыв бесконечно превосходить себя. Где почерпнуть вдохновляющую силу перед этим будущим, трансцендентным для настоящего, потусторонним для нашего теперешнего опыта? И не уместно ли спросить себя, не возникали ли там и здесь в ходе истории такие интуиции, которые освещали для нас отблеском пророческой зари темный путь грядущего? Вот где мог бы наметиться пункт внедрения религиозной проблемы в новую философию»*.

Чрезвычайно характерен здесь этот страх перед неопределенностью и неопределимостью перспектив жизненного творчества. Если интеллект не может предвидеть грядущего, то пусть хоть Бог через своих пророков намекнет на его пути! Если не «все дано» в смысле научной формулы, предопределяющей судьбы мира, то пусть будет «дано» хоть в смысле божественной *гарантии* конечного преодоления «зла»! Раз этого нет, «где почерпнем мы вдохновляющую силу» для борьбы со злом?

Вдохновляющая сила творчества не только не нуждается в гарантии своих достижений, но была бы в корне подорвана, если бы такая гарантия могла существовать. Творческий процесс лишь постольку является творческим, поскольку никакая сила — ни интеллектуальная, ни сверхинтеллектуальная — не в состоянии предвосхитить его еще не достигнутых ступеней. Реальность времени как длительности в том именно и заключается, что нельзя перескочить от настоящего момента к грядущему, наподобие того как мы перескакиваем через ближайшие точки линии для того, чтобы остановить свое внимание на ее более удаленных точках. Жизненное творчество объемлет в нераздельном единстве своего становления все проходимые им моменты времени, и потому охватить его на каком-либо из уровней его развития значит, действительно, от начала до конца отождествиться с ним, вместе с ним и в нем самом пережить всю его историю. Очевидно, что этот единственно интуитивный путь проникновения в творческий процесс чужд всякого «предвосхищения» будущего; очевидно, что он достигает того или другого момента не раньше и не позже, а как раз тогда, когда момент этот фактически переживается творческим сознанием.

Представители старой метафизики и религии прекрасно понимают эту непримиримость между реальным творчеством в реальном времени и жадой абсолютных гарантий. — Вот почему

* Le Roy E. Une philosophie nouvelle. Henri Bergson. Paris, 1913, стр. 111.

традиционная метафизическая мысль рассматривает время как нечто не подлинное и не должное, видит в нем результат испорченности мира или просто субъективную человеческую иллюзию, скрывающую от наших глаз вневременное, чуждое всякой изменчивости бытие абсолюта. — Вот почему религиозная мысль отрицала до сих пор самую способность человека к подлинному творчеству. Человек — только тварь, и нет для него более тяжкого греха, более опасного безумия, как возомнить себя творцом. Творчество — божественная привилегия, которой, впрочем, и само божество давно уже не пользуется. Даже божественное творчество рассматривается религиозными людьми старого закона не как реально длящегося бесконечное становление, а как вневременный или довременный акт, который, создав мир, раз навсегда predetermined все его дальнейшее течение. План человеческой истории до мельчайших подробностей начертан провидением, в нем «все дано» — и человек призван на землю не для того, чтобы творить, а для того, чтобы исполнять предначертания пославшего; не художником и артистом, а добросовестным ремесленником, «рабом Божиим» должен он быть в этой жизни, если хочет в той жизни окончательно преодолеть время и изменчивость, отдохнуть от своей рабьей доли в вечном покое абсолютной бездеятельности.

Представитель нового философского и религиозного сознания, Ле Руа, не чувствует или не хочет чувствовать несовместимости творческого сознания с каким бы то ни было догматизмом. В своем «прагматическом» обосновании религии он совершенно упускает из виду эту *интуитивную* неприемлемость догмата, обращая внимание исключительно на те несообразности, которые создаются попытками научно *доказывать* истинность религиозного откровения. — Главная ошибка современного католического богословия состоит, по мнению Ле Руа, в том, что оно смотрит на догматы как на теоретические положения. Между тем «догмат имеет главным образом практический смысл. Он высказывает прежде всего *предписание практического характера*. Больше, чем что-либо другое, он является формулой, выражающей *правило практического поведения*. В этом состоит его главная ценность, в этом — его положительное значение. <...> “Бог — личность”, это значит следующее: “ведите себя в ваших отношениях к Богу так же, как вы ведете себя в своих отношениях к человеческой личности”». Равным образом, «Иисус воскрес» означает:

«и будьте по отношению к Нему такими же, какими вы были бы до его смерти, какими вы бываете относительно современника». Точно так же догмат о действительном пресуществлении должен значить, что «перед св. Дарами надо вести себя не иначе, чем перед лицом Иисуса, ставшего зримым». Отсюда не следует, однако, что догмат стоит вне всякой связи с бытием. «Сам по себе и в самом себе догмат имеет только практический смысл. Но ему соответствует таинственная действительность, и догмат ставит перед умом теоретическую проблему». Человеческому интеллекту принадлежит право исследовать эту проблему, подчиняясь только законам своей собственной природы. И лишь в том случае, если созданная интеллектом теория наносит удар догмату в его собственной области, т. е. изменяет его *практическое* значение, догмат может и должен восстать против теории и осудить ее*.

Нетрудно убедиться, что эта попытка примирить практическую неприкосновенность догматов с широкой свободой их научного исследования построена Ле Руа поистине на песке. — Действительно независимы от всяких теоретических истолкований только данные непосредственной интуиции. Если я непосредственно знаю, что такое произвольное движение моей руки или ноги, то, конечно, никакие «объяснения», никакие теоретические аргументы, доказывающие или опровергающие возможность движения, не внесут ничего нового в мою интуицию. И Диоген поступил в высшей степени мудро, начав молча ходить перед Зеноном Элейским в ответ на его аргументы против движения: противопоставив непосредственное переживание теории Зенона, он самым действительным образом опроверг эту последнюю, поскольку она доказывала не только интеллектуальную неопостижимость движения, но и его реальную невозможность.

Но догмат, даже при том якобы «прагматическом» его истолковании, которое отстаивает Ле Руа, никогда не может быть исчерпан религиозной интуицией. Как признает и сам Ле Руа, интуитивно в религиозном переживании лишь чувство верующего, лишь его «отношение» к предмету веры, а не самый этот предмет. Даже люди, одаренные наиболее богатым религиозным опытом, пребывавшие в так называемом «мистическом единении» (*unio*

* Le Roy E. Dogme et critique, стр. 25, 26, 33. Цитировано по: Эбер М. Прагматизм, пер. З. А. Введенской, под ред. М. А. Лихарева, с предисл. А. И. Введенского. СПб., 1911, стр. 94–95.

mystica) с божеством, не имели и не могли иметь интуицию воскресения, интуицию личного Бога. Ведь интуитивно воспринять воскресшего Христа или личного Бога значит непосредственно пережить акт воскресения, отождествиться с божественной личностью, самому стать воскресшим Христом и личным Богом. — Действительная интуиция божества была бы не верою, а самым полным знанием, мало того личным, практическим усвоением всех тех совершенств, перед которыми человек преклоняется как перед чем-то бесконечно более высоким, чем он сам.

Если, таким образом, содержание догмата насквозь трансцендентно, дано нам не в конкретном переживании, а только в «умопостигаемом» предельном понятии, то и тот интуитивный чувственный тон, который составляет *прагматическую* сторону догмата, всецело зависит от теоретического истолкования предмета веры, изменяется в той или другой степени решительно при каждом, хотя бы и самом ничтожном, изменении в конструкции священного понятия. Совершенно очевидно, например, что Ле Руа, который отвергает всякие «сущности», скрытые за видимыми качествами вещей, и потому не признает реального пресуществления хлеба и вина, несмотря на все свое благоговение перед св. Дарами как религиозным символом, не может относиться к ним *с тем же самым* чувством, как средневековой монах, веривший в реальное присутствие в них тела и крови. Проводя свою точку зрения более последовательно, Ле Руа вынужден был бы свести к нулю пределы свободного истолкования догматов. И если католическая церковь поступила неправильно, осудив его книгу о «догмате и критике», то только в том отношении, что ее следовало бы осудить не за ересь, а за неумелую защиту ортодоксии.

Мнимый «прагматизм» Ле Руа оставляет неприкосновенной самую суть ортодоксии: ее пассивное, выжидательно-молитвенное отношение к предмету веры. Ле Руа пытается лишь подновить и подкрасить эту традиционную религиозность фразеологией философии действия. Будь он в религии действительным прагматистом, он понял бы, что абсолютные гарантии не совместимы с творчеством, он отверг бы самую идею догмата, и связал бы все свои упования с внутренним ростом души человека.

Теория Ле Руа, при всей своей внутренней несостоятельности, является все же наиболее последовательным и продуманным построением прагматической религии. Другие попытки этого рода, не исключая и религиозной проповеди Джемса, страдают еще

большей несогласованностью мотивов. Говоря о прагматической оценке религии, они имеют в виду не строгий критерий творческой интуиции, а всякую вообще житейскую *пользу* религиозных переживаний. Если религиозные верования поддерживают ослабевшего человека, в борьбе за жизнь помогают ему терпеливо сносить несчастья и т. п., то, по мнению Джемса, уже одного этого достаточно для их полной прагматической реабилитации, для признания их «истинными».

Личная особенность Джемса как философа религии состоит в том, что он не сочувствует традиционной вере в бесконечно совершенное существо и предпочел бы верить в существа конечные и ограниченные, хотя и более совершенные, чем люди. Никто, кажется, до сих пор не принял этого джемсовского многобожия всерьез. Да и сам Джемс не утверждает, что ему или кому-либо другому удалось иметь вполне убедительный опыт общения с богами, он настаивает только на возможности и желательности этого опыта. Мы не будем анализировать эту религию, точнее, это предвкушение религии — отметим только, что, вопреки мнению Джемса, его конечные боги не менее чужды нашей интуиции, чем абсолют традиционной религии: реально длящегося творческому процессу любая еще не достигнутая им фаза так же трансцендентна, как и последняя, умопостигаемая, фаза абсолютного совершенства.

Творческое устремление не нуждается ни в каких трансцендентных подпорках и не мирится с ними; непрерывно превосходя себя, оно в то же время опирается только на себя, на самопроизвольность своей энергии, оно создает абсолютно новое — то, что не может быть ни предопределено, ни гарантировано чем-либо уже существующим. — Отсюда не следует, что всякая новизна есть непременно шаг вперед. Новое может быть и уродством, односторонностью, которая исключает и отталкивает предыдущие фазы развития, вместо того, чтобы включать их в себя. Действительный прогресс осуществляется лишь тогда, когда каждое новое открытие органически сливается со всеми предыдущими в одно нераздельное целое и тем самым *качественно* возвышает творческое самосознание. Правда, в момент своего зарождения все новое (будет ли это научная теория, художественная школа или политический идеал) исключительно: не успев выявить своего положительного содержания, оно стремится осознать себя по крайней мере отрицательно, как противоположность всему

старому и данному. И только по достижении известной зрелости новая фаза определяется или как необходимый этап на пути творческого восхождения, или как ненужный зигзаг на том пути.

Как мы видим, всякое творчество, всякий подлинный «прогресс» разворачивается диалектически, проходя на каждой из своих ступеней тезис, антитезис и синтезис: гегелевская диалектика, отнюдь не будучи методом логического мышления, прекрасно символизирует алогический, качественный рост человеческого духа, и только она одна может вооружить нас объективными т. е. от наших личных симпатий и антипатий не зависящим, критерием прогресса.

Вместе с тем диалектика указывает нам и тот способ, каким на деле разрешаются *антиномии* творчества.

Жизненное устремление ни логически, ни интуитивно не может быть «сведено» к материи. Жизнь «примиряется» с материей, только пройдя через творческий конфликт с нею, только подчинив ее себе и, в свою очередь, подчинившись ей в автоматической привычке. Но не в этих результатах смысл творчества: аппарат вновь приобретенных привычек может и должен стать базисом нового конфликта, на более высоком уровне творческого напряжения жизни. Этот диалектически осуществляющийся, качественный рост жизни и есть единственно возможное, единственно соответствующее с требованиями интуиции *примирение* жизни и материи.

На этой же почве открывается выход и для второй антиномии, состоящей в невозможности подчинить творчество нашей сознательной воле. — Всякие априорные гарантии достижений — будь ли их источником целесообразность или причинность — предполагают торжество механизма, исключаются самым принципом творчества как свободного становления. Наша интуиция отнюдь не может требовать поэтому внесения «закономерности» или «планомерности» в творческий процесс — ни о каких «мерах» здесь не должно быть речи. Мы страдаем лишь от качественной несогласованности, лишь от того, что творчество не только в своих результатах, но и в самом своем устремлении раздробляется иногда на отдельные обособленные акты, отталкивающиеся между собой, вместо того чтобы входить друг в друга и сливаться в нераздельной гармонии целого. Такое положение вещей характеризует собой или атрофию творческой способности в данной области или зачаточный уровень ее развития. Но раз этот хаос так или иначе преодолевается, раз на место беспорядочной кучи

или калейдоскопа сменяющихся порывов становится целостный процесс диалектического развития, мы получаем все, чего можем требовать, в смысле примирения второй антиномии творчества.

Жизненное творчество подавляется не только жадой абсолютных гарантий, но и антиподом этой жажды, той романтической мечтательностью, которая презирает всякие реальные достижения, которая, отчаявшись в возможности практически овладеть действительностью, хочет спастись от нее в царстве красивых грез. В метафизике Бергсона нетрудно нащупать удобный для мечтательного романтизма «пункт внедрения», это тот самый пункт, который сближает бергсонизм с *ницшеанством*: превознесение искусства как высшего проявления жизненного творчества.

Правда, сам Ницше отнюдь не был певцом мечтательного бегства от мира: его призыв «*bleibt nur der Erde treu!*» («будьте верными земле!»)³⁴ направлен не только против метафизического неба, против всякого рода искусственных эдемов оторванной от земли поэзии. Но Ницше не верил в реальную победу творческого устремления над косностью земли. Природа представлялась ему непреодолимым механизмом «вечного возрождения», в котором все раз навсегда дано, все повторяется с неизменной правильностью качаний маятника. «Быть верным земле» означало в его устах смело и прямо смотреть в глаза этой безнадежности, встречать ее с гордо поднятой головой и даже «танцуя». Не радостный это был танец! Морская царевна известной сказки, купившая себе ценой нечеловеческих страданий прелестные ножки, и с очаровательной грацией переступавшая ими «по земле», в то время как невидимые мечи наносили ей ужасные раны, — вот наиболее подходящий символ танцующей философии Ницше.

Но трагическая серьезность Ницше оказалась не по силам *ницшеанству*, которое затанцевало довольно весело и беззаботно, найдя в декадентстве с его проповедью самодовлеющих поэтических снов свою подлинную идеологию. *Ничшеанство* и *декадентство* — в настоящее время уже пройденная ступень в искусстве и жизни; и подводя итоги этому течению, даже его друзья и апологеты признают, что оно далеко не дало того, что обещало. Оно не только не сумело опозитизировать жизнь, но и в своей специальной области, в сфере чистого искусства, быстро пришло к сознанию своей импотентности. Оказалось,

что даже самая «мечта» может расцвести только при том условии, если ей противостоит что-либо существующее «взаправду», какое-либо твердое, неподатливое сопротивление. Полная отрешенность от земли расслабляет фантазию не менее чем полная поглощенность землею. В эфирной среде субъективных грез бесплодно рассеивается творческая энергия и творческий пафос, утрачивается критерий красоты и безобразия, любое сочетание линий, красок и слов начинает казаться художественно возможным, и всякое возможное их сочетание делается глубоко безразличным. — Вот почему наиболее одаренные представители декадентства уже давно начали расчищать засыпанные ими самими пути от поэзии к действительности, вдохновляясь то рабочим, то религиозным движением современности, то народным эпосом, то реалистическими традициями классиков; и только на этой, уже не декадентской почве таланты большинства из них смогли достигнуть полной зрелости. Иного результата и не могло быть. Мечта — не цель, а проект творчества; «чистое» искусство — не самодовлеющая ценность, а только программа, реализацией которой было бы превращение самой жизни в искусство.

Но если, таким образом, мечтательность и догматизирование в одинаковой степени расслабляют творческую энергию, то почему же они так упорно все снова и снова возрождаются? Ведь мы — обладатели великой европейской культуры, представляющей, по-видимому, именно ту область, где человеческое творчество реально побеждает материю, шаг за шагом подчиняя себе как стихийность внешней природы, так и стихийность социальных отношений. Почему же в среде прогрессивного человечества не зародилось еще здорового и могучего самосознания, которое, находясь в неразрывной связи с реальным жизненным творчеством, сделало бы смешными и невозможными всякие претенциозные попытки противопоставить подлинной силе жизни призрачную мощь человеческой мечты или сверхчеловеческого догмата?

Обыкновенно отвечают на это, что принципиальную вражду к культуре и руководящему ею интеллекту, жажду отгородиться от жизни поэтическими вымыслами или метафизическими догматами испытывают только усталые, жизненеспособные души, представители вырождающихся слоев нашего общества. Ответ этот правилен, но не полон. Что реакционеры духа пытаются загасить энтузиазм научного и общественного творчества — это вполне понятно. Гораздо интереснее тот факт, что сами энтузи-

асты прогресса, его деятели и подвижники, вынуждены только критиковать и отмечать реакционные мирозерцания, но совершенно не в состоянии противопоставить им ничего равносильного в своей области, в области практических достижений. — Правда, еще Людвиг Фейербах отстаивал ту точку зрения, что религиозные догматы — даже самые запредельные, как например, творческое всемогущество, всеведение и бессмертие, — являются лишь обожествленными потенциями самого человека. Однако эта точка зрения, разделявшаяся, как известно, Марксом, Энгельсом, нашим Чернышевским и многими другими вождями прогресса, так и осталась «точкой зрения», какой-то умопостигаемой идеей, т. е., в сущности, благочестивым верованием, ничуть не лучшим, чем религиозные догматы старого типа. Она не превратилась в *программу*, ибо в рамках современного прогресса не находит себе места деятельность, реально осуществляющая эту программу.

Идеал бессмертия и всемогущества требует, прежде всего, роста *непосредственной* власти человека над природой, требует расширения нашей способности превращать внешнее сопротивление материи в органический жизненный процесс, подчиненный человеческой воле. Между тем современная городская «интеллектуальная» культура отнюдь не развивает, а наоборот, ограничивает эту способность, делает нас все более и более беспомощными в прямой борьбе с природой, все усиливает и усиливает нашу оранжерейность, нашу потребность в непроницаемом панцире искусственных сооружений, изолирующих нас от разрушительных влияний внешнего мира. Вместе с тем неизбежно понижается и внутренняя энергия человеческой души, падает *tonus* ее жизненного устремления; отсутствие непосредственной борьбы с природой отучает человека от того напряжения и сосредоточения всех сил, которое составляет сущность творческого порыва. Душа становится вялой и анемичной в искусственной атмосфере теплиц — и никакие изопренности интеллекта, никакие создаваемые им «чудеса» культуры не могут вознаградить человека за утрату единства и силы переживаний. — Теперешнее время принято считать эпохой энергической утонченности. Но это — ошибка. Наша утонченность — исключительно рассудочная, интеллектуалистическая: причудливость приемов и образов современного искусства в большинстве случаев антихудожественна; она только «заинтересовывает», но не увлекает, и по существу своему есть лишь совершенно незаконное внедрение в искусство того *произвола* в выборе и комбинировании символов, которым с полным правом

пользуется в своей сфере наука. Но, что хуже всего, мы становимся все более и более аналитическими в нашем мнимом эстетизме, все более и более теряем способность наслаждаться каким бы то ни было произведением искусства *непосредственно*, т. е. воспринимать отдельные его образы, как «включенные друг в друга» нераздельные моменты целостного эстетического переживания.

Что же значит, однако, усиливать *непосредственную* власть человека над природой и как это возможно?

В настоящее время в нашей непосредственной власти находится, строго говоря, только один ничтожный кусочек природы: поперечно-полосатые мышцы нашего тела. Только они без посредства каких-либо искусственных сооружений интеллекта, каких-либо инструментов или медикаментов, подчиняются нашей воле, передвигая наши телесные органы так, как мы этого желаем. Недаром интуиция произвольного движения играет такую важную роль в метафизике Бергсона. — Спрашивается, существуют ли какие-либо данные, намекающие на возможность выйти за эти узкие пределы?

Данные этого рода, несомненно, имеются в изобилии. Даже такому интеллектуалисту *par excellence*, как Кант, не чужд был опыт преодоления некоторых болезненных состояний одним только усилием воли. Школа так называемого «духовного врачевания», которой так вдохновляется Джемс, несмотря на нелепость своей метафизики и сумбурность своей практики, несомненно, достигла в этой области довольно интересных результатов. Еще гораздо более поразительную силу воли обнаруживали некоторые мученики первых веков христианства, средневековые еретики и в особенности ведьмы: эти люди умели приводить себя в состояние, так сказать, боевого иммунитета, в состояние совершенной невосприимчивости даже к самым ужасным пыткам. В Средние же века нередко встречалась способность произвольно вызывать в определенном месте тела определенного вида язвы («стигматы»). Имеются указания и на возможность обратного акта: приостановить усилием воли кровотечение и чрезвычайно ускорить заживание раны. — Но такого рода отдельными, разрозненными опытами дело не ограничивается. Индусское учение, известное под именем «раджи-йога», пытается *методически* воспитывать способность человека к расширению власти над телом; йоги утверждают, что, строго следуя их предписаниям под руководством опытного наставника, каждый человек может

сделать сознательными и произвольными такие функции своего организма, которые обычно нашей сознательной воле совершенно не подлежат. Перед нами, таким образом, не только ряд любопытных фактов, но и зачаток их *культуры*.

Само собой разумеется, в рассказах о могуществе подвижников и кудесников немало небылиц, наивного самообмана, а порою и умышленного обмана. Но именно то и поразительно, что европейские культурные люди не заинтересовались до сих пор этой группой явлений настолько, чтобы путем тщательных наблюдений и экспериментов отделить продукты суеверия от бесспорных фактов. Как общее правило, слепой вере людей невежественных или разочаровавшихся в нашей культуре противостоит здесь столь же слепое, огульное отрицание людей науки. Очевидно, представителям европейской мысли мешает серьезно отнестись к данной проблеме та масса словесных призраков всякого рода — нелепых догматов, грубых и наивных метафизических представлений, которыми всегда окутываются реальные результаты работы над усовершенствованием человеческой воли.

Бесспорно, догматика здесь, как и везде, не только заслоняет, но и уродует непосредственную интуицию. Она совершенно искажила подлинный смысл аскетизма, поставила ненужное «умерщвление плоти» на место ее усовершенствования и постепенного превращения из грубого механизма в абсолютно пластичное орудие жизни. Опыты *культивирования* плоти в духе подлинного, на непосредственную интуицию опирающегося аскетизма производились, по всей вероятности, всеми великими аскетами — но зачастую в высшей степени трудно разыскать эти жемчужные зерна в куче всякого рода самоистязаний, добросовестно выполненных *ad maiorem gloriam*³⁵ догмата. — Однако освобождение от догматического мусора реального и действительного метода есть как раз тот подвиг, который современная европейская культура совершила или по крайней мере довершила в области интеллекта и науки. Ведь и тут многое из того, что теперь представляет путь научного познания, орудие нашего господства над материей, было когда-то откровением, густо обросшим махровой словесностью священных заклинаний и причитаний. Всего несколько столетий тому назад в самой Европе считалось необходимым «знать слово» для успешного выполнения некоторых химических реакций, чугуны ни за что не хотел выплавляться из руды без произнесения

магической формулы и т. п. И если в сфере опосредствованной борьбы с природой туман, напущенный Логосом, не помешал интеллекту разыскивать, собрать воедино и сплавить в мощную культуру отдельные умственно-ценные прозрения, то и в сфере непосредственной борьбы с природой интуиция не должна отступать перед этим препятствием.

Жизненное творчество, как оно раскрывается интуицией, стремится не только расширять непосредственную власть индивидуального сознания над материей, но и расширять само это сознание за пределы данного индивидуума. В нашем личном творческом устремлении мы предчувствуем единство вселенского жизненного порыва; таким образом, практическая, конкретная реализация этого единства есть та задача, которая соответствует интуитивной стороне догмата о всеведении и всемогуществе.

И опять-таки в опытах, обнаруживающих возможность такого пути, нет недостатка — отсутствуют только психологические предпосылки, необходимые для *культивирования* этих опытов. Индивидуалистическая теория познания, господствующая в наше время, утверждает, что внутренний мир чужого «я» не может быть дан мне непосредственно. Я воспринимаю исключительно внешние выразительные жесты или высказывания других людей и лишь по аналогии с самим собою теоретически предполагаю в другом человеке, мысленно вкладываю в него известные переживания. Чужая одушевленность есть поэтому недоказуемая гипотеза. Это, по уверению проф. Введенского³⁶, одного из решительных сторонников гносеологического субъективизма, — только предмет веры, такой же религиозный догмат, как, например, бытие Божие, загробная жизнь и т. д.

Здесь не место разбирать это учение со всей той обстоятельностью, которой оно заслуживает. Замечу только, что действительный опыт противоречит ему, можно сказать, на каждом шагу. При каждом достаточно интенсивном и искреннем акте духовного общения между собой, люди чувствуют себя отождествившимися в переживании, испытывают переживания другого так же непосредственно, как и свои собственные, и зачастую совершенно не замечают тех передаточных средств, тех жестов или высказываний, при помощи которых это общение осуществляется. Не подлежит, следовательно, ни малейшему сомнению, что в *сознании* людей эта операция чужого переживания по аналогии со своим собственным в значительном

числе случаев вовсе не имеет места, людям сплошь да рядом кажется, что у них есть интуиция чужих мыслей и чувств. Перед лицом этих фактов становится очевидным, что гносеологический субъективизм отнюдь не опирается на непосредственные данные сознания, как это часто утверждают, — а наоборот, вынужден заподозрить непосредственное сознание, показать его иллюзорность, мнимость интуиции чужого переживания. А это далеко не всегда легко сделать. Так, например, «по аналогии» мы, очевидно, можем угадывать в других лишь то, что уже *дано* в нас самих, но нет никакой возможности воспринять от другого «по аналогии с собой» нечто *качественно* новое. Между тем «обучение» качественно новому, качественный рост «я» под влиянием «ты» представляет очень распространенный факт в нашей практике. Если отвергнуть интуицию чужого сознания, то для объяснения этого факта пришлось бы допустить, по примеру Лейбница, предустановленную Богом гармонию в развитии монад, или построить какую-либо иную, еще более произвольную метафизику.

Нельзя, впрочем, отрицать, что междучеловеческая интуиция в настоящее время носит в высшей степени отрывочный, случайный и неполный характер. Превратить эти зачатки в поток непрерывно расширяющейся *культуры*, пожалуй, еще труднее, чем культивировать нашу волю к непосредственному преодолению материи — ибо этому мешают не только традиции интеллектуализма, но и весь социальный строй нашего времени, энергично укрепляющий индивидуалистическое самочувствие.

И, однако, эти две неразрывно связанные между собой задачи повелительно диктуются интуицией творческого становления. «Мировая душа» Плотина, связывающая все живые существа в единый организм, подчиненный во всех своих отправлениях единой воле, должна из догмата превратиться в программу, из метафизической данности в задание реального человеческого творчества. Важнейший шаг на пути к той конечной (и в своем осуществлении «бесконечной») цели — создание коллективной души земного человечества. Надо достигнуть того, чтобы каждое индивидуальное и мнимо самодовлеющее сознание стало лишь своеобразным моментом общей гармонии, как бы одной из скрипок всечеловеческого оркестра, и научилось воспринимать симфонию целого так же непосредственно и отчетливо, как свою личную партию.

Итак, бергсоновская интуиция реальной длительности должна бы приводить не к догматической метафизике или мечтательной романтике, а к выработке *нового пути культуры*. Когда разрозненные опыты качественного расширения нашей воли и нашего сознания преобразуются коллективным усилием человечества в такой же мощный процесс диалектического развития, каким уже сделалась интеллектуальная культура, — тогда и только тогда будет в корне сломлен религиозно-метафизический соблазн: люди, творчески одаренные, отдадут все свои силы действительному осуществлению своей «веры» и перестанут измышлять «*вероучения*» — эти жалкие продукты заблудившейся интуиции и призрачного познания. Только тогда наступит конец бесславной распри между верой и знанием, и не какой-либо благо-разумный компромисс или скромная умеренность совершит это неслыханное чудо, а безгранично вольное и гордое самоопределение каждого из двух одинаково важных путей культуры. И только тогда человечество действительно станет той великой армией, которая своим могучим напором опрокинет все препятствия, преодолеет все сопротивления, быть может, даже самую смерть.

К сожалению, весьма мало надежды на то, чтобы сам Бергсон вступил на тот путь, на который толкает его столь ярко звучащий в его душе голос интуиции. Атмосфера светоча современной культуры, Парижа, психологические навыки профессора философии, наконец, слава и поклонение, вызываемые именно метафизическими полетами «Творческой эволюции» — все это слишком прочные цепи. О Бергсоне, как учителе жизни, можно сказать то, что сказал о себе Ницше, что применимо ко всем, действительно одаренным романтикам:

Deine Früchte sind reif, aber du bist nicht reif für deine Früchte³⁷.





К. М. МИЛОРАДОВИЧ

Два учения о времени: Канта и Бергсона

1. *Роль апостериорных элементов опыта у Канта.* Главной заслугой Канта, еще далеко не исчерпанной и в полной мере не оцененной, является его *метод*, задающийся целью отдать разуму разумное, выделить из цельного опыта то, что принадлежит в нем самому разуму, что было не по праву узурпировано вещью вне нас, и возвратить найденное по принадлежности.

Так поразительно было открытие этого метода, что разумный элемент в опыте, т. е. синтетические положения *a priori*, совершенно заполонил внимание читателей и следовавших за Кантом философов. Почти не обращено внимания или обращено очень мало на роль, которую в учении Канта играют апостериорные элементы опыта. Казалось, что последние так незначительны, что если из цельного опыта удалить все принадлежащее разуму, то от опыта, пожалуй, ничего больше не останется. Не раз говорилось о том, что Кант обедняет мир, сводя его к априорным схемам разума.

Однако это не так. За вычетом априорных элементов мы находим в опыте некоторый остаток, названный Кантом данными *a posteriori*, остаток, который для опыта важен не менее, чем самые априорные элементы. Что это за остаток, попробуем выяснить словами г. Лосского, удачно формулирующими мысль, из которой исходит эта статья.

«Ведь время есть тоже *априорная* форма, и потому мы имеем право спросить: чем же определяется порядок чувственных данных во времени; если *a posteriori*, самим явлениями, то это значит, что порядок дан извне, а это не допускается “Критикою чистого разума”; если *a priori*, природою самого познающего субъекта, то это

значит, что вся структура опыта, а следовательно, наверное, и все содержание его целиком создаются природою самого познающего субъекта, и мы опять пришли к интеллектуальному солипсизму»*.

Ответить на это недоумение в духе Канта следует, по-видимому, так: сменяющиеся явления, разумеется, даны *a posteriori*, но мысль, что в этой смене есть *порядок*, а также мысль, что должен быть дан апостериорный материал, к которому только и могут быть применяемы априорные формы разума, — и та и другая мысль существует *a priori*. *Порядком* во времени смену явлений можно назвать только в условном смысле. В слове *порядок* есть предвзятая мысль, что чувственные апостериорные данные подчиняются какому-то закону, а это нисколько не доказано. Порядок есть только постулат, требование разума, который ничего в беспорядке познать не может. Сами же сменяющиеся явления взяты вне постулатов и форм разума, представляют собою скорее *беспорядок*, т. е. элемент неразумный, хаотический.

2. *Дуализм внутри самого явления в учении Канта*. Признать, что в опыте, наряду с априорными элементами, существуют элементы *a posteriori*, — это значит признать, что внутри самих явлений остается что-то непознаваемое. Только что разум успеет установить, что при каких-то обстоятельствах всегда повторяется такое-то явление, как оказывается, что самые обстоятельства не повторяются и предвидеть их невозможно, потому что они даются *a posteriori*.

Таким образом, *внутри самого явления* сохраняется Кантом дуализм бытия и мышления, тот самый дуализм, который прежде являлся в образах мышления и протяжения, духа и материи. Внутри самого явления есть область, принадлежащая разуму *a priori*, и есть данные *a posteriori* — сами сменяющиеся явления.

Обыкновенно кантовский дуализм понимается иначе: его находят в разграничении явления и вещи в себе. На это наводят некоторые двусмысленные слова Канта об «аффицировании нашей чувственности» реальностью, порождающей представления. Но так как система Канта в своей основе сознательно игнорирует вопрос о *происхождении* явлений, ограничиваясь исследованием *конструкции* опыта, то она может без малейшего для себя ущерба обойтись без этих двусмысленных слов.

Вопрос о существовании «вещи в себе» сводится к вопросу: есть ли что-нибудь, кроме того, что нам дано, или нам дано все, что

* Лосский Н. Введение в философию.

есть? Совершенно очевидно, что на это вопрос ответа быть не может. Мы ничего не знаем, кроме того, что находим в жизни нашего духа, что *представляется* ему, и — из философской осторожности, ради постоянного напоминания о границах познания — вместе с Кантом называем это представление явлением. Если за представлением нет больше ничего, кроме него самого, то оно ничем не отличается от самой реальной реальности. Но мы не знаем этого, и нам нужно понятие *вещи в себе*, как пограничный столб на рубеже Европы и Азии, на одной стороне которого написано: «Дальше ни шагу», а на другой — «Познай самого себя».

3. *Всякое ли переживание является опытом.* Если вещь в себе является только пограничным понятием нашего незнания, то порядок явлений во времени есть только символ, только слово, обозначающее границу между разумным и хаотическим, рациональным и иррациональным, априорным и апостериорным *внутри самого явления*.

Априорное — разумно, апостериорное — неразумно, а апостериорный элемент в опыте только тем отличается от вещи в себе, что о последней нельзя сказать ровно ничего, а о первом можно сказать навверное, что он есть.

Он есть, потому что без него, без апостериорного *материала*, самый опыт был бы невозможен. Опыт же является тем объектом, над которым продельывает свои операции кантовский метод, и для нас чрезвычайно важно иметь *определение* понятия опыта, определение, которого, однако, мы не находим у Канта.

Всякое ли переживание есть опыт или только переживание обработанное, в котором различены составляющие его элементы? Из всей конструкции Канта вытекает, что только последнего рода переживание подойдет под понятие опыта, тогда как смутный и хаотический сон, будучи переживанием, опытом, однако, не будет.

Во сне нечто может появиться из ничего и снова обратиться в ничто — т. е. может быть нарушен закон причинности; одно и то же лицо может быть сразу и медведем, и человеком, т. е. может быть нарушен логический закон тождества, и если во сне все же существуют пространственные представления, то это пространство, из которого не создать геометрии, а намеки на рассудочные категории, например количества и субстанциональности, — ускользают от всякой закономерности.

На *научном* опыте, на том, с которым имеет дело естествознание, строит Кант свою систему. Но и в научном опыте присутствует хаотический элемент переживания, в виде апостериорных знаний.

4. *Два вида априорности.* Итак, без материала, без апостериорных элементов, самый опыт был бы невозможен. Но ведь это же и есть определение априорного. Априорно, по Канту, то, без чего невозможен опыт, то, что в опыте является всеобщим и необходимым. А priori необходимы в опыте формы разума, а priori же необходим в нем апостериорный материал, к которому эти формы будут иметь применение.

Получаются два вида априорности: априорное в собственном смысле слова и а priori сознаваемая необходимость апостериорного материала.

Ясно, что эти два вида априорности далеко не однородны. Тогда как априорное в собственном смысле представляет собою только категорию, известную разуму насквозь, так что он может прodelывать над нею самые сложные операции, например, вывести целую алгебру из законов категории количества, — априорность апостериорного состоит в простом утверждении существования переживания, которому только символически придается единственно доступная разуму видимость категории.

Категория, когда ею обозначается переживание, есть только символ, потому что иначе в переживании не было бы элементов апостериорных; категория же, когда ею обозначаются формы разума, изображает точную действительность разума.

Кант, которому гигантская работа дала возможность набросать свою систему только крупными штрихами, наметил в области априорных форм разума только одно подразделение, размежевав их на рассудочные понятия и формы чувственных наглядных представлений. Однако рассудочные понятия а priori вовсе не однородны и априорны вовсе не в одинаковом смысле, и то же самое можно сказать относительно априорных форм чувственных, наглядных представлений.

В этом можно убедиться, рассмотрев с данной точки зрения кантовскую таблицу категорий, а затем представления времени и пространства.

5. *Действительные и символические категории рассудка.* Принципиальную противоположность представляют собою категория количества и категория качества. Категория количества, взятая сама по себе, есть пустая форма без содержания. Но как всякая форма, функция которой заключается в том, чтобы оформливать и подчинять определенным законам, она носит эти законы и определения в самой себе. Не внося никакого материального содержания

в категорию количества, а только вскрывая ее внутренние законы, мы можем построить целые науки — алгебру и арифметику.

Не такова категория качества. На основании ее одной не создать никакой науки; мало того, ни одной определяющей черты нельзя отыскать в это якобы «форме». То, что обозначается ею, само нуждается в оформлении для того, чтобы представлять собою нечто, понятное разуму. Тогда как категория количества обозначает собою именно самое количество, т. е. нечто насквозь формальное, категория количества есть только *символ*, только *слово*, обозначающее нечто, неподвластное формальному разуму. *Реальность, отрицание, ограничение* — таковы у Канта подразделения категории качества. Что они говорят? Что нечто есть, или *чего-то* нет. Третье же, т. е. *ограничение*, едва ли на самом деле относится к качеству, а не представляет собою количественной оформленности качественного материала. Когда мы говорим: *одно* или *много*, то мы насквозь понимаем то, что мы говорим, и чувственный материал этого единства и множества для нас безразличен. Когда мы говорим: *нечто есть*, то этим мы обозначаем только присутствие в опыте чего-то, чуждого разуму, чего-то, не имеющего никакой разумной формы. Категория количества есть *действительная* категория, категория же качества есть категория *символическая*.

Рассматривая с этой точки зрения категории отношений, мы увидим, что тут смешана действительная категориальность с символической.

Категория субстанциальности и причинности соотносительны. Субстанция есть то, что вступает в отношения с другими субстанциями, а причинность есть форма этих отношений. Как всякая форма, т. е. категория разума, причинность имеет свои определенные законы. Она требует, чтобы субстанция никогда не являлась изолированной, она не допускает даже возможности такой изолированности. Причинность требует закономерной связи между всем, что *есть*; она знает только конечное тождество мира, каково бы ни было его материальное содержание. Но если мы спросим: что же такое *есть*? что именно должно быть связано причинной зависимостью? — то в ответ мы получим только слово, только символ непознаваемого: есть *субстанция*. Причинность — закон, субстанциональность — символ.

6. *Возможное сближение между учениями о времени Канта и Бергсона.* Такую же принципиальную разницу мы найдем между так называемыми формами нашего наглядного представления,

т. е. временем и пространством, разницу, необычайно тонко вскрытую Бергсоном, построившим на ней целую философию. Нет никакой надобности принимать целиком эту философию, для того чтобы признать большую плодотворность нового взгляда на проблему времени, взгляда, из которого она исходит и который можно было бы вывести в виде следствия из всего предыдущего.

По-видимому, этот взгляд находится в прямом противоречии с кантовой точкой зрения, даже нарушает ее в корне; и разумеется, он иной, нежели взгляд Канта. Но между ними нет той противоположности, которая видится сначала, и признание точки зрения Бергсона на время не ведет за собою необходимого отказа от основных положений Канта*.

Бергсон утверждает, что пространство и время вовсе не равноценны, т. е. не суть явления одного и того же порядка. Пространство действительно есть только *форма*, за какую оно себя и выдает. Оно наглядно и законы его трех измерений могут быть изучаемы независимо от вещей, наполняющих его. Время же заимствует наглядность у пространства и не имеет в себе ничего формального.

Я хочу изобразить то, что я переживаю, то, что еще не может быть названо опытом, и изображаю это в пространственном линейном порядке. Я говорю: вот предо мною линия, которую я могу измерить, разделить на равные части, переходя от первой к последней и *обратно*. Но я отвлекусь от этих ее пространственных свойств и, хотя я могу вернуться к началу линии, а не могу только вернуть во всей полноте моих переживаний, но пусть эта линия будет символом именно *переживаний*, и я буду представлять себе, что переход существует только в одну сторону, *но не обратно*. Каждая же точка линии пусть символизирует *определенное* неповторяемое душевное состояние, которое таким образом будет *как бы* измерено.

Итак, время можно понимать двояко: или оно есть само непосредственное переживание, апостериорный неразумный материал опыта, или оно есть символ, обозначающий этот неразумный материал. Иного смысла, кроме этих двух, нельзя вложить в понятие времени. Кто в этом не согласен с Бергсоном, обязан указать, — что именно кроме символа или самого переживания может означать слово время?

* Подобное же сближение пытается установить г. Dauriac (Quelques réflexions sur la philosophie de H. Bergson // L'Année Philosophique. 1912), но исходит из разграничения Кантом явления и вещи в себе, которому тут не придается решающего значения.

Правда, у нас есть еще кантовское определение, говорящее, что время есть априорная форма нашего наглядного представления. То, что время, понимаемое как символ, априорно — это верно, потому что опыт невозможен без понятия апостериорного материала и без символа, являющегося для разума представителем этого материала; верно, что опыт предполагает переживание, понятие о существовании которого априорно по отношению к опыту. Но какая же это *форма*, если она не является законом и не имеет в себе никаких контуров, никаких определений, и какая же это форма *наглядного представления*, если то, что составляет ее наглядность, т. е. представление об одном намерении, ей приходится заимствовать у другой формы, т. е. у пространства.

Бергсон признает время — реальностью, Кант — априорной формой. Но если под реальностью разуместь апостериорный элемент в опыте — что не содержит в себе никакого противоречия — и при этом не забывать, что если не сами апостериорные элементы, то мысль об их необходимом присутствии в опыте *a priori* присуща разуму, то между Кантом и Бергсоном без особой натяжки можно перекинуть мост.

Таким образом, оказывается, что символические категории, входящие в состав нашего опыта, так же двойственны, как и действительные, не символические категории разума: они рассудочны или наглядны, т. е. мы символизируем неуловимое переживание двояким способом, в зависимости от двояких форм нашего познания.

Если же у этих категорий отнять их символическое значение, то «качество» будет столь же мало категорией рассудка, как «время» формой наглядного представления.





И. С. ГРОССМАН

Бакунин и Бергсон

I

Бакунин на первый взгляд в высшей степени резко и определенно формулирует основные положения своего философского миросозерцания: он — атеист, он — материалист, он — позитивист. И, однако, это только на первый взгляд. Чем больше вы изучаете произведения Бакунина, тем больше вы убеждаетесь в том, что вся эта соблазнительная ясность — одна лишь «видимость»... Впрочем, уже одно заявление Бакунина о том, что он — материалист и позитивист, чревато противоречиями.

У позитивистов есть свое «*ignoramus*», которое вместе с тем есть и «*ignorabimus*»¹, которое совершенно непримиримо с догматикой не только идеалистической, но и материалистической. А между тем Бакунин между материализмом и позитивизмом никакого принципиального противоречия не видел, не замечал: ярких примеров упрощенного, если хотите, вульгарного материализма у Бакунина — великое множество: «Психические акты являются <...> ничем иным, как *продуктами* различных комбинаций чисто физиологических функций мозга» (Бакунин М. А. Федерализм, социализм и антитеологизм, стр. 93). «Человеческий мир является продолжением органического мира и существенно отличается от последнего только мыслью, “*произведенной*” (курсив наш. — И. Г.) чисто физиологической деятельностью мозга» (там же, стр. 94). Основные черты жизни утонченного человека и «непробудного» животного — те же: «...рождаться, развиваться и расти, работать, чтобы есть и пить, чтобы иметь кровь и оружие <...> любить, воспроизводиться, затем умирать» (стр. 110–111). И опять повторяется, что

важнейшее отличие человека от животного — мысль; но мы уже знаем, что и мысль — произведение чисто «физиологической деятельности мозга». Разумеется, Бакунин целиком отрицает «свободу воли». Отрицает «существование души, существование духовной субстанции» (стр. 158). Душа «вполне определяется физиологическим, индивидуальным качеством его (человека) мозговой и нервной системы, которая, как и все его остальное тело, совершенно зависит от более или менее счастливой комбинации этих причин» (стр. 162).

Но с не меньшей готовностью Бакунин откликается и на проповедь позитивизма; его преклонение перед учением Огюста Конта² — факт общеизвестный. Это для него — величайшее завоевание человечества, весть радостная и орудие великое за свободу. «Наследница и в то же время совершенная разрушительница религии и метафизики, эта философия <...> была в первый раз явлена в виде целостной системы великим французским мыслителем Ог. Контом, который умелой и смелой рукой начертал ее первый план» (стр. 87).

Собственно говоря, совмещение материализма с позитивизмом — в анархизме не новость. Это совмещение почти целиком перешло в систему П. А. Кропоткина³. Надо иметь в виду, что Бакунин, как мы выше видели, оперирует не с метафизическим материализмом, утверждающим, порой бессознательно, что материя — первооснова, субстанция мира, а с «научным», рассматривающим мышление как «продукт деятельности мозга». Разумеется, материализм этого рода тесно связан с метафизическим, но все же о материи как о субстанции он ничего прямо не говорит, и потому-то примирение такого материализма с *ignorabimus* позитивизма — более достижимо. Это совмещение объясняется в еще большей степени вот чем: нерв деятельности Бакунина — свобода. Враг этой свободы, по мнению Бакунина, — теологическая идея. Естественно, что все то, что давало орудие против врага свободы, тщательно подобрано Бакуниным. Аргументов немало давал материализм, бесконечно много мог он черпать у позитивизма. Естественно было для Бакунина слить воедино оба течения. И для него была не столь важна согласованность материализма и позитивизма между собой, сколь враждебность их «третьей силе». «Бог существует, значит, человек — раб», — утверждал он, и непосредственно с этой «положительной» теоремой связывал и обратную (стр. 82).

И если бы единственным неясным пунктом в мирозерцании М. А. Бакунина было вышеуказанное некритическое совмещение материализма и позитивизма, то задача исследователя была бы все же сравнительно весьма легка.

Но в том-то и дело, что и позитивизм Бакунина — совершенно своеобразный...

Чтобы разобраться в основных положениях мировоззрения Бакунина, нам необходимо проследить столь, по его мнению, вредную для дела человеческого освобождения теологическую идею. Отвергнув ее как врага свободы, как показателя безумия человечества, Бакунин естественно пытается дать свой ответ на вопрос «откуда все происходит»?.. «Кем создана она, могучая природа»? Творцом? — Нет. Что же она такое? В чем ее механизм? И он рисует себе такую картину всемирной, космической статики и вместе динамики. В каждый момент, на всякую мельчайшую точку вселенной воздействует вся масса, вся неисчислимая громада наполняющих ее элементов <...>. Воздействие элементов на каждую точку вызывает противодействие. Эта всемирная связность, *выражающаяся в воздействии целого на части и противодействии части целому* «творит миры» (стр. 99, 103 и др.) Бакунин ничего не имеет против того, чтобы вы, «если это вас забавляет», назвали эту связность «Богом или абсолютом» (стр. 98, 99), но при одном лишь условии: не придавать этим словам смысла предопределенности мира Божеством. Взгляд Бакунина на мировую связность настолько важен, что мы считаем нужным привести его целиком:

«Непрестанное действие и противодействие всего на всякую отдельную точку и всякой отдельной точки на все составляют, как мы сказали, жизнь, *высший творческий закон* (курсив наш. — И. Г.) и всеединство миров, которое всегда в одно и то же время и производит все и за то производимо всем. Вечно деятельная, вечно всемогущая, эта всемирная связность, которую мы будем называть с этих пор просто природой, создала, как мы сказали, среди бесчисленного множества других миров, нашу землю, со всей лестницей существ, от минерала до человека» (стр. 103). Одно несомненно явствует из приведенной мной цитаты: Бакунин, этот будто бы *ортодоксальный* последователь Конта, не так уж «ортодоксален». Да и материализм его, если он и есть налицо, то чисто метафизического характера. И когда Бакунин далее заявляет, что эта бесконечная «связность»

делает и излишней идею Бога-творца, так как «*всемирная причинность творит миры*», то читатель, конечно, понимает, что «Бога» заменила метафизическая предпосылка, одетая притом весьма небрежно — в материалистический костюм. И как это характерно, что Бакунин, очевидно, убежден в том, что стоит лишь не придавать телеологического смысла словам «творчество», «творение» (об этом он неоднократно просит читателя), чтобы признать его систему свободной не только от религиозных, но и метафизических элементов. Как будто философский материализм даже тогда, когда телеологии в нем нет и следа, не метафизическая система. Напрасно также Бакунин полагает, что с устранением идеи Верховного существа, Творца мира, исчезает почва для всякой религии: далеко не всякая религия постулирует такое внешнее для мира Верховное Существо. Бакунин враждебно относится к пантеизму, но все же и он должен был бы признать, что пантеизм «на станке проходящих веков» тклет «живую одежду богов»⁴. И если правда, что «гибели богов» пантеизм не способствует, хотя его в этом и упрекали, — так ведь еще вопрос, насколько этой гибели способствует «всесовершающая и творимая причинность» Бакунина. Ведь Бакунин то и дело подчеркивает, что метафизика — постоянная спутница религии, а его, Бакунина, формула насквозь метафизична. Бакунин утверждает, что «всемирная причинность творит миры». Но каким путем Бакунин пришел к такому заключению? Путем опыта, что ли, Бакунин познал всемирную «связность» действий и противодействий? Конечно, нет. Самому Бакунину совершенно чужда подобного рода иллюзия: «Эта всегда движущая и деятельная связность, эта всемирная жизнь может быть нами разумно предполагаема, но никогда не может быть охвачена даже нашим воображением и *еще меньше понята*»... (курсив наш. — И. Г.) (стр. 99). Думаем, что это разъяснение <не> только обнаруживает, но даже *обосновывает* метафизический характер «космогонии» Бакунина, и если, следовательно, верить в связь метафизики и религии, то концепция Бакунина от религиозной заразы не так уж хорошо защищена...

Итак, мир — продукт *творческой причинности*; мировая связность недоступна пониманию, и в этом смысле она *иррациональна*. Этот элемент иррационализма может показаться невероятным, так как Бакунина издавна принято считать рационалистом, но приведенные цитаты, как нам кажется, показывают,

что о рационализме Бакунина приходится говорить с большой осторожностью. Могут сказать: мнение о крайнем рационализме Бакунина сложилось не на основании теории о мироздании, а на основании историко-философских воззрений Бакунина. Надо сознаться, что на первый взгляд подобное мнение кажется совершенно неопровержимым. Бакунин резко, ясно подчеркивает, что *мысль*, разум — единственное, что отличает человека от животного. Только мысли, науке человечество обязано тем, что достигло вершин культуры, победило мертвую природу. Бакунин поет восторженный гимн науке. Но вот, говоря о всемогуществе науки, Бакунин неожиданно преподносит нам сюрприз. Выражаясь словами Цокколи (автор итальянской книги об анархизме), «Бакунин прибегает к неожиданным, для нас, оговоркам». В дальнейшем мы тщательно ознакомимся с этими оговорками. Пока же нам нужно сжато формулировать смысл этих оговорок: *разум не творец истории, он даже бессилен воспроизвести бо- гатство жизни. Ибо жизнь — творчество.*

Жизнь — творчество! Да ведь напрасно Цокколи говорит о неожиданных оговорках! Ведь мы встречались с идеей, что вся Вселенная — продукт творчества, и в попытке Бакунина дать систему творения Вселенной. Эта же идея, как мы в этом убедимся ниже, играет громадную роль в историко-философских воззрениях Бакунина. «Жизнь есть творчество»! Не поразительно ли совпадение идеи Бакунина с центральной идеей Анри Бергсона? С его идеей «творческой эволюции»? Или это лишь поверхностное, беглое, случайное совпадение терминов? Для выяснения этого кардинального вопроса, нам необходимо хотя бы бегло напомнить кое-какие черты философии А. Бергсона. Разумеется, о полном изложении не можете быть и речи.

Всякая философская система отвечает раньше всего на вопрос о взаимоотношении мышления и бытия. Бергсон же начинает с анализа самого «бытия». Оно распадается для него на два противоположные, чуть ли не враждебные царства: царство «твердых тел», «вещей», и царство *жизни*. «Вещи» отличаются *прерывностью*, жизнь — *сплошностью*; в царстве вещей критерием совершенства является наибольшая определенность, а следовательно, *измеримость*. Жизнь же тем совершеннее, чем неопределеннее и *неизмеримее*. Вещи измеримы, ибо они мертвы. Они математически правильны, ибо неподвижны. Здесь, в царстве вещей, все предвидимо, ибо все *раз навсегда дано*. Все

учитываемо, ибо каждое следствие целиком заключено в своей причине. Не то антипод «вещи» — жизнь.

Жизнь — это торжество над косностью вещей, жизнь — преодоление и освобождение из-под ига «логики твердых тел». Там, где жизнь клокочет, там, где напряженность ее достигла высокой степени, там стираются старые грани; исчезает неподвижность, а с нею и измеримость: ибо исчезает *смерть*. Здесь всего не учтешь, ибо нет ничего раз навсегда данного... Всего не предвидишь, ибо нет повторяемости, а есть нарастание нового, есть порыв, есть творчество... Каково же взаимоотношение природы и духа? Ясно, что для Бергсона подобная постановка отчасти неприемлема, ибо нет *единой* природы: глубокая трещина, глубокий провал — в самой природе. И борются два великих начала: строгая очерченность и мертвенность вещей с «неверной», расплывчатой, «неупорядоченной» жизнью. И на вопрос поэта о мире стихий и природы:

...Отчего разлад возник?
И отчего в их общем хоре
Душа не то поет, что море,
И ропщет мыслящий тростник?⁵

— на этот вопрос Бергсон отвечает: «общего хора» вовсе нет; ибо не только душа, но и все живое поет «не то, что море»... А «мыслящий тростник» ропщет оттого, что его мысль как бы раздваивается, раскалывается, она судорожно мечется меж двух противоположных стихий. Почему же ей не слиться с одной из них? Это невозможно. Ибо человек существо познающее. И познающее двояко: как практик — утилитарно и *как живая личность* — философски. Для практика, в узком смысле слова, необходимо знание логики твердых тел, необходимо все измеримое, резко очерченное. Цельной же личности необходимо в едином акте охватить *жизнь*, не раздробленную, не искромсанную, а слитную, сплошную, — не распластанную, нанизанную на нить пространства, а округленную, сконцентрированную, «неопределенную».

Наша мысль — точнее, все то, что в потенции способно познавать (а эта способность, как увидим дальше, не является монополией одного лишь интеллекта), — могла бы повторить горькую жалобу поэта:

Несчастье в том, что не дано
Единого пути,

но она лишена благостного утешения, будто

Блаженство в том, что все равно,
Каким путем идти⁶.

Погрузиться ли мыслью в вихрь текуче-множественной жизни? Но в этом вихре исчезнет ясность очертаний, определенность, а следовательно, измеримость. А практику оно нужно — это, хотя и мертвое, но зато неизменное постоянство вещей. Приспособиться ли целиком к миру вещей? Но против этого восстает наш инстинкт творчества, ибо философия, основанная на логике твердых тел, не в состоянии утолить нашу жажду синтетического миропознания. Это видно на примере механического мировоззрения. Оно ведь целиком основано «на логике твердых тел». Для него *организм* — усложненный *механизм*, оно судит о *психологическом* по аналогии с *физическим*. И что же получилось? «Механисты» построили величественное здание; все проникнуто единством замысла, стиль великолепно выдержан, да вот чего не хватает: *жизни*. Жизнь *неизмерима*, а ученые ее толкуют в пределах геометрического измерения. Способ у них старый: «кто живое изучает, сперва его он *убивает*, а потом на части *разлагает*»⁷. Сторонники механического мировоззрения идут дальше; живое убито, разложено на части. Но ведь нужно создать видимость жизни. Для простого человека, видящего «эту долину, полную мертвых костей», возникают мучительные сомнения, «оживут ли эти мертвые кости»⁸. Но ученый не смущается: он прилаживает часть к части, держась оригинала; интегрирует, «рассеивает» и получается опять жизнь, похожая на настоящую не больше, чем чудно сделанная кукла живого человека... Зачем же прибегают они к этой операции? А затем, что без «умерщвления» нельзя построить реально не существующего единства «тел» и «жизни». Фактически единства нет; есть два пути, две противоположных стихии. Желающие же искусственно стереть эту объективно данную двойственность должны естественно насиловать жизнь, они принимают патологический случай за норму, ибо только в момент упадка (декаданса) живое делается похожим на мертвое, на вещь, только тогда наблюдается *единство*.

В самом деле: жизнь — это вечный подъем, и в подъеме своем она характеризуется неизмеримостью, непрерывностью. И лишь тогда, когда творческий порыв падает, творческая энергия иссякает и исчезает *сплошность* жизни; когда жизнь как единое и неповторное распадается на части, раздробляется, обособляется в пространстве — тогда лишь жизнь уподобляется «вещам». *И тогда лишь ученый может строить «единство» мира...* Взор ученого прикован не к моменту подъема жизненного, а к моменту *распада*... Настигнув жизнь в упадочный момент, ученый опутывает ее паутиной, сотканной из логики твердых тел, заключает ее, обезоруженную, в темницу «вещной» логики. И только протестующий порыв к творчеству напоминает ученому, что его «сети притащили мертвеца»⁹.

Как же быть? Как выйти из заколдованного круга? Вряд ли Бергсон дает исчерпывающий ответ. Да он и сам заявляет, что не под силу одному человеку выполнить всю работу, сделать все выводы, вытекающие из вышеотмеченных положений. Он пытается дать лишь метод, указать нам путь. Он полагает, что хотя наш интеллект приспособился к познанию «твердых тел», но он, к счастью, не единственное орудие познания. В нашей логической и умозрительной мысли «находится неопределенная туманность из той самой сущности, за счет которой образовалось блестящее ядро, наш разум. В этой туманности еще находятся силы, дополняющие разум; мы только смутно чувствуем их, сосредоточившись в себе; но они светятся и станут отчетливы, когда обнаружатся, так сказать, на деле в развитии природы. И тогда станет ясным, какие усилия нужно сделать, чтобы развиться в направлении, принятом жизнью («Творческая эволюция», стр. 6). А пока нам надо помнить, что, по Бергсону, жизнь — не механическая свodka частей, что жизнь есть творчество. Возвратимся же к Бакунину.

II

Бакунин! — Какая могучая, властная и одновременно порой беспомощная благодаря своей хаотичности личность. И как своеобразны все его писания. Вот вспыхнет мысль — яркая, красочная. Пауза. Опять вспышка что-то обещающей мысли. Дальше скучноватая проза, повторение... Ведь вот что характерно: Бакунина собственно интересовали законы общественного движения. Он

мучительно, лихорадочно искал ответа на вопрос, почему так угнетающе медленно движется прогресс. И вы у него не находите законов истории в точном смысле слова. Можно находить как угодно верным и глубоким ответ Бакунина, общий ему с многими другими социологами: человечество, чтобы найти себя, должно пройти стадию относительно полезных, но в основе своей ложных истин. Но это не вскрытие закона истории, здесь еще нет анализа реального исторического процесса. Венцом знания Бакунин считает социологию. Но где его попытка построить социологию? Ее нет. Есть наброски, картины развития Вселенной; порой вы найдете блестящие социологические, исторические замечания (так, например, Бакунину удалось почти пророчески предсказать грядущую роль Германии) — но каково его отношение к различным формам кооперации? Разделению труда? Разрушению и возникновению новых коллективов под влиянием социальной дифференциации? Участи личности в зависимости от роста социальных кругов? Влиянию подражания? На эти вопросы нет ответа. Конечно, отдельных замечаний по этим вопросам много. Но нет единства, нет и систематической разработки. В поисках социологических, исторических законов Бакунин пытается дать схему, но чисто историко-гносеологического характера...

Бакунин во многом предвосхитил понимание «жизни как творчества», данное Бергсоном. Разумеется, Бергсон дает, если не законченное, то, во всяком случае, в основных пунктах строго методически разработанное мировоззрение. У Бакунина же — брызги: идеи-силы, брошенные на лету между одним не завершенным и другим, еще не начатым, делом. И тем не менее внутреннее единство в воззрениях борца Бакунина и мыслителя Бергсона — изумительное.

Схема Бакунина, если ее систематизировать, распадается на три части, сообразно трем способам, которыми мы можем познавать мир, жизнь: 1) абстрактное мышление, 2) научное обобщение и 3) *постижение жизни — творчества*.

Каков метод абстрактного мышления? — Метод отвлечения. Вот перед нами цветущая долина жизни. Море звуков... Неисчерпаемое богатство красок... Какое изумительное подавляющее разнообразие в мире растений, животных. Надо ли говорить о мире человеческом?... Различные племена... Великие исторические тяжбы народов — победы, поражения... Каждый народ создает Бога по образу и подобию своему и презирает других богов, не им

созданных, не ему покровительствующих... Все изменчиво, пестро, неустойчиво... Мыслимо ли найти единство, найти общее в этом пестром калейдоскопе? Но вот мысль, абстрактная мысль, отыскивает «общее». Формы, краски, звуки — она от них отвлекается, она их безжалостно стирает... Поднимаясь все выше и выше, над горами и над долинами, абстрактная мысль делается все более общей и всеобъемлющей.. Она безжалостно игнорирует все индивидуальное, красочное; ей нужно все монотонное, но зато всеобщее. Таков *путь* абстрактного мышления. А каковы результаты? Бакунин полагает, что результаты применения абстрактного метода весьма скудны. Правда, человечество возвысилось до понимания единства мира. Но эта же идея, увы! привела к «божественному безумию». Человек обоготворил субстанцию. И какова ценность идеи о сверхчувственном единстве, добытой абстрактным мышлением? Ведь эта идея «лишена всякого реального содержания». Она объемлет все, потому что не содержит *ничего*. Там, в мире абстракции все *едино*, ибо все *мертво*. И единство — символизируемое «абсолютом» — единство смерти. Распаленный жаждой знания, вы хватаетесь за это «все» и с ужасом видите, что перед вами — гигантский труп Вселенной... «Жизнь со всеми ее преходящими вздыманиями и великолепиями находится внизу, смерть со своей вечной и несравненной монотонией находится вверху, в единстве» (стр. 118). Какая яркая, выпуклая, точно из мрамора высеченная формулировка взглядов Бергсона. В самом деле, вдумайтесь во все основные положения Бергсона, и разве вы их не найдете в вышеприведенной формулировке? Заменить только «вещь» Бергсона «абстракцией» Бакунина, и вы увидите, что «вздымания и великолепия жизни» Бакунина, противопоставляемые едино-мертвой абстракции, вполне соответствуют противоположности живого и мертвого (вещного) Бергсона.

В дальнейшем, при формулировке Бакуниным сущности истории, тождество выступает еще ярче. Но вернемся к даваемой Бакуниным оценке абстрактного метода. Значит ли, что абстрактное мышление бесплодно? Нет. Оно дало человеку формальную возможность противопоставить себя эмпирическому миру, мысленно выделить себя; научило сравнивать различные проявления своего же «я», а это уж начало воли и сознания. Но надо помнить, что эта формальная способность не даст вам точной картины реального мира. «И для того, чтобы познать этот

мир, недостаточно одной абстракции. Она бы нас снова привела к Богу, к Верховному Существо, к небытию». Познание реального мира способствует наука, научное обобщение. И тут мы подошли к второму пункту схемы: к вопросу о методе научного познания.

Чем отличается научное обобщение от абстракции? Различие — огромное: метафизика дает мертвую субстанцию мира, мир рассматриваемый наукой — «человечнее». И наука отвлекается от конкретного, создает обобщения, синтезы. Но наука не игнорирует опыта, фактов. Она питается ими. Наука не дает неизменной, всеопределяющей и ничем не определяемой субстанции: наука всегда готова ввести корректив в свой синтез, в зависимости от указаний самой жизни... Все неизменно и мертво в царстве абсолюта... Все изменчиво и подвижно в науке: там жизни дух, там жизнью пахнет. А потому необходимо непереставая применять нашу способность к абстракции, без которой никогда не смогли бы возвыситься от более частного к более общему роду идей, чтобы ум с уважением и любовью погружался в мелочное изучение деталей и бесконечно малых подробностей, без которых нельзя себе представить живую реальность существ» (стр. 122). И только оба эти метода, согласованные, друг друга дополняющие, дают возможность познать нам «внутренне бесконечный мир» (там же). Причем Бакунин, к сожалению, не определяет, что он понимает под внутренне бесконечным миром. Мы теперь знаем, почему мы должны под руководством науки «с любовью и уважением» погружаться в изучение деталей. Единственной научной концепцией он считает современный ему позитивизм. Бакунин набрасывает широкую картину развития науки. Мы, конечно, не будем следовать за ним во всех его построениях. Отметим лишь, что Бакунин считает крупным завоеванием — подведение фундамента биологии под психологию, и, наконец, что, по его мнению, венцом науки является социология.

Итак, мы у конечной цели. Абстрактное мышление в союзе с наукой дадут нам законченную картину мира. Наконец мы соединим мертвое единство с живой реальностью... Но что же оказывается? Оказывается: тщетны наши ожидания! Оказывается, что Бакунин, выражаясь словами Цокколи, «прибегает к неожиданным для нас оговоркам»! Да еще каким! Оказывается, что мир, построенный по системе самой совершенной науки, был бы «ничтожеством», «мир, не заключающий в себе ничего, кроме того, что человеческий ум до сих пор заметил, узнал и понял,

не являлся ли бы этот мир дрянным домишком, по сравнению с тем, который существует» (стр. 90). И это не потому лишь, что современное состояние социологии не удовлетворительно. «Дрянным домишком был бы и мир, основанный на науке самой полной и самой совершенной в мире».

Все это тем более неожиданно, что Бакунина, как мы уже упомянули выше, многие считают крайним рационалистом в социологии. И, казалось бы, не без основания. Бакунин — последователь Конта, а система Конта вся проникнута таким рационализмом.

Недаром же Спенсер в этом отношении противопоставляет себя Ог. Конту: тогда как Спенсер считает «движущим фактором» — чувства, страсти, Конт видит двигательную силу в разуме. Очень рельефно выступает рационализм Бакунина в его попытке проследить причину медленного хода прогресса, причина — *невежество* масс. Правда, в дальнейшем дается ответ более сложный, но налет рационализма остается. Да, наконец, мы ведь видели, что, по определению Бакунина, человек от животного отличается лишь своим разумом, своей способностью мыслить. А эта способность ярче всего, значительнее всего проявилась в создании науки. О, до создания науки мысль еще далеко не оправдала себя: столько мук принесла она! Вырвав человека из дремоты вековой, она, мысль, увлекла его в дебри, ослепила блеском метафизических и религиозных иллюзий. И только в создании науки мысль проявила и, так сказать, окупила себя... Вершина мысли — социология. Гордо поднимается вершина к небесам, точно вызывает на бой все рассеянные ею полчища метафизических и религиозных предрассудков... И вдруг — «мир, построенный по системе этой науки, был бы дрянным домишком». Царица познания, она бессильна познать даже элементы истории... Получается нечто очень печальное. Цель, к которой мы приблизились, ушла от нас. Не навсегда ли? Не обречены ли мы на вечное тщетное искание? Так оно и было бы, если бы рационализм был последней инстанцией познания. Но это не так.

И здесь мы подходим к третьему пункту схемы Бакунина, к его учению о *жизни-творчестве*.

Почему же все-таки наука бессильна дать *подлинную, реальную* картину мира?

Потому, что наука — как удачно формулирует упомянутый Цокколи (стр. 130) — «извлекает из явлений их общий смысл.

Наука оперирует с представлением о действительности, а не с самой действительностью, с представлением о жизни, а не с самой жизнью»... «Общие правила, — говорит сам Бакунин — принятые нами за естественные законы, являются не более, как абстракциями, извлеченными нашим умом из действительного течения вещей, и не в состоянии охватить, исчерпать, объяснить все беспредельное богатство этого течения» (стр. 100, Бакунин М. А. Федерализм, социализм и антитеологизм). Очевидно, что в терминах науки, приспособленных к *общим* понятиям, сущности жизни, творчества не передашь.

Бергсон говорит: наш язык научный приспособлен опять-таки к познанию мертвых вещей. Бакунин, заменяющий «вещное» Бергсона вполне тождественным понятием «абстракция», Бакунин удивительно формулирует ту же мысль (стр. 107): «Человеческая речь имеет ту особенность, что она не способна обозначать *действительные предметы*, непосредственно действующие на наши чувства, а может лишь выражать понятия или абстрактные общности». Это основная мысль, развиваемая Бергсоном.

Где же тогда жизнь? Где он этот непосредственный поток бытия? И мы еще раз напоминаем яркие, красочные слова Бакунина: «Жизнь со всеми своими переходящими вздыманиями и великолепиями находится внизу в многоразличии; смерть, со своей вечной и несравненной монотонией находится сверху, в единстве». Вряд ли Бергсон отказался бы взять эту фразу формулировкой и эпиграфом к своим работам. И все-таки — заключительного слова еще нет. Нам неясно, чем являются эти «вздымания жизни». — *Творчеством*, говорит Бакунин.

Чем же в таком случае является вся история человечества? Как и в чем проявляется неразложимый наукой остаток — творчество? Остался ли он скрытым в душе человечества, или нашел свое проявление; а если нашел, то в чем и в какой области человеческого духа следует искать аналогии творчеству этому? На это Бакунин дает ответ, в котором тождество его идей с идеей Бергсона выступает с неопровержимой очевидностью: «Мы бы охотно сказали, что жизнь есть творчество, если бы не боялись двусмысленности. Сравнивая народы, творящие собственную историю, с художниками, мы бы спросили, разве ждали великие поэты для создания своих великих произведений, чтобы наука раскрыла законы своего поэтического творчества. Не создали ли Эсхил и Софокл своих великолепных трагедий раньше, чем

Аристотель построил на основании их творений свою первую эстетику. Теориями ли вдохновился Шекспир? А Бетховен? Не расширил ли он созданием своих симфоний самые основания контрапункта? И чем бы было произведение искусства, созданное по правилам самой лучшей эстетики в мире? Повторяем еще раз: ничтожеством. Но народы, творящие свою историю, по всей вероятности, не беднее инстинктом, не слабее творческой мощью, не зависимее от гг. ученых, чем художники». Здесь, конечно, третий пункт схемы обрисован настолько полно, что всякие комментарии излишни. Читателю, хотя бы отчасти знакомому с Бергсоном, ясно и несомненно, что Бакунин по существу говорит то же по отношению к истории, что говорит Бергсон о философии*.

Интеллект, говорит и курсивом подчеркивает Бергсон, характеризуется природным непониманием жизни (стр. 14), интеллект чувствует себя свободным «среди отдельных неподвижных, *мертвых тел*» (там же). Порядок, «постигаемый нашим умом, — порядок мертвых тел». «Но не менее удивительно оригинальный порядок можно усмотреть в симфонии Бетховена». Здесь интеллект ничего предвидеть не может, ибо тут, говоря словами Бакунина, «вздымания великолепной жизни», т. е. творчества. В общем, жизненный порыв состоит в потребности творчества (Бергсон А. Творческая эволюция, стр. 214).

Изумительным надо считать следующее явление. Казалось бы, что между Бакуниным и Бергсоном должна быть огромная разница по вопросу о механическом и телеологическом понимании мира. Ведь Бакунин с каким-то раздражением, злобой, ненавистью великой говорит о метафизиках-финалистах, ибо он думает, что учение о предустановленной гармонии неизбежно предполагает и Установителя Гармонии. Бакунин, как мы уже говорили, ничего не имеет против крайнего механического миропонимания. Но вот эта неожиданная «оговорка» — внесение принципа «жизнь — творчество», «мир — творчество» — не уничтожает, правда, но доводит до минимума разногласие. Больше: на фоне этого разногласия тождество в указанном пункте делается еще более разительным. Вы помните, конечно, что Бакунин ничего

* Строго говоря, даже в употреблении терминологии, оба мыслители сходятся. Ведь и Бергсон указывает, что обобщения, абстракции, которыми пользуются «механисты», применимы к вещам.

не имеет против того, чтобы вселенную рассматривать как продукт творчества, и когда он говорит «об установившихся тенденциях непрестанного текучего творения» во вселенной (стр. 100), то он разве так резко расходится с Бергсоном, утверждающим (стр. 292), что «течение вселенной во времени составляет одно целое со всем объемом творчества, которое может иметь место во вселенной». Бакунин был, конечно, врагом финализма (учение о целях). Характерно, что Бергсон в не меньшей степени, чем Бакунин, подчеркивает, что его учение о творчестве не совпадает с финализмом. Почему же? Ответ Бергсона прост: финализм так же, хотя и не в такой степени, как механическое миропонимание, отрицает «творчество», «внезапность». Финализм располагает жизнь в стройный ряд, и место, и значение каждого звена цепи заранее predetermined маяком-целью. Финализм отличается от механического понимания лишь отрицанием «бессмысленности» движений. Но раз дана целевая точка, то естественно, что к ней — к этой точке — тянутся, льнут исторические ряды... И тогда нет творчества, нет свободы, ибо каждый ряд *должен* шагать в шеренгу, имея в виду цель свою — конечный план. Тут нет уклонений, нет неопределенности: властно зовет цель-план. Но многим ли отличается от этого механическое воззрение? И в механическом миропонимании нет творчества, ибо всякое следствие до мельчайших подробностей порождено и детерминировано причиной. «Нет под солнцем новостей», нет творчества, «род приходит, род проходит, а земля вся та ж во век»¹⁰, по крайней мере в том смысле, что в утробе причинности уже заложено все, что даст новорожденное следствие. Механическая причинность водружает крест и могилу творчеству *до* рождения «следствия»; финализм кует ему цепь, указывает торную дороженьку *после* рождения. Но отрицание творчества — черта обоих миропониманий. Было бы в высшей степени интересно исследовать понятие «порядок» у Бергсона и «аморфность» Бакунина. Но это требовало бы особого самостоятельного исследования*.

* Говоря о взглядах Бергсона и Бакунина, мы указывали не только на тождество, но и на разногласия. Мы не находим у Бакунина хотя бы столь важного для Бергсона учения о времени (хотя еще большой вопрос: абсолютно ли необходимо для бергсонизма учение о реальном времени, которое «грызет вещи», или здесь только *возможная*, а не *необходимая* связь). Дальше: Бакунин не связывает свою «жизнь-творчество» с проблемами со-

Всем известно, что за последнее время, прикрываясь авторитетом Бергсона, вновь подняли головы реакционеры мысли. Опять заговорили они о «банкротстве науки». И, к сожалению, мы лишены возможности утверждать, что сам Бергсон абсолютно неповинен в этом «походе».

Но обязательна ли эта связь? Или с Бергсоном повторяется то же, что когда-то было с Гегелем? Консерватизм догмы Гегеля не вызвал ли в пределах гегельянства движения «левых гегельянцев», восставших против консерватизма догмы во имя консерватизма метода? Так или иначе, но тяготение многих представителей революционного синдикализма к философии Бергсона есть живое свидетельство мыслимости соединения бергсонизма с другими практическими выводами. Но гораздо раньше предвосхитил эту «иную связь» Михаил Бакунин.

Мы видели, как Бакунин отвечал — на почве материализма — на вопрос, чем отличается человек от животного. Оказывалось, что различий меньше, чем сходства. Человек работает, ест, пьет, размножается, умирает. Он — под железной властью дарвиновских законов борьбы за существование*. Это все сходства. Отличие — мысль. В этой формулировке рационализм достигает своего апогея. Главное — тут и следа нет учения об иррациональности жизни, творчества. Неужели нет у Бакунина другой формулировки назначения и задач человека? Такой формулировки, в которой нашло бы свое выражение и учение о «жизни — творчестве»? — Есть, разумеется. И ею будет уместно закончить настоящую статью.

Мимолетное неприметное существо среди безбрежного океана всемирной текучести и видоизменяемости, с неведомой вечностью позади него и неведомой вечностью впереди него, человек мыслящий, деятельный, сознающий свое человеческое назначение

временной биологии, как это делает Бергсон. Но и здесь возникает вопрос: не превращает ли Бергсон возможную связь, удачную лишь иллюстрацию на примерах из биологии, в связь внутреннюю и обязательную?

* Интересно следующее замечание Бакунина, особенно если сопоставить его с аналогичными рассуждениями Фр. Ницше: «Останется ли человек последним и самым совершенным органическим созданием на земле? Кто может отвечать на это? Кто может поклясться, что через несколько десятков или сотен веков от самой высшей разновидности человеческой природы не произойдет породы существ, вышших чем человек, которые будут относиться к человеку, как он относится к горилле» (Бакунин М. А. Федерализм, социализм и антитеологизм, стр. 100–101).

остается гордым и спокойным в сознании своей свободы, которую он сам себе завоевывает, просвещая, подкрепляя, освобождая и в случае нужды возмущая окружающий его мир. Вот его утешение, его награда, его рай (стр. 124). Для Бакунина это не были пустые слова: он всей своей жизнью реально воплощал этот девиз; в нем вечно клокотало бунтарское сознание своей свободы. В нем поразительно сочетались страсть, энергия в деле «возмущения» мира с гордостью и спокойствием. Вот эта-то формула объемлет всю схему Бакунина. Она же должна давать ответ и на другой вопрос. *Как же* добраться до реальной жизни — творчества? Как постигнуть ее живую, полнокровную, а не мертвую, подвергнувшую диссекции под анатомическим ножом хирурга? «Творческой волей, освобождающей и возмущающей мир». Вот здесь-то для Бакунина утилитарный и познавательный моменты сливаются воедино... В борьбе за возмущение и освобождение мира вы погружаетесь в поток бытия, и все ваши познавательные способности проявляются и сливаются с этим потоком. Сворачивается чудо: «спрятанная в туманностях интуиция» орошает пустыню-абстракцию и даже она — бывший символ смерти — покрывается сочной зеленью... Нужно только не разобщать воли к действию с заключенными в нас познавательными творческими силами. Ибо что такое реальное, истинное познание — по схеме Бакунина? — Спуск от убывающей смерти — абстракции к возрастающей жизни — творчеству...





Н. О. ЛОССКИЙ

Интуитивная философия Бергсона

Предисловие

Литература о Бергсоне громадна. Десятки статей, брошюр и книг посвящены то изложению взглядов Бергсона, то нападкам на него, то восторженным восхвалениям его учения. Поэтому, выпуская в свет новую книгу о Бергсоне, я чувствую необходимость оправдать это предприятие указанием особенной цели его.

Философия Бергсона есть *интуитивизм*. Судьбы этого философского направления мне особенно дороги, как это ясно всякому, кто знаком с моими сочинениями. В развитии учения об интуиции как способности непосредственного восприятия *внешнего* мира, Бергсону принадлежит особенная заслуга, поскольку он положил начало новому типу гипотез относительно роли нервной системы в познавательных процессах. Свое учение он изложил недостаточно ясно и определенно в сочинении «*Matière et mémoire*».

Одна из главных задач этой книги состоит в том, чтобы дать гипотезу Бергсона, быть может, даже в чрезмерно упрощенной, но зато понятной форме, и обратить внимание особенно натуралистов на указанный Бергсоном в общих чертах путь для детального решения многих трудных проблем.

Вторая задача моей книги такова. В русской философской литературе я отстаиваю интуитивизм в форме, глубоко отличной от учения Бергсона. Мне хотелось здесь выяснить основные черты этого отличия.

В моей книге дано изложение всей системы Бергсона потому, что на фоне целого удобнее всего и в наиболее понятной форме можно было разрешить две специально интересовавшие меня задачи.

Введение

Во второй половине XIX века философы слишком односторонне сосредоточились на занятиях гносеологией, на построении теорий истины и слишком мало отдавали сил добыванию самой истины о мире. В наше время положение меняется: среди философов опять возрастает интерес к самому миру, начинаются исследования онтологических и вообще метафизических проблем. Симптомом этого поворота можно считать увлечение философией Бергсона (Henri Bergson), влияние которого распространилось далеко за пределы Франции: в Германии, Англии, России.

Бергсон привлекает к себе жизненным содержанием своих произведений, свежестью и оригинальностью их, разрушающе застарелые привычки философской мысли. Он увлекает также формой своих произведений, изяществом изложения. Однако многое красиво выраженное остается у него неясным, недоговоренным; в разработке и постановке проблем у него нет той систематичности и строгой последовательности, которая выгодно характеризует немецкую философскую литературу. Особенно трудно знакомство с важнейшим произведением Бергсона «Материя и память», хотя оно и существует в хорошем переводе на русском языке. Задача моей книги состоит, прежде всего, в том, чтобы путем изложения взглядов Бергсона и определенного толкования некоторых спорных пунктов, основанного на сопоставлении различных текстов, облегчить знакомство с подлинными произведениями этого философа. Только в конце книги одна глава посвящена критике его взглядов.

Раньше, чем излагать учение Бергсона, сообщу несколько кратких сведений о его жизни и сочинениях.

Бергсон родился в Англии в 1859 г. По происхождению он еврей. С 1900 г. состоит профессором в *College de France* в Париже; сравнительно недавно избран академиком. Главные сочинения его: «*Quid Aristoteles de loco senserit*», диссертация, 1888; «*Essai sur les données immédiates de la conscience*», 1888 (6-е изд., 1910), по-русски в переводе С. Гессена под заглавием «Время и свобода воли», 1911; «*Matière et mémoire, essai sur la relation du corps avec l'esprit*», 1896 (5-е изд., 1908), по-русски в переводе А. Баулер «Материя и память. Исследование об отношении тела к духу», 1911; «*Le rire, essai sur la signification du comique*», 1901 (есть русский перевод); «*L'évolution créatrice*», 1907, по-русски

в (не вполне удачном) переводе М. Булгакова «Творческая эволюция» и в превосходном переводе В. Флеровой. Собрание сочинений Бергсона в пяти томах (перевод Базарова, Флеровой и др.) издано М. И. Семеновым.

Укажу еще на некоторые важнейшие из статей Бергсона: «Note sur les origines psychologiques de notre croyance à la loi de causalité», доклад на философском съезде в Париже 1900, напечатан в «Bibliothèque du Congrès International de Philosophie» и в «Revue de Métaphysique et de Morale» (перевод В. Флеровой); «Le rêve» в «Bulletin de L'Institut psychologique international», май 1901 (перевод В. Флеровой); «L'effort intellectuel», «Revue philosophique», январь 1902 (перевод В. Флеровой); «Introduction à la métaphysique», «Revue de Métaphysique et de Morale», январь 1903, по-русски в переводе М. Грюнвальд в приложении к соч. «Время и свобода воли»; «Le paralogisme psycho-physiologique», доклад на философском съезде в Женеве, 1904 г., напечатан в «Revue de Métaphysique et de Morale», 1904 (перевод В. Флеровой); «Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance», «Revue philosophique», декабрь 1908 (перевод В. Флеровой); «Философская интуиция», речь на философском съезде в Болонье, перевод в сборнике № 1 «Новых идей в философии», 1912; «Восприятие изменчивости» (две лекции, прочитанные в Оксфордском университете в 1911 г.), перевод В. А. Флеровой, 1912.

ГЛАВА I

Рассудок и интуиция

По мнению Бергсона, существуют два глубоко различные вида знания: *рассудочное* и *интуитивное*.

Рассудочное знание достигается путем *сравнения* предмета с другими предметами и *выделения* из них *общих* свойств; следовательно, оно есть *анализ*, создающий *общие* отвлеченные *понятия*. Каждое такое общее понятие выражает свойство предмета, однако в «обезличенном» виде, лишая его индивидуальных очертаний: «оно всегда более или менее уродует это свойство, придавая ему слишком обширный объем»*. Такие понятия не могут служить выражением живой действительности, они могут быть

* <Бергсон А.> Введение в метафизику (в приложении к сочинению «Время и свобода воли»), стр. 208.

только более или менее удачными *символами* ее. Так как одно общее понятие не выражает индивидуального предмета, то мы, желая восстановить совпадение между нашею мыслью и вещью, соединяем множество общих понятий в группу (например, характеризуя г. А., говорим, что это человек добрый, умный, образованный и т. д.). Однако такое прикладывание общих понятий друг к другу никогда не может воссоздать *целого* предмета, *живой* действительности. В самом деле, живая действительность всегда есть нечто неразрывно *цельное* — текучее, *творчески изменчивое*. Между тем общие понятия — *неподвижны* и *разрознены*, они подобны отдельным кинематографическим снимкам, в которых неизменно закреплены определенные моментальные *положения*, и ряд таких снимков но есть изменение, так как *сами переходы* из одного положения в другое, *само течение* всегда остается в промежутках между снимками.

Что мышление посредством общих понятий не способно к воссозданию реального, это можно пояснить следующим примером. Отдадим себе отчет, как мы посредством общих понятий мыслим движение. Мы представляем себе *линию* движения в пространстве (траекторию) и последовательные моментальные *положения* тела в различных точках ее. Самые скорости движений мы представляем посредством сравнения линий, на конечной точке которых будут находиться тела через секунду после начала движения. Но каждое моментальное положение тела в точке пространства есть неподвижность; из ряда таких неподвижностей нельзя воссоздать движения. Положим, стрела, пущенная из лука, пролетела в секунду расстояние в десять метров. Размышляя с помощью рассудка об этом полете, мы представим себе, что в каждый определенный *момент* времени стрела занимает определенное *положение* в пространстве, иными словами, моментальное положение стрелы есть *неподвижность*. Представим себе десять таких последовательных положений (на границе первого метра, второго и т. д.); очевидно, сумма их не есть движение: как десять нулей не могут создать единицы, так десять неподвижностей не могут создать движения. Возражение, будто мы не получили движения потому, что рассмотрели слишком малое количество положений в пространстве, не поможет делу. Вставим между десятью установленными выше положениями еще по десяти положений стрелы, т. е. будем суммировать 100 положений ее, тысячу, десять тысяч... до какого бы огромного числа мы ни дошли,

все равно сумма неподвижностей не даст движения: *сам переход, само течение* всегда ускользает от нас, остается в промежутках между фиксированными рассудком *положениями*. Отсюда, так как рассудку движение оказывается непонятным, может явиться мысль, будто движение и вообще изменение не реально, будто оно есть лишь субъективное представление. Эта мысль, говорит Бергсон, весьма распространена в философии. Как известно, древнегреческий философ Зенон из Элеи, основываясь на затруднениях, создаваемых рассудочными понятиями о бытии, выработал ряд остроумных доказательств, опровергающих реальность движения. Рассмотрим наиболее известное из них. Положим, быстроногий Ахиллес догоняет черепаху, находящуюся от него на расстоянии десяти метров. Если даже Ахиллес идет в десять раз быстрее, чем ползет черепаха, он никогда не догонит ее: в самом деле, пока Ахиллес пройдет десять метров, черепаха проползет вперед еще на один метр, пока Ахиллес пройдет этот метр, черепаха проползет 0,1 метра, пока Ахиллес пройдет 0,1 метра, черепаха проползет 0,01 метра и т. д. до бесконечности*.

Во всех этих случаях мы стремимся представить живую изменчивую действительность посредством неподвижных, застывших общих понятий рассудка, и потому оказываемся неспособными понять ее. Особенно характерно то, что мы стремимся при этом понять изменение как нечто *сложенное из* более элементарных частей. Это черта, присущая *механистическому* мировоззрению. Бергсон утверждает, что вообще на основе рассудочных понятий неизбежно возникает механистическое мировоззрение. Он подробно рассматривает особенности этого рассудочного учения о мире, характеризуя его следующим образом.

Во-первых, механистическое учение о мире рассматривает всякое *целое* как продукт *соединения* элементов, существовавших раньше целого и независимо от него; так, например, оно полагает, что организм животного или растения есть продукт соединения атомов.

Во-вторых, согласно этому мировоззрению целое получается из элементов путем *прикладывания* их друг к другу *извне*, путем постановки их *рядом*, иными словами, рассудок может понять целое только как сочетание частей *в пространстве*: рядоположенность и внеположенность возможны только в пространстве.

* <Bergson H.> L'évolution créatrice <Paris, 1905>, стр. 333–337.

В-третьих, так как механистическое мировоззрение есть продукт рассудка, мыслящего лишь посредством *общих* понятий, то оно находит в мире только *повторяющиеся* бесчисленное множество раз элементы: одинаковые движения. Последние элементы мира, согласно этому учению, неизменны; меняются только сочетания их.

Наконец, *в-четвертых*, особенно характерно, что механистическое мировоззрение отрицает *историю*. Это станет ясно из следующего соображения. Если бы какой-либо сверхчеловеческий разум представил себе теперешнее положение в пространстве всех атомов вместе с направлением и скоростью движения их, то из этого *настоящего* он вычислил бы все *будущее* мира, вовсе не нуждаясь в изучении прошлого. Значит, согласно механистическому мировоззрению, будущее определено сполна настоящим без участия прошлого*. Можно возразить, что прошлое влияет на будущее, *поскольку* им обусловлено настоящее положение атомов. Однако это возражение не достигает цели: все же характерным для механистического мировоззрения остается учение, что в каждый данный момент влияет *не само прошлое*, а произведенное им *теперешнее* состояние мира; поэтому пропади прошлое или будь оно иным, это безразлично, лишь бы произведенное им настоящее было таким-то, и тогда будущее можно точно вычислить.

Бергсон считает странным такое понятие о мире. Чему он удивляется, будет понятно, когда мы узнаем с помощью следующего примера, что он считает историей. Положим, молодой человек *NN* встретился с девушкой *X*, очень изящною, умною. В *NN* зарождается чувство к ней, которое легко может превратиться в серьезную любовь. Но вот однажды он случайно становится свидетелем того, как *X* грубо обращается с прислугой, относится к ней точно к бездушной вещи. С этих пор при всякой новой встрече с *X* в душе *NN* встает картина неприятно поразившего прошлого, вмешивается в его отношения к ней, создает в нем все нарастающее отчуждение от нее и приводит наконец к полному разрыву. Здесь само прошлое присутствует в настоящем, влияет на него и на будущее. По Бергсону, только о такой системе можно сказать, что *она имеет историю*. Она подобна снежной лавине, которая, катясь, все нарастает, сохраняя в себе все приобретенное на пути.

* <Bergson H.> L'évolution créatrice <Paris, 1905>.

Описанный исторический характер системы приводит к следующим особенностям. *Во-первых*, в такой системе *не может быть повторений*; в самом деле, представим себе, что лицо А, жизнь которого, есть поток событий *bcde*, встречаясь с вещью М, испытывает чувство *f*: на следующий день при встрече с тою же вещью М, лицо А испытывает уже новое чувство, так как само А изменилось за это время: оно есть не *bcde*, а *bcdefgh*, и если реакция на вещь М является на основе *всего этого потока*, а не только части его *bcde*, то и качество реакции должно быть сегодня иным, чем вчера. *Во-вторых*, если в исторической системе нет повторений, то это значит, что каждый шаг ее вперед имеет характер *творчества*, созидания чего-то небывалого в мире*.

Исторические системы обладают высокими свойствами, но и здесь, как и везде, есть оборотная сторона медали: жизнь исторической системы неизбежно приводит к старению. Старость не есть утрата каких-либо полезных частей тела (зубов, волос) или накопление в теле вредных веществ (например, известковых солей и т. п.), как это представляет себе механистическое мировоззрение. Причина старости более глубока: она заключается в том, что живое существо носит за спиною все свое прошлое, и это тяжелое бремя пережитого вырастает настолько, что становится невыносимым**.

Чтобы покончить с характеристикой механистического мировоззрения, вернемся к приведенному выше примеру из жизни молодого человека. Согласно механистическому мировоззрению, наблюдение, сделанное молодым человеком, привело к изменению положения молекул в его мозгу, и на дальнейшее развитие чувств к молодой девушке в нем влияет не само пережитое им прошлое, а теперешние положения и движения молекул в его мозгу. Прошлое, согласно этому учению, навеки исчезает и само по себе не имеет никакого значения, вместо него влияет возникшее из него настоящее. Такой мир как бы «умирает и вновь рождается каждое мгновение» (стр. 24), он есть множество прибавляющихся друг к другу кусочков, из которых одни падают в пропасть, а другие являются на место их, он сложен не только в пространстве, но и во времени из элементов, находящихся вне друг друга, не образующих органического, нераздельного целого.

* Там же, стр. 6, 11 сл.

** Там же, стр. 16–24.

Наоборот, по Бергсону, мир есть непрерывный, нераздельный поток, в котором прошлое сохраняется в настоящем и не может быть оторвано от настоящего вследствие *неделимости изменения**.

Такая непрерывность и неразрывность придает мировому потоку характер прогрессивного, творческого, жизненного течения. Эти свойства потока жизни Бергсон выражает термином *la durée*, для передачи которого на русский язык одни переводчики прибегли к слову «длительность», другие к слову «дление», но слова эти не напоминают о том понятии, которое дорого Бергсону, и потому мы решаемся выражать термин *durée* словами «творческое изменение», «творческое течение» и т. п.

С точки зрения рассудка и его механистических теорий мир представляется в прямо противоположном виде: он изображается как прерывистый, слагающийся из утомительного множества повторений, лишенный творчества, безжизненный. Стоит только каждому из нас углубиться в свою душевную жизнь, чтобы убедиться, что в споре между Бергсоном и механистическим мировоззрением — правда на стороне Бергсона. Механистическое понимание мира, созданное рассудком, чудовищно искажает мир, чрезмерно упрощает его и делает непостижимым то, что на самом деле ежесекундно совершается как факт. К чему годится такое знание? — На этот вопрос Бергсон отвечает следующим образом. Рассудочное знание не есть выражение самой действительности, оно не дает абсолютной истины о сущности вещей, оно имеет лишь относительное значение и символический характер. Тем не менее цена его велика в области практической деятельности. Для удовлетворения потребностей есть два пути: созидание *органа* или созидание *орудия*, инструмента. Первым путем идет, например, паук, ткущий паутину с помощью специального органа, паутинной железы, имеющегося в его теле; вторым путем идет человек, фабрикующий, например, веревку с помощью машины. На первом пути необходимо создать телесный орган, нечто живое; эта задача не может быть решена рассудком, так как он не постигает сущности вещей. На втором пути требуется лишь созидание мертвого инструмента, фабрикация по определенным образцам; для решения этой задачи не нужно знания сущности

* «Сохранение прошлого в настоящем есть не что иное, как неделимость изменения», — говорит Бергсон («Восприятие изменчивости», перев. В. А. Флеровой, стр. 40).

вещи, достаточно знания внешних отношений между вещами, внешних форм и символов, т. е. достаточно рассудочного знания. Итак, рассудок есть способность, служащая средством только для достижения практических целей. Эта способность развилась у человека ради целей приспособления к среде. Отсюда понятно, что, с точки зрения рассудка, истина не имеет абсолютного значения: рассудок считает истиною всякое такое правило, которое способно служить полезным, выгодным руководством при достижении практических целей. Иными словами, Бергсон оценивает рассудочное знание так же, как прагматисты*.

Необходимо, однако, пояснить, что эти замечания Бергсона относятся только к положительным наукам, к физике, химии, физиологии и т. п., т. е. только к рассудочному знанию. Кроме такого относительного знания, по Бергсону, существует еще абсолютное знание, о котором речь впереди.

Исходя из своего учения о рассудке, Бергсон относится отрицательно ко всяким попыткам построить метафизику с помощью рассудочных понятий. Одна и та же вещь, рассматриваемая с различных точек зрения, может дать начало многим различным общим понятиям. На основе таких понятий строится бесчисленное множество метафизических систем, исключаящих друг друга и вступающих между собою в бесконечные, неразрешимые споры.

Не следует думать, будто Бергсон отрицает только различные виды механистических рассудочных построений метафизики, но в то же время защищает какой-либо излюбленный им вид рассудочной метафизики, например, телеологическое мировоззрение. Нет, Бергсон не менее отрицательно относится к рассудочной телеологии. Крайняя форма телеологического мировоззрения, говорит он, есть то учение, согласно которому мировой процесс осуществляет заранее начертанную программу, стремясь к выполнению ее как к своей цели. Здесь тоже нет творческого изменения (*durée*), нет непредвиденности: здесь тоже все предопределено, «все дано» с самого начала в плане, подлежащем осуществлению. Это не более, как механизм наизнанку: вместо толчков сзади, здесь совершается притяжение вперед по опре-

* *Прагматизм* называется современное направление в теории знания, отстаиваемое В. Джемсом, Шиллером и др. и утверждающее, что критерием истинности суждения служит полезность его.

деленному направлению, к заранее поставленной цели*. Такая телеология вытекает, как и механистическое мировоззрение, из нужд практической деятельности. Для успешного удовлетворения потребности необходимо построить план, т. е. представить себе конечную цель деятельности и отыскать механические средства для достижения ее; план строится на основании прошлого опыта путем выбора из него сходных, повторяющихся черт, т. е. с помощью деятельности рассудка. Оказывается, что телеологическое мировоззрение есть естественное рассудочное дополнение к механистическому мировоззрению; это две точки зрения человека как ремесленника: одна сторона ремесленной деятельности человека выражена в телеологическом, а другая в механистическом мировоззрении**.

Если бы источником знания был только рассудок, то человеку было бы доступно лишь относительное, символическое знание, и от всяких надежд на построение метафизики, проникающей в подлинную сущность вещей, пришлось бы отказаться. Но, к счастью, у человека есть еще один источник знания, именно интуиция, удачно разрешающая те задачи, с которыми не может справиться рассудок.

Интуиция есть своеобразная интеллектуальная *симпатия*, «посредством которой мы проникаем внутрь предмета», чтобы слиться с его индивидуальной, следовательно, невыразимой в общих понятиях природою*** и постичь его в его собственном существе.

Есть, «по крайней мере, одна реальность, которую мы все схватываем изнутри, посредством интуиции», а не одного лишь анализа. Это наша собственная личность в процессе творческого изменения ее (там же, стр. 199). Такое непосредственное проникновение в природу предмета, охватывающее его сущность, может быть достигнуто также и при познании нами внешнего мира.

Чтобы понять глубокую разницу между таким интуитивным знанием и знанием рассудочным, обратимся к помощи примера. «Предположим, что я знакомлюсь с переживаниями героя какого-нибудь романа. Пусть автор нагромождает всласть черты его характера, приводит слова и действия своего героя — все эти

* <Bergson H. L'évolution créatrice. Paris, 1905>, стр. 43.

** Там же, стр. 47–49.

*** <Бергсон А.> Введение в метафизику, стр. 198.

сведения не стоят простого и нераздельного чувства, которое я испытал бы, слившись хоть на одно мгновение с личностью героя. Тогда точно из живого ключа естественно вытекли бы для меня и его действия, и жесты, и слова. Но они уже не являлись бы случайными признаками, принесенными к моему предварительному представлению о герое, постоянно обогащающими это представление, но никогда, однако, не завершающими его. Нет, личность была бы дана мне сразу во всей своей цельности, и все тысячи эпизодов, в которых она бы проявлялась, не наклеивались бы на первоначальное представление, обогащая его, а, наоборот, как бы вырастали из него, не исчерпывая и не обедняя, однако, его сущности» (стр. 196).

Главные различия между интуитивным и рассудочным знанием, как видно из приведенного примера, состоят в следующем. Во-первых, интуитивное знание дает познаваемый предмет сразу *целиком*, причем различные бесчисленные стороны предмета познаются на основе целого и *из целого*; наоборот, рассудочное знание имеет дело только с частями (сторонами) предмета и пытается сложить *из частей* целое. Во-вторых, интуитивное знание есть созерцание самой вещи в ее подлинной сущности и, следовательно, имеет *абсолютный* характер, между тем как рассудочное знание состоит только из символов, следовательно, имеет *относительный* характер (стр. 195). В-третьих, интуитивное знание дает сразу всю *бесконечную* содержательность предмета, между тем как рассудочное знание, если оно хочет исчерпать предмет, принуждено строить бесконечный *ряд* из общих понятий, присоединяемых друг к другу, но, само собой разумеется, такой бесконечный ряд неосуществим, и потому рассудочное знание всегда остается неполным. Эта чудесная способность интуиции давать сразу бесконечное станет ясною из следующего примера. «Поднимая руку, производишь движение, внутренне воспринимаемое как простое; но извне, для наблюдателя, рука проходит сначала через одну, потом через другую точку, а между ними еще через многие другие точки, которых и не счесть. Так что для внутреннего наблюдения абсолютное просто; а извне, т. е. с точки зрения других предметов, оно становится по отношению к выражающим его знакам как бы золотой монетой, которую можно менять до бесконечности. А дело в том, что бесконечное, как следует из самого определения, есть нечто годное одновременно и для раздельного созерцания и для неисчерпаемого перечисления» (стр. 197).

Наконец, в-четвертых, творческая изменчивость (*la durée*), текучесть действительности дана в интуиции, тогда как в рассудочном знании, в общих понятиях, мыслятся лишь неподвижные, общие положения вещей. То, что непонятно рассудку, движение, творчество, вообще жизнь, перестает быть загадочным, когда с помощью интуиции мы научаемся «видеть в движении самое простое и ясное, а в неподвижности лишь крайнюю границу замедления движения, границу, может быть, мыслимую, но неосуществленную в природе» (стр. 219). Задача интуиции в том и состоит, чтобы проникать в само делание вещи. «Чтобы наше сознание совпадало с какою-либо вещью в ее существовании, нужно, чтобы оно отвлекалось от готового (*tout fait*) и сосредоточивалось на созидаемом (*se faisant*). Нужно, чтобы возвращаясь к себе самой, способность видения совпадала с актом волеия»*, вернее, чтобы способность волеия возвращалась к себе самой для самосозерцания**.

Воспользуемся интуицией прежде всего для проникновения в тайники нашего я, нашей личности, и мы увидим, что с помощью ее разрешатся важнейшие вопросы философии духа, например, вопрос о свободе воли, остающийся вечною загадкою для рассудка.

ГЛАВА II

Душевная жизнь. Свобода воли

Чтобы проникнуть в сущность душевной жизни, нужно отличать искаженные представления о ней, создаваемые рассудком, от подлинных данных сознания, открывающихся лишь интуиции.

Подлинные факты сознания характеризуются следующими чертами: 3) они *непротяженны*, т. е. не располагаются вне друг друга или рядом друг с другом; 2) они *не количественны*: между ними существуют только различия по качеству, но не различия, выразимые понятиями больше или меньше; 3) эта *качественная множественность не подлежит счету*. «Множественность состояний сознания, говорит Бергсон, рассмотренная в ее чистом своеобразном виде, не имеет ничего общего с образующей число раздельной множественностью» (*multiplicité distincte*). Можно сказать, что мы в душевной жизни имеем дело с качественной

* <Bergson H.> L'évolution créatrice <Paris, 1905>, стр. 258, 272.

** Там же, стр. 272.

множественностью. Итак, надо допустить два рода множественности, два возможных смысла слова «различать» (*distinguer*), два понимания — одно качественное и другое количественное — разницы между тождеством и инакостью. То эта множественность, это различие, эта разнородность содержит в себе число лишь в потенции, как сказал бы Аристотель; сознание в таком случае просто проводит качественное различие, не имея в виду *считать* качества или даже делать из них *несколько* качеств; тогда мы имеем множественность без количества. То, напротив, мы имеем множественность считаемых или могущих быть считаемыми элементов; но в таком случае всегда допускается возможность рядоположения их по принципу внеположности; их развертывают в пространстве»*.

В виду указанных свойств душевная жизнь не делима на части, а потому и неопишима. Но потребности общественной жизни, например, необходимость словесного сообщения, требуют описания и точного различения душевных процессов; поэтому рассудок берется за свою работу анализа и для осуществимости ее подвергает искажению картину душевной жизни, именно: 1) подменяет качественные различия количественными, 2) разрывает душевную жизнь на множественность состояний, 3) мысленно ставит эти состояния вне друг друга и рядом друг с другом, т. е. вносит пространственные представления в картину душевной жизни, и 4) сосчитывает душевные состояния, т. е. вносит в душевное целое количественную множественность.

Все эти искажения получаются вследствие перенесения рассудочных представлений о материальной внешней среде на сферу душевной жизни. Вот как создается, например, понятие интенсивности душевных явлений, т. е. количественного различия между ними. Положим, мы входим один раз в комнату, освещенную одною электрическою лампочкою, и другой раз — в ту же комнату, освещенную 500 лампочками. Между ощущениями света, полученными в первый и во второй раз, существует глубокое *качественное* различие, различие в таком же смысле, как, например, между ощущением зеленого и красного цвета. Но мы знаем, что в первом случае внешнею *причиною* света была одна лампа, а во втором — 500 ламп; под влиянием этого знания, ассоциирующегося с ощущением света, мы вносим

* <Бергсон А.> Время и свобода воли, стр. 102.

представление о количестве в само ощущение света и начинаем утверждать, будто качество ощущения осталось прежнее, а изменилось лишь количество его, возросла интенсивность ощущения; изменение ощущения начинает представляться нам в виде нарастания его, вроде того, как нарастает куча песка, когда струя его сыплется на одно место. При этом невольно интенсивное целое представляется как делимое и состоящее как бы из включенных друг в друга объемов, иными словами, оно представляется сходно с экстенсивными величинами с помощью протяженности (там же, стр. 15).

Другой путь подмены качественных различий станет ясным при рассмотрении тех случаев, когда какое-либо чувство мы характеризуем сначала как слабое, потом как могучее. Положим, «смутное желание постепенно превратилось в глубокую страсть»; «и вот вам кажется, что ваш общий взгляд на мир теперь изменился. Вы замечаете, что благодаря охватившей вас глубокой страсти, объекты производят на вас уже иное впечатление. Вам кажется, что все ваши ощущения, все ваши представления как бы посвежели; вы как бы переживаете второе детство. Нечто похожее испытываем мы иногда во сне, когда нам снятся самые обычные вещи, а весь сон проникнут звуками какой-то неизъяснимой и совершенно особенной музыкой. Ибо чем дальше спускаешься в глубины сознания, тем меньше права имеешь рассматривать психические факты, как предметы, рядопологающиеся в пространстве. Когда говорят, что какой-нибудь объект занимает большое место в душе или даже что он заполняет всю душу, то это только значит, что его образ изменил оттенок всей массы восприятий или воспоминаний, и что в этом смысле он их хотя бы и невидимо проникает. Но такое чисто динамическое представление противоречит рассудочному сознанию, привыкшему к резким различиям, без труда выражающимся в словах, и к вещам с ясными очертаниями, подобно тем, какие мы наблюдаем в пространстве. Такое сознание непременно выставит предположение, что некоторое определенное желание, последовательно возрастая, прошло через ряд количественных степеней, причем все остальные состояния оставались тождественными; как будто можно еще говорить о количестве и величине там, где нет ни множественности, ни пространства» (стр. 18 сл.).

Еще более глубокое искажение душевных явлений производится рассудком тогда, когда, внеся в них вместо качественной множественности количественную, он начинает подвергать

их счету. Бергсон следующим образом описывает эту операцию. «Говоря о материальных объектах, мы всегда имеем в виду возможность их видеть и трогать; мы их помещаем в пространстве. Поэтому, для того чтобы их считать, нам не нужно никаких искусных приемов и гипотез, никаких символических представлений; мы просто должны их мыслить сначала отдельно, затем одновременно в той самой среде, в какой мы их наблюдаем. Совсем иначе обстоит дело, когда мы рассматриваем чисто аффективные состояния души или даже представления, за исключением представлений зрения или осязания. Так как эти состояния сознания не даны в пространстве, то уже *a priori* вероятно, что считать их можно будет лишь с помощью какого-нибудь символического изображения. Там, где речь идет об ощущениях, причина которых очевидно находится в пространстве, этот способ представления как бы предуказан самой природой вещей. Так, слыша шум шагов на улице, я смутно вижу идущего человека; каждый звук в таком случае по очереди локализуется мною в точке пространства, в которую идущий мог бы стать ногой; я считаю мои ощущения в том самом пространстве, в котором локализованы их осязательные причины. Возможно, что иные точно таким же образом считают последовательные удары отдаленного колокола; они наглядно представляют себе качающийся колокол: этого пространственного представления им достаточно для двух первых единиц, остальные единицы естественно следуют за первыми. Но большинство из нас поступает иначе: последовательные звуки мы рядопологаем в идеальном пространстве, воображая при этом, что считаем эти звуки в чистой длительности. На этом пункте следует, однако, остановиться подробнее. Я, конечно, воспринимаю удары колокола последовательно. Но одно из двух: либо я удерживаю каждое из этих последовательных ощущений для того, чтобы организовать его с другими и образовать из них единую группу, напоминающую мне какую-нибудь знакомую мелодию или ритм; но в таком случае я *не считаю* звуки, я только воспринимаю то как бы качественное впечатление, которое число их оказывает на меня, и ограничиваюсь этим. Либо я их эксплицитно считаю, в таком случае мне нужно будет их разобщить и расчленить, расчленение же это необходимо должно совершаться в какой-нибудь однородной среде, в которой лишены своих качеств и как бы опорожненные звуки оставляют при проходе своем тождественные следы. Правда, остается еще нерешенным вопрос, что такое эта

однородная среда: время или пространство. Но повторяем, невозможно удержатъ моменты времени, для того чтобы сложить его с другими. Разобщая звуки, мы оставляем между ними пустые промежутки. Счет и состоит в том, что между проходящими звуками остаются промежутки: будучи длительностью, а не пространством, как могли бы промежутки эти оставаться? Очевидно, что весь процесс этот происходит в пространстве» (стр. 76 сл.).

Итак, считать душевные явления это значит исказить их глубочайшим образом: оторвать их друг от друга, разместить их мысленно вне друг друга, как если бы они находились в пространстве, и представить их себе *непроницаемыми друг для друга*. В самом деле, идея непроницаемости, говорит Бергсон, неразрывно связана с идеею числа и пространственной рядоположности. «Если в непроницаемости большей частью видят свойство материи, то это потому, что обыкновенно упускается из виду зависимость, существующая между идеями числа и пространства». «Чисто абстрактное представление числа “два” включает уже в себя представление о двух различных положениях в пространстве». Утверждать непроницаемость материи значит просто признавать зависимость между понятиями числа и пространства, высказывать суждение о свойствах числа, а не материи. Тем не менее считают ведь чувства, ощущения, идеи, хотя все эти вещи взаимно проникают друг друга и хотя каждая из них с своей стороны заполняет целиком всю душу? Конечно, их считают; но именно потому, что они взаимно проникают друг друга, их сосчитывают лишь при условии представления их посредством однородных единиц, занимающих различные места в пространстве и, следовательно, уже не проникающих друг друга. Непроницаемость появляется таким образом одновременно с числом» (стр. 78 сл.).

Под влиянием описанных искажений душевные явления начинают представляться нам в виде каких-то *плотных кусочков*, находящихся вне друг друга. Отсюда является неспособность понимать и даже *наблюдать* самую характерную черту сознания — его текучую подвижность, его творческую изменчивость во времени, *la durée*. Рассудок подменяет время-изобретение (*temps-invention*) временем-длиною (*temps-longueur*)*. Это созданное рассудком понятие времени-длины есть ряд моментов, расположенных *вне*

* <Bergson H.> L'évolution créatrice. <Paris, 1905>, стр. 370.

друг друга в порядке прежде и после, оно может быть изображено с помощью линии, точки которой находятся вне друг друга. Если бы жизнь протекала в таком времени, то в ней нужно было бы, вследствие внеположности моментов, резко различать прошлое, будущее и на границе между ними настоящее. В таком времени, распадающемся на внеположные моменты, прошлого *уже* нет, будущего *еще* нет, а настоящее есть *неуловимый момент*, граница (точка), не содержащая в себе никакого течения, изменения, никакой жизни. В подлинном живом «я» такого мертвого рассудочного времени нет. «Поразмыслим, в самом деле, об этом “настоящем”, которое одно признается существующим. Что такое в сущности настоящее? Если дело идет о настоящем моменте — я хочу сказать, о математическом моменте, который по отношению ко времени есть то же, что математическая точка по отношению к линии, то ясно, что подобный момент есть чистая абстракция, точка зрения ума; он не может иметь реального существования. Никогда из подобных моментов вы не сделаете времени, как из математических точек вы не составите линии. Предположите даже, что он существует: как может быть другой момент, предшествующий этому? Два момента не могут быть разделены промежутком времени, потому что, по гипотезе, вы сводите время к рядоположению моментов. Следовательно, они не могут быть разделены ничем и составляют единое: две соприкасающиеся математические точки сливаются. Но оставим эти тонкости. Простой здравый смысл подсказывает нам, что раз мы говорим о настоящем, мы думаем об известном промежутке времени. Какого времени? Невозможно установить его точно: это нечто колеблющееся. Мое настоящее, в данный момент, эта фраза, произношением которой я занят. Но это только потому, что мне нравится ограничить этой фразой поле моего внимания. Это внимание может удлиниться или укоротиться, как промежуток между двумя остриями циркуля. Сейчас острия отдаляются как раз на столько, чтобы идти от начала до конца моей фразы; но если мне захочется отдалить их более, мое настоящее может обнять сверх моей последней фразы ту, которая ей предшествовала: мне достаточно было бы изменить расстановку знаков. Пойдем далее: внимание, которое может быть бесконечно расширяемо, могло задержать вместе с предыдущей фразой все предшествовавшие фразы лекции и события, предшествовавшие самой лекции, и какую угодно часть того, что мы называем “наше прошлое”. Следовательно, различие, делаемое нами между нашим

настоящим и нашим прошлым, если не произвольно, то, по крайней мере, ограничено протяжением поля, которое может охватить наше внимание к жизни. “Настоящее” занимает ровно столько места, сколько это усилие внимания. Как только это специальное внимание выпускает что-нибудь из своего поля зрения, тотчас же то, что оно покидает, из настоящего становится *ipso facto*¹ прошедшим. Одним словом, наше настоящее падает в прошлое, лишь только прекращается наш прямой к нему интерес». «Внимание к жизни, достаточно сильное и достаточно свободное от всякого практического интереса, охватило бы, таким образом, в неделимом настоящем всю прошлую историю сознательной личности — без сомнения, не как одновременность, но как нечто такое, что есть разом и непрерывно настоящее и непрерывно движущееся: такова, я повторяю, мелодия, воспринимаемая как неделимое и составляющая с одного конца до другого непрекращающееся настоящее, хотя это постоянство не имеет ничего общего с неизменностью, как и эта неделимость с мгновенностью. Это будет длящееся настоящее. И это не гипотеза. Случается в виде исключения, что внимание сразу отрывается от своего интереса к жизни: тотчас же, как по волшебству, прошлое становится вновь настоящим. У лиц, перед которыми встает угроза внезапной смерти, у альпиниста, низвергающегося в глубину пропасти, у утопающих, у повешенных может произойти резкий поворот во внимании, как бы изменение в направлении сознания: обращаясь до тех пор к будущему и поглощенное потребностями действия, оно внезапно теряет к этому интерес. Этого достаточно, чтобы тысячи “забытых” мелочей вспомнились, чтобы вся история личности развернулась перед ней как панорама. Следовательно, прошлое тут было, но не делалось того, что было нужно, чтобы его заметить»*.

Взаимопроникновение состояний сознания, благодаря которому в настоящем сохраняется прошлое и предназначается будущее, придает потоку жизни характер такой неделимости и цельности, что описание его становится невозможным, и потому ради целей практической жизни рассудок прибегает к раздробляющему анализу, создает понятие о душевных состояниях, будто бы находящихся вне друг друга и непроницаемых друг для друга, и превращает я в *связку* таких состояний, наподобие связки прутьев

* <Бергсон А.> Восприятие изменчивости, перев. В. А. Флеровой (изд. М. И Семенова, СПб., 1913), стр. 34–35, 36 сл.

веника; вместе с этим утрачивается представление о текучести (*durée*) душевной жизни и отвергается единое, цельное «я». Все эти черты присущи той типичной рассудочной теории, которая называется *ассоциационизмом*. Рассматривая учение о свободе воли, Бергсон следующим образом характеризует ассоциационное направление в психологии: ассоциационизм «видит в нашем я совокупность психических состояний, из которых самое сильное оказывает наибольшее влияние и влечет за собою другие. Эта теория, следовательно, резко различает между отдельными сосуществующими психическими фактами: “Я мог бы воздержаться от убийства, — говорит Стюарт Милль², — если бы мое отвращение к преступлению и боязнь последствий были сильнее толкавшего меня на него искушения”. И несколько далее: “Его желание делать добро и отвращение к злу достаточно сильны, чтобы победить <...> всякое другое желание или отвращение противоположного свойства”. Таким образом, желание, отвращение, боязнь, искушение представлены здесь как резко различные вещи, и в данном случае ничто не мешает нам их называть отдельно»*.

На деле душевная жизнь не есть связка внешнеположных состояний, она цельна и неделима настолько, что в каждом ее проявлении участвует вся душа. «Я, например, встаю для того, чтобы открыть окно, но вот, поднявшись, я забываю, зачем я встал: я остаюсь неподвижным. — Очень просто, скажут нам: вы ассоциировали две идеи, идею цели, которой надо достигнуть, и идею движения, которое необходимо совершить; одна из идей исчезла, и осталось только представление движения. — Однако я не сажусь на старое место; я смутно чувствую, что мне остается еще что-то сделать. Моя неподвижность не похожа на обычную неподвижность; в моей позе как бы предсуществует акт, который нужно совершить; поэтому мне достаточно сохранить эту позу, изучить или, вернее, внутренне почувствовать ее, чтобы найти в ней на время исчезнувшую идею» (стр. 133 сл.).

Это возможно потому, что душевные состояния проницаемы друг для друга, так что каждое из них может присутствовать во всех остальных, образуя с ними своеобразное индивидуальное целое. «Я вдыхаю запах розы, и тотчас же мне приходят на память смутные воспоминания детства. По правде сказать, эти воспоминания не были вызваны запахом розы: я их вдыхаю вместе с этим

* <Бергсон А.> Время и свобода воли, стр. 132 сл.

запахом; они входят для меня в этот запах. Другие люди уже будут чувствовать его иначе. Это все тот же самый запах, скажете вы, только ассоциированный с различными представлениями. — Я ничего не буду иметь против этого вашего утверждения; только вы не должны забывать, что вы сначала исключили из различных впечатлений, которые роза оказала на каждого из нас, все личное в них; вы сохранили лишь их объективную сторону, то, что в запахе розы относится к общему достоянию и, так сказать, к пространству. Лишь при этом условии к тому же и возможно было дать розе и ее запаху особое наименование. А после этого, желая снова различать между собою наши личные впечатления, вы уже, конечно, необходимо должны были присоединить к общей идее запаха розы специфические отличия. И потому вы теперь говорите, что наши различные впечатления, наши личные впечатления происходят от того, что мы запах розы ассоциируем с различными воспоминаниями, но та ассоциация, о которой вы говорите, существует только для вас, как прием объяснения» (стр. 134 сл.).

Величайшие философы утверждают, что некоторые царства вселенной обладают органическою цельностью в высшей мере. Так, например, Плотин говорит о царстве Духа (Νοῦς), как о таком целом, в котором каждая сторона содержит в себе целое, так что все есть везде*. Постигнуть такое строение бытия очень трудно человеческому уму; приходится прибегать к помощи разнообразных примеров, постепенно освещающих вопрос с различных сторон, чтобы хоть сколько-нибудь проникнуть в такую концепцию мира. Бергсон развивает аналогичное учение о душевной жизни, и нельзя не видеть большой заслуги его в том, что ему удалось найти чрезвычайно простые и яркие примеры, показывающие, что это чудесное строение бытия встречается чаще, чем принято думать.

ГЛАВА III

А. Свобода воли

Рассудок не способен понять существенных сторон мира. Раньше мы видели, что он не может понять движение как сплошную текучесть; теперь, познакомившись с его представлениями о душевной жизни, нетрудно предусмотреть, что он не способен понять свободы воли.

* Plotini Euseades, V, 8, 4.

У нас есть непосредственное чувство свободной самопроизвольности, однако для рассудка проблема свободы неразрешима. Метафизики, приступающие к исследованию ее с помощью понятий рассудка, создают два враждебные друг другу направления, детерминизм и индетерминизм, ведущие бесконечный и бесплодный спор, так как оба они стоят на ложном пути. Детерминизм, по словам Бергсона, есть ложное отрицание свободы, а индетерминизм — столь же ложное утверждение свободы.

Детерминист, расщепив душевную жизнь на множество отдельных состояний, находящихся как бы вне друг друга, представляет себе их, например, «симпатию, отвращение, ненависть», — как силы, из которых каждая тянет душу в свою сторону*. Эти силы психология называет мотивами, и детерминист представляет себе, что решение обуславливается перевесом одной или нескольких из этих сил над другими. «Даже если он не возводит эмоции и вообще глубокие душевные состояния в силы, все-таки всегда различает их между собою, что неизбежно приводит его к механическому пониманию “я”. Для него “я” колеблется между двумя противоположными чувствами, склоняясь то к одному, то к другому и наконец решая выбор в пользу одного из них. Он рассматривает “я” и волнующие его чувства, как будто бы это были точно определенные вещи, остающиеся тождественными самим себе во все время операции» (стр. 141). Поэтому детерминист утверждает, что, зная мотивы и относительную силу их, можно было бы предсказать поступок с такою же достоверностью, с какою астроном предсказывает затмение Солнца.

Против этого утверждения выступает индетерминист. Начинает он точь-в-точь как и детерминист тем, что представляет себе «я» *колеблющимся между двумя путями*, но, по его мнению, предыдущие и наличные душевные состояния не обязывают «я» пойти необходимо по одному из этих путей: он полагает, что *один и тот же психический ряд может завершиться сегодня одним, а завтра другим поступком*.

Итак, обе стороны одинаково понимают свободу. Обе стороны представляют себе «такое “я”», которое, пройдя ряд *МО* состояний сознания и дойдя до точки *O*, видит перед собою два одинаково открытых ему направления *OX* и *OY*. Эти направления стано-

* <Бергсон А.> Время и свобода воли, стр. 137, см. также цитату со стр. 132, приведенную выше на стр. 358.

вятся, таким образом, *вещами*, настоящими путями, к которым приводит столбовая дорога сознания, и один из которых нашему “я” остается безучастно выбрать. Говоря короче, непрерывная и живая активность этого “я”, в которой мы чисто абстрактным образом различили два противоположных направления, заменяется самими этими направлениями, превращенными в инертные и безучастные вещи, ожидающие только нашего выбора» (стр. 146).

Разногласие между двумя спорящими сторонами теперь сводится лишь к следующему: индетерминист считает оба пути одинаково возможными, а детерминист полагает, что после прохождения пути *МО* остается возможным для «я» лишь один путь *ОХ*.

Индетерминист говорит «я колебался, значит, я свободен»; детерминист возражает ему: «я пошел путем *ОХ*, значит, был мотив, принудивший меня к этому». В этом споре обе стороны неправы: они обсуждают отношение поступка к символически представленному раздваивающемуся пути, но такого отношения вовсе нет, так как самого раздваивающегося пути нет. «Отвлекитесь от этого грубого символизма, — говорит Бергсон, — идея которого неведомо для вас преследует вас; вы увидите, что аргументация детерминистов примет следующую наивную форму: “акт, однажды совершенный, совершен”; на что противники их отвечают: “акт до совершения еще не был совершен”. Иными словами, ни те, ни другие не затрагивают проблемы свободы воли; и это нетрудно понять, потому что свободу надо искать в особом оттенке или качестве самого действия, а не в отношении этого акта к тому, что не есть этот акт, или к тому, чем он мог бы быть. Вся неясность вопроса происходит оттого, что и те и другие представляют себе процесс обсуждения и решения в форме колебания в пространстве, тогда как на самом деле процесс этот состоит в динамическом потоке, в котором и “я” и мотивы “я” находятся в непрерывном становлении, подобно живым существам» (стр. 150 сл.). «В этом творческом потоке никогда не бывает колебания в смысле возврата к старому; “я” не остается неизменным: уже тот факт, что “я” пережило первое чувство, изменяет в той или иной степени его природу; к моменту подхода второго чувства это уже не то же самое “я”. Во время рассуждения и колебания “я” непрерывно меняется и, следовательно, изменяет также и волнующие его чувства. Так образуется динамический ряд взаимно проникающих и углубляющих друг друга состояний» (стр. 142). «Отсюда ясно, что индетерминист неправ: в этом динамическом ряду нет свободы, как безразличной

возможности выбора. Но, с другой стороны, неправ и детерминист, воображающий, будто поток душевной жизни подчинен *гнету* наиболее сильного мотива: таких *отдельных мотивов* в душевной жизни нет, на известной глубине каждое из чувств представляет собою всю душу в том смысле, что в каждом из них отражается все содержание души. Поэтому сказать, что душа определяется воздействием какого-либо одного из чувств, значит признать, что она определяется сама собой» (стр. 137).

Итак, поток душевной жизни не подчинен гнету мотивов: в этом и состоит свобода наших поступков. «Мы свободны тогда, когда наши действия исходят от всей нашей личности в целом, когда они выражают ее, когда они имеют с ней то неопределимое сходство, которое часто встречается между творением и творцом. Напрасна при этом будет ссылка на то, что мы в таких случаях подвергаемся всемогущему воздействию нашего характера. Наш характер ведь это опять-таки мы; из того, что мы по собственному желанию, в целях удобства рассмотрения, разделили личность на две части, чтобы с помощью абстракции, поочередно, рассмотреть сначала чувствующее и мыслящее “я”, а затем действующее “я”, было бы наивностью заключать, что одно из этих двух “я” влияет на другое» (стр. 142 сл.).

Детерминисты утверждают, что, зная наличные и предшествовавшие душевные состояния человека, можно предсказать, какой поступок будет им совершен; ввиду этого линия поведения человека представляется им насильственно предопределенною, так что характер свободы поступка исключается. На самом же деле в этих соображениях кроется по меньшей мере неточность: в отношении душевной жизни нельзя достигнуть ничего похожего на астрономические, вообще научные предсказания о материальных процессах. Чтобы убедиться в этом, рассмотрим вопрос подробнее.

Для возможности научных предсказаний необходимо основываться на законе причинности, подразумевая под ним или то, что одинаковые причины производят одинаковые действия, или же, пользуясь математическим понятием причинности, согласно которому действие предсуществует в причине, так что между причиною и действием существует отношение тождества*. Но в области душевной жизни нет места закону причинности ни в смысле *законосообразной* связи явлений, ни в смысле *тождества* между

* <Бергсон А.> Время и свобода воли, стр. 163–171.

предшествующими и последующими событиями. В самом деле, в душевной жизни, как установлено выше, *не бывает повторений* одного и того же чувства, желания и т. п. и, следовательно, невозможна законосообразность; что же касается причинности как тождества, необходимо заметить, что даже в физическом мире немыслимо полное тождество между причиной и действием, и тем менее оно возможно в психической жизни, типичная черта которой есть творческая изменчивость. «Итак, — говорит Бергсон, — если причинное отношение и существует в мире внутренних фактов, то оно никоим образом не походит на то, что мы называем причинностью в природе» (стр. 164). В душевной жизни причинность осуществляется в форме предсуществования будущего в настоящем, однако это предсуществование вовсе не похоже на логическое тождество. В самом деле, «последовательно переживая различные состояния сознания, мы всегда имеем более или менее смутную идею еще не наступившего состояния, хотя последующее состояние и не содержится в предыдущем. Впрочем, реализация этой идеи не представляется необходимой, а только возможной. Тем не менее между идеей и действием помещается целый ряд едва заметных промежуточных звеньев, совокупность которых принимает для нас форму *sui generis*, обыкновенно называемую чувством усилия. Но переход от идей к усилию, от усилия к акту до того непрерывен, что невозможно сказать, где кончаются идея и усилие и начинается акт. Таким образом, ясно, что в известном смысле здесь может еще идти речь о предсуществовании будущего в настоящем; но при этом следует прибавить, что это предсуществование весьма несовершенного рода, ибо будущее действие, являющееся предметом переживаемой в настоящее время идеи, представляется в данном случае как реализуемое, а не как реализованное, так что даже во время приготовления к необходимому для совершения акта усилию мы ясно чувствуем, что есть еще время остановиться. Итак, если решиться понимать причинное отношение в этом втором смысле, то можно а priori сказать, что причина и следствие не стоят друг к другу в отношении необходимого определения, ибо следствие в таком случае уже не дано в причине. Оно будет содержаться в ней лишь в состоянии чистой возможности, как смутное представление, за которым может быть и не последует соответствующего действия» (стр. 172). Итак, в душевной жизни нет той *гнетущей неизбежности*, которая характерна для поня-

тия причинности как закономерности, а также причинности как логического тождества.

Вернемся теперь к вопросу о предсказании поступков. Так как душевная жизнь есть сплошной творческий поток изменений, не содержащий в себе повторений, то для предвидения будущего необходимо охватывать взором *все содержание этого потока вместе со всеми малейшими оттенками его изменений*, необходимо плыть *вместе с потоком*; иными словами, здесь знание есть *не предвидение*, а видение и *сопереживание, совпадающее с самим поступком* (стр. 162).

«Что же такое свобода?» — зададим мы вопрос Бергсону, познакомившись с его исследованием. На этот вопрос ответ был уже дан выше: «...мы свободны тогда, когда наши действия исходят от всей нашей личности в целом» (стр. 142); «свободой называется отношение конкретного “я” к совершаемому этим “я” акту. Это отношение неопределимо, именно потому, что мы свободны» (стр. 178). «Свобода есть факт и из всех констатируемых фактов наиболее ясный факт» (стр. 179). Но эту интуитивную ясность ее нельзя уложить в рамки определений и объяснений рассудка: для этой цели пришлось бы прибегнуть к анализу и общим понятиям, между тем свобода относится к области живой неразложимой и невыразимой в общих понятиях действительности.

Чтобы согласиться, что свобода есть *факт*, нужно, конечно, наблюдать «я» не в его повседневных, привычных актах, совершающихся автоматически где-то на периферии сознания, а в серьезные моменты жизни. «Когда наши самые верные друзья единодушно советуют нам какой-нибудь важный акт, то так настойчиво выражаемые ими чувства отпечатлеваются на поверхности нашего “я” и кристаллизуются в нем». «Мало-помалу они образуют толстую корку, которая покроем собою наши личные чувства». «Но часто случается, что в самый момент совершения акта вдруг наступает протест. Глубинное “я” подымается на поверхность. Внешняя корка трескается, не в силах сопротивляться толчку этого “я”». «Мы хотим знать, на каком основании мы решились на этот шаг, и получаем ответ, что мы решились на него без всякого основания, быть может, даже против всякого основания. Но иногда эта безосновательность лучше всяких оснований. Ибо в данном случае совершенное действие выражает не ту или иную поверхностную, имеющую к нам лишь внешнее отношение идею, которая резко очерчена и легко поддается выражению: оно отвечает всей совокупности наших чувств, наших

мыслей и наших самых интимных стремлений, тому совершенно особому пониманию жизни, которое представляет собою эквивалент всего нашего прошлого опыта, короче говоря, — нашей личной идее о счастье и чести». «В исключительных, торжественных случаях жизни, когда речь идет об утверждении нашей личности в мнении других и прежде всего в наших собственных глазах, выбор наш совершается независимо от того, что принято называть мотивом; и это отсутствие всякого осязаемого основания тем более поразительно, чем больше и глубже наша свобода»*.

В. Вклад Бергсона в учение о свободе

Учение Бергсона о свободе заканчивается заявлением, что свобода неопределима и необъяснима, но она есть *факт*, наиболее ясный из всех констатируемых фактов. Такой конец не вполне удовлетворяет читателя, но он соответствует духу теории Бергсона, вырывающей пропасть между рассудком и интуицией.

В конце книги я займусь критикой всей системы Бергсона и постараюсь показать, что в этом пункте Бергсон не прав; нет пропасти между интуицией и рассудком, *так как сам рассудок интуитивен*. Поэтому если правильно пользоваться понятиями рассудка, действительность вовсе не будет искажена им, и сам Бергсон, например, в своем учении о свободе, на каждом шагу тихомолком прибегает к услугам рассудка. Выразим же в общих понятиях рассудка вклад Бергсона в спор детерминизма с индетерминизмом.

Бергсон отстаивает свободу не в смысле произвола, безразличия и т. п., а в смысле отсутствия некоторых видов гнета, допускаемых детерминизмом. Самый страшный гнет есть *законосообразность*. Сколько бы раз ни падал луч света под таким-то углом, он будет отражаться под тем же углом. О таком гнетущем однообразии в душевной жизни не может быть и речи: здесь нет повторений, здесь есть поток творческих изменений, единственных в своем роде**. Другая, тоже тяжелая форма гнета есть вынуждение поступка *отдельными* мотивами: она состоит в том, что *целое* душевной жизни направляется в ту или другую сторону одною *частью* ее. Бергсон показывает, что это неверно: вследствие не-

* Там же, стр. 140 и 141.

** Там же, стр. 193.

делимости душевной жизни в каждом состоянии ее участвует вся душа, следовательно, душа определяется не мотивами, а самой собою. Таким образом, сама идея необходимой связи, т. е. несвободы, теряет смысл в применении к душевной жизни.

Нельзя не признать, что Бергсон нагляднее, чем всякий другой философ, снимает с целого душевной жизни различные виды зависимости от чего бы то ни было такого, что не есть само целое этой жизни. Такая свобода от одного, другого, третьего... вида гнета есть *относительная* свобода. Но ведь и детерминизм во многих своих видоизменениях признает относительную свободу, он отрицает лишь абсолютную свободу. В этом он сходится с Бергсоном: защищаемая Бергсоном свобода тоже только относительна, т. е. в одном отношении это свобода, а в другом — необходимость, т. е. несвобода. В самом деле, что же из того, что душевная жизнь есть единственный, индивидуальный ряд и притом такой, что в каждой стороне его участвует вся душа? — Этим объясняется лишь *чувство непринужденности* возникновения намерений и осуществления их, но все же как индивидуальный этот поток жизни *неотвратимо такой-то*, он ограничен этою своею *определенною индивидуальностью*. Поскольку эта необходимость сохраняется, бергсоновская свобода имеет детерминистический характер, и остается еще место для идеи свободы более полной, чем та, какую обрисовал Бергсон, но, конечно, это свобода нечеловеческая, неосуществимая в бергсоновском мире, состоящем *только из потока изменений*.

ГЛАВА IV

Теория восприятия. Память

Бергсон, как мы уже знаем, различает два вида знания — рассудочное и интуитивное, символическое и подлинное. Интуитивное знание легче всего может быть осуществлено каждым из нас в отношении к самому себе, т. е. во внутреннем опыте, в самонаблюдении.

По этому поводу тотчас вспоминаются старые философские учения, разделяющие опыт на внешний и внутренний и утверждающие, что внешний опыт дает всегда лишь символическое, *чувственное* знание, так как в нем вещи познаются не непосредственно, а только через их действие на органы чувств (глаза, ухо и т. п.); наоборот, во внутреннем опыте мы наблюдаем свои

душевные состояния (желания, чувства и т. п.) *непосредственно*, без помощи органов чувств (не путем рассматривания, ощупывания и т. п.), следовательно, познаем свою душевную жизнь в подлиннике, а не символически.

Знакомясь с теориями Бергсона, следует иметь в виду, что его теория символического и подлинного знания имеет совершенно иной характер. Во-первых, символическое знание возникает, по его теории, не вследствие деятельности органов чувств, а вследствие деятельности рассудка; во-вторых, интуитивное, т. е. непосредственное знание бытия в подлиннике возможно не только в отношении к своей собственной душевной жизни, но и в отношении к внешнему миру.

Учение о непосредственном восприятии нами наших собственных душевных состояний давно уже существует в философии: представляется вполне естественным и понятным, что субъекту для познания какого-либо своего состояния достаточно сосредоточить на нем внимание и отличить его от других состояний. Но чтобы столь же простые приемы были достаточны и для познания внешнего мира, это кажется большинству философов невозможным: между субъектом и внешним миром, по-видимому, стоит *тело* субъекта, и знание о внешнем мире состоит в чувственном восприятии, т. е. восприятии изменений нашего тела, обусловленных действием вещей на органы чувств. Отсюда для интуитивиста, утверждающего, что знание о внешнем мире есть также непосредственное созерцание самих подлинных транссубъективных вещей, возникает задача построить теорию восприятия, показывающую, как это возможно и какую роль играют в этом процессе мозг и нервная система. Выполняя эту задачу, Бергсон развивает вместе с тем учение об одном свойстве духа, не рассмотренном нами выше, именно о памяти.

Традиционное учение, согласно которому представляемая вещь (например, воспринимаемое дерево), есть психический образ, обусловленный *физиологическими процессами* мозга, Бергсон считает нелепостью. В самом деле, весь мир, известный нам, есть совокупность множества вещей видимых, осязаемых и т. п., мозг и нервная система известны тоже как такая же видимая и осязаемая вещь; следовательно, принимать традиционное учение это значит утверждать, будто *часть мира есть причина всего мирового целого**.

* <Бергсон А.> Материя и память, стр. 3 сл.

Во избежание этой нелепости защитнику традиционной теории приходится утверждать, что наблюдаемые вещи суть только *образы*, только *психические субъективные состояния*, символы, которым соответствует подлинное бытие X; следовательно, мозг есть причина не мирового целого, а лишь субъективного образа мирового целого. Однако такое учение о знании содержит в себе не менее тяжелые затруднения: если наблюдаемые вещи суть только образы, существующие в моей душе, то каким образом осуществляется *проецирование* их, т. е. отнесение их ко внешнему миру в пространстве? Если эти образы состоят из моих ощущений, то каким образом эти ощущения слагаются в *единство* вещи? и т. п., и т. п. Не будем говорить об этих затруднениях: они всем известны, пытаться разрешить их можно только с помощью весьма искусственных гипотез, которые всегда оказываются таящими в себе противоречия и непоследовательности*.

Бергсон стремится построить теорию восприятия, не опираясь ни на какие предвзятые учения о материи, мозге и т. п. и основываясь только на прямом описании того, что очевидно происходит при осуществлении восприятия. — Мы, говорит он, находим вокруг себя такое, как стол, лампа, дом, дерево и т. п. и среди всего этого также свое тело**. Что бывает, когда я, находящийся с этим телом здесь, воспринимаю то, что находится там, на расстоянии двух или более саженей от меня? Без сомнения, от этих стола, лампы, дерева передаются движения (световые лучи, воздушные волны) на периферию нашей нервной системы, затем к мозгу, а оттуда опять на периферию тела к двигательным механизмам, вследствие чего я совершаю поступок — гашу лампу, закрываю окно и т. п. Во всем этом процессе нервная система играет роль лишь передатчика движений; «головной мозг не что иное, как род телефонной станции», «к тому, что он получает, он не прибавляет ничего»***; познавательная деятельность,

* См. о трансцендентных теориях знание мое «Введение в философию», часть I, «Введение в теорию знания».

** К сожалению, Бергсон, начиная свое изложение теории восприятия в книге «Материя и память» и желая обойтись без ссылки на какие бы то ни было теории, говорит, что мы находим вокруг себя «образы» (images) и среди них свое тело, как такой, же «образ». Термин «образ» здесь в высшей степени неуместен, так как он склоняет к субъективированию среды и тела; поэтому я в начале изложения теории Бергсона не называю лампы, деревья и т. п. ни словом «образ» ни словом «вещь».

*** <Бергсон А.> Материя и память, стр. 16.

осуществляющаяся во время этого процесса и состоящая в том, что до совершения поступка мы имеем представление лампы, окна и т. п., не производится нервной системой, «нервная система совсем не есть аппарат для образования или даже приготовления представлений» (стр. 17). Роль мозга чрезвычайно важна, но она имеет чисто практический, а не теоретический (не познавательный) характер: полученные извне органами чувств двигательные раздражения передаются мозгом на двигательные механизмы тела, вследствие чего тело становится *центром действий*, но оно при этом вовсе не есть источник моего знания о мире: «...тело мое — предмет, предназначенный для передвижения других предметов, — есть, следовательно, только центр действия; оно не может порождать представления» (стр. 4).

Но все же восприятие мною (знание) лампы, окна и т. п. существует, оно возникает после раздражения органа чувств и до передачи движения из мозга на периферические двигательные механизмы. Если не тело, то кто же виновник возникновения восприятия? — Из предыдущей главы мы знаем, что существует сознание, дух. Ввиду этого можно построить следующие три предположения. Во-первых, может быть, дух *творит* представления вещей; тогда видимая, осязаемая и т. п. вещь есть чисто субъективный образ. Во-вторых, возможно, что дух *созерцает, непосредственно воспринимает* подлинные вещи внешнего мира; это значило бы, что видимое, осязаемое и т. п. есть *сам внешний мир в подлиннике* (а не отражение, не копия, не символ); допустить такую способность духа это значит утверждать возможность *интуиции транссубъективного*, подобно тому как это безотчетно делает наивный реализм или так называемый здравый смысл. Наконец, в-третьих, можно сочетать первое и второе предположение и утверждать, что восприятие имеет сложный состав: в нем есть *две стороны* — транссубъективная и субъективная.

Бергсон становится на сторону последнего решения вопроса. По его мнению, в восприятии есть две стороны: во-первых, сама внешняя действительность и, во-вторых, субъективные продукты деятельности памяти. Кроме того, конечно, есть еще такие субъективные дополнения, как аффективные переживания удовольствия или страдания.

Ту сторону восприятия, которая получилась бы, если бы можно было отбросить прибавки памяти и вообще все субъективные дополнения, Бергсон называет термином *чистое восприятие* (*la perception pure*, стр. 20 сл.). Эта часть восприятия есть созер-

цаемый нами сам транссубъективный мир в подлиннике. В самом деле, «возьмем, например, световую точку *P*, лучи которой действуют на различные точки сетчатки *a*, *b*, *c*. В этой точке *P* наука локализует колебания известной амплитуды и известной длительности. В той же точке *P* сознание воспринимает свет». «Точка *P*, лучи ею испускаемые, сетчатка и нервные элементы образуют солидарное целое, световая точка *P* составляет часть этого целого, и именно в *P*, а не в каком другом месте, образуется и воспринимается образ *P*» (стр. 29, 30).

Чтобы не оставалось никаких сомнений относительно того, как следует толковать учение о чистом восприятии, Бергсон поясняет: представляя себе вещи в таком виде, мы только возвращаемся к наивному убеждению здравого смысла. Мы все начали с веры, что мы проникаем в самый предмет, что мы воспринимаем его в нем, а не в себе (стр. 31). Следовательно, наше восприятие «не относительно и не субъективно, по крайней мере постольку, поскольку в составе его есть чистое восприятие. В чистом восприятии, — говорит Бергсон, — мы в самом деле поставлены вне самих себя и, действительно, касаемся реальности предмета в непосредственной интуиции». «Внешние предметы воспринимаются мною там, где они находится, в них самих, а не во мне»*.

Но как возможно, чтобы ощущаемое было транссубъективно? Ведь существуют, по-видимому, решительные доводы в пользу субъективности ощущений, в пользу того, что содержание ощущения более зависит *от органа чувств*, чем от внешней среды; так, например, одно и то же раздражение (положим, электрический ток), действуя на разные органы чувств (глаз, ухо, осязание) вызывает разные ощущения (света, звука и т. д.) и, наоборот, разные раздражения, действуя на один и тот же орган чувств, вызывают ощущения одного и того же типа (например, ощущение света). В ответ на это Бергсон остроумно возражает: «...можно спросить, не содержит ли электрическое возбуждение различные составные элементы, отвечающие объективно разного рода ощущениям и не сводится ли роль каждого чувства к простому извлечению из целого одной составной части, его интересующей: тогда именно одни и те же возбуждения давали бы одинаковые ощущения, и различные возбуждения давали бы разные. Точнее говоря,

* См.: <Бергсон А.> Материя и память, стр. 68 и 48, точно так же «Введение в метафизику», стр. 225.

трудно предположить, чтобы электризация языка, например, не вызвала химических изменений, а ведь эти изменения мы и называем вкусовыми ощущениями. С другой стороны, если физик мог отождествить свет с электромагнитной пертурбацией, можно, наоборот, сказать, что то, что он называет электромагнитной пертурбацией, и есть свет, так что зрительный нерв действительно объективно воспринимает свет при электризации»*.

Против учения о транссубъективности восприятия можно сослаться еще на галлюцинации и сновидения. Это образы субъективные; по-видимому, несомненно, что они суть продукт деятельности мозга. А так как по составу они родственны восприятию, то приходится думать, что и содержание нормального восприятия создается также деятельностью мозга. В этом рассуждении, говорит Бергсон, правильно лишь то, что сновидения и галлюцинации *субъективны*; однако из этого вовсе не следует еще, будто они суть продукты деятельности мозга: они суть продукты субъективной деятельности памяти, а мы узнаем ниже, что по крайней мере, один из видов памяти есть функция духа, а вовсе не мозга; «не в состоянии мозга заключается реальное и полное условие памяти, как и самого восприятия» (стр. 31).

Знакомясь с этими рассуждениями Бергсона, читатель в конце концов с недоумением задаст вопрос: какую же роль играют мозг и органы чувств? По-видимому, все эти телесные органы вовсе не нужны для познавательной деятельности? — В самом деле, объективная сторона восприятия, чистое восприятие — есть само транссубъективное бытие, а субъективная сторона восприятия создается памятью, как деятельностью духа. Нервная система не есть причина ни первой, ни второй части восприятия. Однако стоит только перерезать, например, зрительный нерв или разрушить зрительный центр (затылочную область коры больших полушарий мозга) и мы лишимся способности зрительного восприятия предметов. По-видимому, этой утраты не должно быть, если теория Бергсона верна. В самом деле, разрушение мозга, органа чувств и т. п. не затрагивает ни одного из факторов, прямо участвующих в восприятии по теории Бергсона: светящая лампа там, на расстоянии двух саженей от моего тела, стоит по-прежнему, моя душа, мое сознание сохранились и способны к разнообразным деятельности по-прежнему, почему же теперь душа перестала воспринимать лампу как светящую вещь?

* <Бергсон А.> Материя и память, стр. 41.

На эти вопросы Бергсон отвечает следующим образом. «Что материя может быть воспринята без помощи нервной системы, без органов чувств, это теоретически мыслимо; но это невозможно практически, потому что подобное восприятие ни для чего не нужно». «Если раздражение более не проходит по той или другой причине, было бы странно, если бы соответственное восприятие все же происходило, ибо восприятие это привело бы тогда наше тело в сообщение с точками пространства, которые более не призывают его к выбору. Перережьте зрительный нерв у животного, колебание, исходящее из светлой точки, не передается более мозгу и оттуда двигательным нервам; нить, связывавшая внешний предмет с двигательными механизмами животного, включая зрительный нерв, порвана; зрительное восприятие стало бессильным и в этом бессилии именно и состоит бессознательность» (стр. 32).

Итак, мы, прежде всего, практики: мы воспринимаем вещь, т. е. познаем ее лишь настолько, насколько это интересно и необходимо для действия. Но действие может быть совершено нами лишь в том случае, когда от предмета получается запас энергии, которую мы переводим на двигательные механизмы. Если перерезан центrostремительный нерв, предмет перестает сообщать нашему телу свою энергию по целесообразно устроенным проводникам, таким образом, практически он не может быть использован, и потому не стоит его воспринимать; и в самом деле, наше сознание не тратит сил на такое бесполезное восприятие. Точно так же восприятие становится практически ненужным, а потому и исчезает, когда действие становится вполне привычным, т. е. когда переход раздражения из центра на поверхность тела совершается по вполне выработанным путям, на один и тот же строго определенный двигательный механизм (стр. 33); например, когда я иду с товарищем и оживленно беседую с ним, я обхожу камень на дороге, не воспринимая его, т. е. не получая представления о нем. Итак, восприятие осуществляется нашим сознанием только тогда, когда для совершения действия недостаточно механизма материи, когда необходимо произвести выбор и проявить свободу духа.

Практический характер восприятия сказывается в том, что мы воспринимаем лишь те вещи, в отношении к которым возможно наше действие. Мало того, даже и воспринимаемую вещь мы познаем не всю целиком во всей полноте ее бытия, а только с тех ее сторон, в отношении к которым возможно действие. Вследствие этого объединения содержания действительности в восприятии наблюдаемая

вещь кажется нам не самым подлинным бытием, а *бесплотным* представлением, *картиною* бытия. Чтобы получить превращение вещи в представление, «надо не осветить предмет, а наоборот, затемнить некоторые его стороны, лишить его большей части его самого, чтобы осадок вместо того, чтобы заключаться в окружающем как *вещь*, выделился из него как *картина*» (стр. 23).

Одушевленные существа «как бы позволяют пройти сквозь себя тем внешним движениям, которые им безразличны; другие выделенные станут “восприятиями” в силу этого выделения. Для нас тогда все произойдет так, как если бы мы отражали на предметы свет, исходящий от них; свет, который проходил бы беспрепятственно, никогда не был бы замечен. Образы, нас окружающие, как бы повернуты к нашему телу стороной, нас интересующей и освещенной, они отделяют от своей субстанции то, что мы задержим на ходу, на что мы способны влиять. Безразличные друг другу в силу основного механизма, их связывающего, они обращают один к другому зараз все свои стороны, другими словами, они действуют и реагируют друг на друга всеми своими элементарными частями и ни один из них, следовательно, не воспринимает и сознательно не воспринимается. Наоборот, если они наталкиваются где-либо на некоторую самопроизвольность реакции, их действие соответственно уменьшается и это уменьшение их действия и есть именно наше представление о них. Наше представление о вещах, стало быть, зарождается, когда они, наталкиваясь на нашу свободу, отражаются от нее» (стр. 23 сл.). В этом смысле можно сказать, что *«предметы, окружающие мое тело, отражают возможное действие моего тела на них»* (стр. 5).

Различая вещь и представление вещи, Бергсон вовсе не думает, будто представление есть копия или символ вещи; по крайней мере, поскольку речь идет о «чистом восприятии», представление есть *сама вещь, но с обедненным содержанием*; так, например, вещь есть *abcdef*, а в восприятие вступили только стороны ее *acf*, выбранные из нее сознанием потому, что они представляют интерес для жизни, потому, что они *биологически влиятельны*. «Сознание при внешнем восприятии состоит именно в этом выборе. Но в этой бедности нашего сознательного восприятия есть нечто положительное, уже предвещающее дух: это *различение* в этимологическом смысле этого слова» (стр. 25). Выборка того, что биологически важно и заслуживает восприятия, совершается сообразно раздражениям головного мозга, который есть орудие

анализа получаемых от внешнего мира движений (стр. 16). Эту кооперацию мозга и души в процессе восприятия и следующего за ним поступка я бы пояснил в духе теории Бергсона так: мозг указывает душе «вот что интересно! — восприми это и скажи, как мне действовать» (на какие периферические двигательные механизмы направить энергию).

До сих пор мы рассматривали только объективную сторону восприятия, именно «чистое восприятие», понимая его в духе наивного реализма. Но теперь, переходя к вопросу о восприятии в целом, необходимо сделать оговорки, которыми будет очень затруднено понимание теории Бергсона. К «чистому восприятию» присоединяются субъективные дополнения, произведенные деятельностью памяти. Их не было бы, если бы восприятие было *моментальной интуицией*; между тем, на деле, всякое восприятие длится хотя бы секунду, и вместе с тем вступает в действие память, *сливающая в одно целое все то, что получено в течение этой секунды* и создающая, следовательно, субъективную сторону восприятия, в которой утопает объективная, утопает потому, что «основа интуиции действительной и, так сказать, моментальной, на которой разворачивается наше восприятие внешнего мира, есть нечто весьма малое по сравнению со всем, что к нему прибавляет память» (стр. 57). Таким образом, надежда познать внешний мир в подлиннике прямо путем внешнего восприятия оказывается не так легко осуществимой: ввиду субъективных дополнений к восприятию приходится признать, что «совпадение восприятия с воспринимаемым объектом существует скорее в принципе, чем на деле» (стр. 58).

Чтобы понять роль памяти в восприятии, познакомимся обстоятельно с этою функцией духа.

Согласно традиционному учению, говорит Бергсон, воспоминание, как и восприятие, есть продукт деятельности мозга. Восприятие обусловлено раздражением мозга, происходящим в присутствии предмета и оставляющим следы в нервных центрах. Повторное возбуждение этих следов даже и в отсутствии предмета есть причина воспоминания. Итак, мозг есть магазин воспоминаний, т. е. клеточек, так измененных, что определенные физиологические процессы в них ведут к воспоминаниям.

Совершенно иначе представляет себе роль мозга в деятельности памяти Бергсон. Весьма возможно, да это и вероятнее всего, что его гипотеза ложна; но все же за ним остается та заслуга, что он

создает новый тип гипотез в этой области, он открывает новые пути для дальнейшей деятельности умов исследователей. Эти новые пути необходимы, потому что старый путь, вообще весь старый тип гипотез относительно роли нервной системы в душевной жизни явно несостоятелен.

Нужно различать *два вида памяти*, говорит Бергсон. Положим, я заучиваю урок, например, запоминаю стихи. Я читаю и декламирую стихотворение пять раз, с каждым разом все успешнее; движения органов речи и мозговые процессы осуществляются при всяком чтении более или менее в одинаковом виде, у меня вырабатывается привычка, т. е. определенный двигательный механизм; и в результате я знаю стихотворение наизусть. Это память-действие, память-привычка. Она состоит в том, что я знаю стихотворение, т. е. могу продекламировать его, но историю того, как я его заучил, я обыкновенно при этом не припоминаю.

Другой вид памяти дает мне знать о том, как урок был выучен. В моем уме встает *картина прошлого*: мне припоминается, как при первом чтении стихотворения я сидел у стола, как стихотворение вызвало во мне настроение величавой торжественности и т. п.; далее, вспоминается, как при втором чтении я взял книгу в руки, ходил по комнате, настроение ослабело и т. д. Эта память не основана на привычке, так как она воспроизводит единственное событие моей жизни, она восстанавливает перед моими умственными очами картину самого прошлого, вернее, она есть мысленное видение самого прошлого. Поэтому, в отличие от памяти-действия, назовем ее словами «память-греза». В самом деле, «воспоминание об одном определенном чтении есть представление, и только представление; оно заключается в интуиции, которую я могу по желанию продлить или сократить; я придаю ему произвольную длительность; ничто не мешает мне охватить его сразу как картину. Наоборот, воспоминание выученного урока, даже когда я ограничиваюсь повторением его внутренне, требует совершенно определенного времени, времени, которое потребно для развития одного за другим, хотя бы в воображении, всех нужных для членораздельной речи движений: стало быть, это уже не представление, а действие. И в самом деле, раз урок выучен, на нем нет никакого следа его происхождения, ничего, что определяет его место в прошедшем; он составляет часть моего настоящего, как моя привычка ходить или писать; он пережит, скорее обращен в действие, нежели представлен» (стр. 74 сл.).

Резюмируем различия между этими видами памяти: 1) одна из них основана на *привычке*, другая не опирается на привычку; 2) первая есть память-*действие*, память движение, вторая — память-*образ*; 3) первая сводится к движениям в *настоящем*, вторая дает видение *прошлого*.

Без сомнения, память-действие есть *телесная* память: она вся сводится к выработке двигательных механизмов; наоборот, память-греза есть *духовная* память, нельзя себе и представить телесных механизмов, посредством которых она могла бы быть осуществлена.

Конечно, в действительной жизни оба эти вида памяти проявляются обыкновенно вместе; но, например, чем лучше заучено стихотворение, тем более оно произносится автоматически, тем меньше декламация сопутствуется воспроизведением индивидуальных контуров прошлого.

Практически наиболее полезна, а потому и более заметна не память-греза, а память-привычка; от автоматической памяти мы обращаемся к помощи памяти-грезы только в моменты остановки, задержки действия, когда затруднительность положения требует выбора как поступить: тогда перед умственным оком встают «образы того, что предшествовало или следовало за положениями, схожими с настоящим» (стр. 84), и, руководясь ими, мы принимаем решение, как следует поступить.

Так как память-привычка есть явление более распространенное, то нам и кажется, будто воспоминание-греза есть лишь начальная стадия воспоминания-привычки (стр. 77). Отсюда возникает ложная гипотеза относительно памяти-грезы: так как двигательные привычки, а следовательно, и память-привычка основана несомненно на выработке определенных механизмов в мозгу, то нам и кажется, будто бы также и воспоминания-грезы накоплены в мозгу; таким образом, опять является на сцену теория, согласно которой «мозг есть орган представления» (стр. 85). Между тем, на деле, духовная память есть наше умственное видение самого прошлого, которое вследствие неделимости творческого изменения (*durée*) неразрывно связано с настоящим и, став прошлым, вовсе не превратилось вследствие этого в небытие*. Если так, то деятельность мозга не есть причина, создающая содержание воспоминания: это содержание *существует независимо от мозга*. Правда, заболевания мозга нередко приводят

* См.: <Бергсон А.> Восприятие изменчивости, стр. 11.

к различным расстройствам памяти, но эти факты можно объяснить, вовсе не превращая мозг в магазин воспоминаний-образов.

Прежде всего, следует иметь в виду, что часть этих фактов относится к области телесной памяти, т. е. памяти-привычки: так как она сводится к деятельности двигательных механизмов, то само собою разумеется, что разрушения нервных центров ведут за собою расстройства этого вида памяти.

Известно, однако, что во многих случаях разрушения мозговой ткани влияют также и на духовную память; так, например, разрушение затылочной области больших полушарий мозга ведет к утрате воспоминаний о зрительных картинах прошлого. Как объяснить эти факты, если мозг вовсе не создает зрительных картин? — Перед нами трудная задача — признавая, что разрушения мозга ведут только к исчезновению тех или других видов движений, найти, какое значение имеют эти движения для вступления в кругозор сознания или исчезновения из него различных событий прошлого. Чтобы понять теорию Бергсона, необходимо помнить, что прошлое ни исчезает, оно предлежит для нашего умственного видения, подобно настоящему, и нужны только определенные *вспомогательные условия* для того, чтобы мы обратили на него *внимание*, т. е. вспомнили его. Роль таких условий внимания принадлежит движениям. Движения связывают прошлое с настоящим и привлекают к нему внимание двояким образом. Одни движения играют роль поводов, побуждающих дух к выбору, что следует вспомнить из прошлого; другие движения нужны для выражения воспоминания наружу, т. е. для действительности его в настоящем. Разрушение как первых, так и вторых движений ведет к разрыву между настоящим и прошлым, т. е. к расстройствам памяти. Эти расстройства памяти бывают двух видов в зависимости от того, какие движения, служащие условием воспоминания, разрушены. В одних случаях нет движений, по поводу которых дух мог бы произвести выбор между воспоминаниями, иными словами, *объект* (т. е. прошлое) не вспоминается, потому что *не привлекает к себе внимания*; в других случаях вследствие расстройства движений прошлое не может продолжиться в настоящее путем действия, и потому воспоминание о нем было бы практически бесполезно, поэтому *субъект неспособен сосредоточить* на таком прошлом *свое внимание* (стр. 108). И в том, и в другом случае расстройство памяти сводится к разрушению движений и расстройству внимания, а вовсе не есть *уничтожение представлений* (стр. 109).

Примером первого вида расстройства памяти могут служить некоторые явления афазии (расстройства речи). Положим, два человека разговаривают на неизвестном мне языке; для меня их беседа есть не более, как ряд смутных шумов, непонятных мне, т. е. не сопровождающихся идеями; наоборот, собеседники слышат не смутные шумы, а членораздельные слова и слоги и понимают друг друга. Эту разницу между ними и мною объясняют обыкновенно тем, что у собеседников «слуховые воспоминания слов, накопленные в памяти, отвечают здесь на призыв звуковых впечатлений и усиливают их влияние» (стр. 110), а с отчетливыми представлениями слов соединяется также воспоминание идей, т. е. значений слов. Исходя из этих учений о нормальном понимании или непонимании чужой речи, психологи истолковывают таким же образом и явления сенсориальной афазии (так называемой словесной глухоты). В самом деле, «при словесной глухоте больной относительно своего языка находится в том же положении, в котором мы находимся, слушая, как говорят на неизвестном языке. Обыкновенно он сохраняет слух, но он не понимает произносимых слов и часто даже не может их различить. Для объяснения этого состояния считают достаточным указать, что слуховые воспоминания слов разрушены в корковом слое или что поражения то корковые, то подкорковые препятствуют слуховому воспоминанию вызвать идею или восприятию соединиться с воспоминанием» (стр. 110 сл.).

Против этих рассуждений как о нормальной речи, так и о чувствительной афазии, Бергсон выставляет следующее соображение. Слышимый мною разговор есть непрерывный смутный шум, доносящийся до моего уха. Вызвать воспоминание слов он способен только после того, как он превратится хоть до некоторой степени в членораздельные, различенные звуки. Итак, перед нами вопрос: «...посредством чего совершается вообще различение слов и слогов, данных уху сперва в виде звуковой непрерывности? Имей мы действительно дело только со слуховыми впечатлениями, с одной стороны, и со слуховыми воспоминаниями — с другой, трудность вопроса была бы непреодолима. Но дело представляется иначе, если слуховые впечатления организуют зарождающиеся движения, способные скандировать слушаемую фразу и отмечать главные членораздельности. Эти автоматические движения, внутренне сопровождающие звуки, сперва смутные и плохо координированные, повторяясь, выделялись бы все более и более; в конце концов

они вырисовали бы упрощенную фигуру, где слушающее лицо нашло бы в основных чертах и главных направлениях движения говорящего лица. Таким образом, в нашем сознании развертывалось бы в виде зарождающихся мышечных ощущений то, что мы назовем *двигательной схемой* слышанной речи. Приспособление своего уха к элементам нового языка заключается не в том, чтобы изменить сырой звук, и не в том, чтобы присоединить к нему воспоминание, а в том, чтобы координировать двигательные усилия мускулов голоса с впечатлениями уха, усовершенствовать сопровождающие звук движения» (стр. 111). Эти движения суть *поводы*, по которым мое внимание прямо направляется на *идеи* «аналогичные» идеям собеседника (стр. 130), и вслед за этим уже являются воспоминания слов, которые покроют смутные шумы и превратят их в отчетливую для меня речь. «Предмет — это собеседник, идеи которого распускаются у него в сознании в слуховые представления, чтоб потом материализоваться в произнесенных словах. Если мы правы, то *слушатель должен сразу поместиться среди соответственных идей*, чтобы развить их в слуховые представления, которые покроют воспринятые, так сказать, в сыром виде звуки». «Понимать чужую речь значит осмысленно, т. е. исходя из идей, восстановить непрерывность звуков, которые слышит ухо» (стр. 119). Расстройство этого сложного процесса при чувствительной афазии состоит не в том, что разрушаются акустические образы слов или идеи, образующие значение слов, а в том, что разрушаются движения, скандирующие слышимую фразу, вследствие чего исчезают поводы для припоминания идей и слов.

Против этой теории можно возразить, что если бы она была верна, то двигательная афазия всегда влекла бы за собою также и чувствительную афазию (словесную глухоту), между тем известно, что эти две формы афазии часто не совпадают: больной утрачивает способность говорить, но продолжает понимать слышимую речь. В предупреждение такого возражения Бергсон замечает, что движения, необходимые для понимания звуков чужой речи, вовсе не суть «сама речь, внутренне воспроизведенная», это только двигательная схема речи. «Я могу схватить мелодию, следовать за ее рисунком, даже запечатлеть ее в памяти и не быть в состоянии ее спеть. Я легко различаю особенности произношения и интонации англичанина, говорящего по-немецки, стало быть, внутренне я его поправляю. Из этого не следует, что я придам верное произношение и интонацию этой немецкой

фразе, если сам ее скажу» (стр. 113). Отсюда понятно, почему «двигательная афазия не влечет за собой словесной глухоты».

Второй вид расстройств памяти является тогда, когда прошлое, всегда существующее в недрах духа, не может вследствие разрушения двигательных механизмов выразиться в действия, например в произнесенном слове или каком-либо другом акте: прошлое здесь не может продлиться в область настоящего, оно остается бессильным, *не дополняется* действием и соответствующим ему *ощущением*, а потому не может принять форму очерченного в сознании образа, подобного восприятию. Итак, в воспоминании нужно различать две стадии: во-первых, в наиболее глубоком слое духа — воспоминание (само прошлое), еще оторванное от настоящего и потому существующее в бессознательном виде; назовем его словом «чистое воспоминание», *le souvenir pur* (подобно тому как в восприятии мы нашли сторону, которая есть само транссубъективное в подлиннике и назвали ее словом «чистое восприятие»); во-вторых, воспоминание, продлившееся в область действия, т. е. движения и ощущения, и ставшее благодаря этому образом, ярко очерченным в сознании. Путь этого развития таков: «...виртуальный образ развивается в направлении виртуального ощущения, виртуальное ощущение в направлении реального движения: это движение, осуществляясь, осуществляет зараз как ощущение, естественным продолжением которого оно является, так и образ, захотевший слиться с ощущением» (стр. 137 сл.). «Чистое воспоминание» и «действительное ощущение» (*sensation actuelle*) глубоко отличаются друг от друга. «Мои действительные ощущения занимают определенные части поверхности моего тела; чистое воспоминание, наоборот, не захватывает никакой части моего тела. Материализуясь, оно, без сомнения, породит ощущение; но в этот самый момент оно перестанет быть воспоминанием, перейдет в состояние настоящего, актуально переживаемого; я могу возвратить ему его характер воспоминания только возвратом к процессу, которым я вызвал это воспоминание из глубин моего прошлого. Оно стало актуальным именно потому, что я сделал его активным, т. е. ощущением, способным вызвать движения» (стр. 146 сл.).

«Чистое воспоминание» есть не что иное, как само прошлое; событие душевной жизни, отойдя в область прошлого, не превращается в ничто, в потоке душевной жизни оно есть, и разница между ним и настоящим состоит лишь в том, что оно *само по себе* бессильно и, как бессильное, существует в душевной жизни *без со-*

знания. «Полнейшее бессилие чистого воспоминания поможет нам понять, как оно сохраняется в скрытом состоянии. Не входя еще вглубь вопроса, ограничимся замечанием, что нам трудно признать *бессознательные* психические *состояния* особенно потому, что мы принимаем сознание за основное свойство психических состояний, так что психическое состояние не может перестать быть сознательным, не перестав, по-видимому, существовать. Но если сознание только характерный признак *настоящего*, т. е. актуально переживаемого, т. е. *действующего*, тогда то, что не действует, может не принадлежать сознанию, не переставая, однако, существовать в иной форме. Другими словами, сознание в психической области синоним не существования, но только реального действия, или непосредственной возможности действия; когда термин этот так ограничен, легче представить себе бессознательное и тем не менее психическое состояние» (стр. 148). «Наша неприязнь к принятию мысли о полном сохранении прошлого зависит от самого направления нашей психической жизни, которая есть истинное развитие состояний, где весь наш интерес сосредоточен на том, что развивается, а не на том, что уже развилось окончательно» (стр. 159).

Прошрое все целиком хранится в памяти и в некоторых необычайных случаях (у утопающих и т. п.) может предстать в виде воспоминания; но чаще всего оно вспоминается в разных, больших или меньших степенях *сокращения* и *схематизации*, следовательно, при одновременном участии обоих видов памяти — памяти-грезы и памяти-привычки. Можно представить себе это прошлое в виде конуса, опирающегося вершиною на плоскость настоящего, плоскость опыта теперешней нашей жизни, движущуюся непрерывно вниз; бесчисленные сечения конуса, параллельные его основанию и имеющие площадь все возрастающую по мере приближения к основанию конуса, могут символически выражать разные ступени схематизации прошлого, а основание конуса — символ всего прошлого, хранящегося в духе во всей полноте без всякой схематизации. Когда является задержка действия, память-привычка дополняется памятью-грезой, мы обращаемся соответственно степени затруднения во все более и более глубокие слои конуса (приближающиеся к основанию его) и вспоминаем то, что соответствует потребностям данного момента. «С одной стороны, память прошлого доставляет чувственно-двигательным механизмам все воспоминания, способные руководить их работой и направлять двигательную реакцию в смысле, подсказан-

ном уроками опыта: в этом именно и заключаются ассоциации по смежности и по сходству. Но, с другой стороны, чувственно-двигательные аппараты дают бессильным, т. е. бессознательным, воспоминаниям средство воплотиться, материализоваться, стать настоящими. Для того чтобы воспоминание вновь появилось в сознании, надобно, чтобы оно спустилось с высот чистой памяти именно до той точки, где совершается действие. Другими словами, от настоящего исходит призыв, на который воспоминание отвечает, а от чувственно-двигательных элементов наличного действия воспоминание заимствует тепло, дающее жизнь» (стр. 161 сл.).

Как «чистое воспоминание», как хранение прошлого в недрах духа, память абсолютно независима от мозга и ни в каком смысле не создается деятельностью тела; роль мозга сводится к тому, чтобы определить *выбор*, на чем должно специально сосредоточиться мое внимание, следовательно, в том, чтобы *ограничить* бесконечно сложную сферу прошлого; в этом смысле можно сказать вместе с Равессоном «материальность влагает в нас забвение» (стр. 189).

В самом деле, мозг подобен зрительной трубе, которая своими стенками ограничивает поле зрения; он рекомендует духу направить внимание только на «то» или «это», полезное для действия, а все остальное, не нужное для жизни настоящего момента, оставляет в тени. «Тело, всегда направленное в сторону действия, имеет основной функцией ограничивать в виду действия жизнь духа. По отношению к представлениям оно орудие выбора, и только выбора. Оно не может ни порождать умственного состояния, ни быть причиной его». «Роль тела не накапливать воспоминания, но просто выбрать полезное воспоминание, то, что дополнит и осветит наличное положение в виду действия» (стр. 190). В процессе этого целесообразного выбора память-привычка и память-греза целесообразно дополняют друг друга, так как это требуется для наиболее совершенного действия. «Хорошо уравновешенные умы» Бергсон характеризует следующими чертами: «Человек деятельный отличается быстротой, с которой он призывает в помощь данному положению все воспоминания, к этому положению относящиеся, — но это также и непреодолимая преграда на пороге сознания для всех бесполезных или безразличных воспоминаний. Жить исключительно в настоящем, отвечать на возбуждение непосредственной реакцией, его продолжающей, свойственно низшему животному; когда так поступает человек,

он импульсивен. Но не лучше приспособлен к действию и тот, кто живет в прошедшем только потому, что это ему приятно, и у кого воспоминания выплывают на свет сознания без пользы для настоящего положения: это уже не импульсивный человек, а мечтатель. Между этими двумя крайностями стоит счастливая способность памяти, достаточно покорной, чтобы с точностью следить за всеми очертаниями наличного положения, но также и достаточно энергичной, чтобы противостоять всякому иному призыву. Только в этом, по-видимому, и заключается здравый или практический смысл» (стр. 162).

Развивая это учение о памяти, Бергсон проник в глубочайшие тайники духа, которые, быть может, не следует слишком настойчиво освещать лучом аналитического знания, чтобы не испортить это утонченное приспособление духа к условиям жизни.

ГЛАВА V

Материя

Познакомившись с составом восприятия и природою памяти, мы можем воспользоваться этими сведениями для того, чтобы оценить свои знания о внешнем мире, прежде всего о материи.

Материальный мир дан во внешнем восприятии. Но восприятие состоит — 1) из чистого восприятия, схватывающего транс-субъективную вещь в подлиннике, и 2) из субъективных прибавок памяти. Следовательно, если мы выделим из восприятия внешнего материального мира субъективные прибавки памяти, мы узнаем с помощью остальной части восприятия, каковы подлинные свойства материи.

Прежде всего, займемся чувственными качествами (содержаниями ощущений) — цветами, звуками и т. п. Находятся ли они в самом внешнем мире или они суть субъективные психические явления? Современный физик скажет, что во внешнем мире находятся только колебания, а цвета, звуки суть субъективные явления. Как решает вопрос Бергсон? — Он принимает учение физики о колебаниях, как транссубъективной природе света, и рассуждает далее следующим образом. Если бы можно было выделить моментальное восприятие, совершающееся без участия памяти, то мы тогда получили бы чистое восприятие, интуицию колебательной природы материи; но в действительности наше восприятие никогда не бывает моментальным, оно длится, ска-

жем, в течение секунды, во время которой совершается огромное число колебаний, например, в случае красного цвета — 400 миллиардов колебаний; благодаря деятельности памяти отошедшие в прошлое колебания не исчезают из сознания, они сохраняются в нем, сливаются с последующими, проникают взаимно друг друга и сгущаются в одно слитное целое; таким образом, вместо колебаний сознание воспринимает чувственное качество, например, свет. Для различения колебаний необходимо, чтобы они сменяли друг друга, но так быстро, как в световой волне. «Самый малый промежуток пустого времени, нами сознаваемый, равняется, по Экпер'у, двум тысячным секунды, да и то еще сомнительно, что мы можем воспринять несколько столь коротких промежутков подряд. Примем все же, что мы можем это делать бесконечно. Словом, вообразим, что какое-нибудь сознание присутствует при проходе 400 триллионов колебаний мгновенных и отделенных только двумя тысячными секунды, необходимыми для их различения. Весьма простое вычисление покажет, что надобно более 25 000 лет, чтобы окончить эту операцию. Таким образом, ощущение красного света, испытываемое нами в течение секунды, само в себе содержит последовательность явлений, которые, развернутые в нашем длении с величайшей экономией времени, заняли бы 250 веков нашей истории»*. Если бы то, что воспринимается в секунду, мы могли растянуть, т. е. переживать «более медленным ритмом, не увидели ли бы мы, — говорит Бергсон, — по мере замедления ритма, что краски бледнеют и расплываются в последовательные впечатления, еще окрашенные, конечно, но все более и более приближающиеся к тому, чтобы слиться с чистыми колебаниями? Где ритм движения достаточно медлен, чтобы подходить к привычкам нашего сознания, — как, например, в низших нотах гаммы — не чувствуем ли мы, что воспринятое качество само собою разлагается на повторные и последовательные колебания, связанные между собою внутренней непрерывностью?» (стр. 218 сл.).

Теперь мы можем сказать, какова природа материи. «Материя сводится, таким образом, к бесчисленным колебаниям, соединенным в непрерывной слитности, солидарным между собою и разбегающимся дрожью по всем направлениям». «Соедините между собою прерывистые предметы вашего повседневного

* <Бергсон А.> Материя и память, стр. 221 сл.

опыта; сведите затем неподвижную непрерывность их качеств к колебаниям на месте; сосредоточьтесь на этих движениях, освободясь от делимого пространства, подведенного под них, и оставив за ними одну подвижность, этот нераздельный акт, который улавливает ваше сознание в движениях, вами самими совершаемых: вы получите видение материи, утомительное, может быть, для вашего воображения, но чистое, освобожденное от того, что потребности жизни заставляют вас прибавлять к внешнему восприятию» (стр. 224 сл.).

По-видимому, Бергсон, хотя и пошел иным путем, получил в вопросе о материи те же результаты, что и механистическое мировоззрение рассудка: цвета, звуки, все качественное разнообразие отнято им у материального мира и на долю материи оставлены только движения в пространстве. В ответ на это надобно заметить, что сходство учения Бергсона с наиболее распространенными учениями физики в действительности не так велико, как это кажется на первый взгляд. Чтобы покончить с вопросом о восприятии, прежде всего укажем на то, что субъективность чувственных качеств объяснена Бергсоном весьма своеобразно. По Бергсону, хотя ощущения и субъективны, они суть продукт деятельности не мозга, а духа, именно памяти — *к тому же продукт, созданный памятью из материала самого внешнего мира*. Деятельностью мозга обусловлена выборка того, на чем дух сосредоточит свое внимание и что, следовательно, сделается предметом чистого восприятия: далее деятельность памяти производит *сгущение* того, что непосредственно усмотрено в чистом восприятии (стр. 226). Можно сказать, что, по Бергсону, мозг процеживает, а память сгущает.

Обратимся опять к материи и познакомимся подробнее с ее свойствами. Все ее содержание сводится к колебаниям. Но какие это колебания? — Если они принадлежат атомам как твердым частичкам и осуществляются в пространстве как однородной пустоте, то перед нами механистический атомизм, допускающий прерывистость, разделенность бытия и существование пустого пространства. Такой материи и такого пространства нет, по учению Бергсона. Колебание, как процесс, совершающийся в самой материи, не есть только ряд относительных положений в пространстве; будучи рассматриваемо не извне, а изнутри, т. е. в нем самом, путем интуиции, оно представляется как *действие*, как изменение состояния, а не только положения. Иными словами,

подлинное движение не есть нечто лишь относительное, оно имеет *абсолютный* характер*.

Подобно всякому творческому изменению (*durée*), движение есть акт неделимый; оно не суммируется из множества положений, а есть сплошное течение превращения; бесконечная делимость принадлежит не движению, а существующей в нашем представлении законченной траектории движения**.

Не только отдельные движения неделимы, но также и весь материальный мир не распадается «на независимые тела, с абсолютно определенными контурами» (стр. 211). Бергсон сочувствует мысли Фарадея, что каждый атом занимает «всецелое пространство, на которое распространяется тяготение», и «все атомы взаимно проникаются» (стр. 216). Пространство как однородное пустоеместилище, способное принять в себя и действительно принявшее в себя все вещи и движения, есть не более как построение рассудка. В действительности такого *пространства* нет, а есть протяженность, иными словами, есть чувственные качества и движения, которые экстенсивны, объемны, т. е. протяжены. Не пространство есть условие движения, а наоборот движение есть процесс, по поводу которого рассудок строит понятие пространства (стр. 234).

Материя, как такое непрерывное действие, не абсолютно отлична от психического мира. Высшие формы духовного мира и низшие проявления материи суть лишь крайние звенья одной и той же цепи, соединенные всевозможными переходными формами***. Глубокая разница между этими крайними звеньями заключается в том, что духу присуща память, а материя почти лишена ее. Благодаря памяти духовная жизнь образует *историческую* систему, разрастающуюся как лавина, систему, в которой не может быть повторений, в который каждый шаг вперед есть творение нового и проявление свободы. Таким образом, дух есть *реальность творящаяся*. Наоборот, материя вследствие недостатка памяти есть нечто надорванное во времени, процесс в ней содержит в себе перерывы, повторения прошлого (колебания); в этом процессе нет свободы и творчества, в нем царствует необходимость****; здесь перед нами реальность, не творящаяся, а распадающаяся (*qui*

* <Бергсон А.> Материя и память, стр. 206–211.

** Там же, стр. 200–206.

*** <Бергсон А.> Творческая эволюция, стр. 171.

**** Там же, стр. 171, 177, 187.

se défoit). Из сферы духа с его *напряженностью* (tension) можно перейти в царство материи с ее *протяженностью* (extension) путем простого ослабления воли: «...протяженность есть не более, как перерыв в напряженности»*.

Достаточно ослабления жизни духа, чтобы вместо душевной жизни на сцену явилась материальная протяженность. «Когда поэт читает мне стихи, я могу настолько интересоваться им, чтобы проникнуться его мыслями и его чувствами, чтобы пережить то простое состояние, которое он рассеял в фразах и словах. Я могу при этом сочувствовать его вдохновению, следить за ним одним непрерывным движением, проставляющим подобно самому вдохновению один цельный акт. Но достаточно, чтобы я перестал быть внимательным, чтобы я, если можно так сказать, спустил натянутую до этого момента пружину моей души, и звуки потеряют свой смысл и покажутся мне в их материальности отдельно следующими друг за другом. Для этого мне не нужно было что-нибудь добавить, достаточно было кое-что уменьшить. Чем больше я отдаюсь этому течению, тем больше индивидуализируются последовательные звуки; как предложения разложились на слова, так слова в свою очередь разобьются на последовательно воспринимаемые слоги. Пойдем еще дальше в этом направлении. Тогда мы начнем различать буквы, они будут дефилировать и переплетаться между собой на воображаемом листе бумаги. Мы могли бы удивиться отчетливости этих сочетаний, удивительному порядку этого следования букв и их точному сочетанию в слоги, слогов в слова и слов в предложения. Чем дальше пошло мое чисто отрицательное освобождение (relachement) от внимания, тем больше я создаю протяженности (extension) и сложности, а чем больше растет сложность, тем удивительнее кажется мне непоколебимо царствующий порядок среди элементов. Однако эта сложность и протяженность не представляют в себе ничего положительного; они просто выражают ослабление воли»**.

Эти учения Бергсона о материи поразительно совпадают с взглядами Плотина (что отметил и сам Бергсон на стр. 179 «Творческой эволюции»): «...чем более бытие покидает вещь, тем более она становится телом», — говорит Плотин***.

* <Bergson H.> L'évolution créatrice. 4-е изд., стр. 266.

** <Бергсон А.> Творческая эволюция, стр. 178 сл.

*** Эннеады. III, 6, 6.

ГЛАВА VI

Жизнь

Философское учение о природе жизни развито Бергсоном в его сочинении «Творческая эволюция». Как и следовало ожидать, Бергсон высказывается в пользу органического, а не механистического понимания жизни.

Чтобы проникнуть кратчайшим путем в его учение, вспомним изложенное выше понятие исторической системы, образцом которой для нас послужила душевная жизнь. Историческая система есть неделимый поток изменений, в котором прошлое сохраняется и самолично влияет на будущее; в такой системе поэтому нет повторений, всякий шаг ее вперед есть творческое изменение, изобретение чего-то нового; такая система не есть механизм, сложенный из отдельных, ранее существовавших самостоятельно частей: в ней части обусловлены целым, но не наоборот.

Живые тела, по учению Бергсона, суть такие исторические системы; в этом отношении они сходны с душевною жизнью, а также с мировым целым*. Но живых тел бесчисленное множество. Следует ли считать каждое из них отдельным, самостоятельным потоком жизни, или они все вместе образуют единую историческую систему? — Если бы мы приняли первое решение вопроса, то пришлось бы пойти и дальше по пути раздробления жизни, именно признать, что каждая клеточка растительного и животного организма сама есть организм, составляющий особый поток жизни, и тогда мы пришли бы к неорганическому учению, слагающему целое из частей. Провести последовательно органическое учение можно, только признав *единство всего потока жизни*, как растительной, так и животной, по крайней мере в его основе, в начале процесса развития. В отличие от мертвой материи, которую Бергсон охарактеризовал как реальность распадающуюся, эта единая основа жизни есть реальность творящаяся. Следовательно, она аналогична сознанию, напряжению воли. Бергсон называет ее словами *élan vital* (жизненный порыв).

Благодаря единству «жизненного порыва», весь органический мир есть гармоническое целое, правда, однако, вовсе не совершенное: единство есть исходный пункт органической жизни, оно лежит в ее прошлом, а в процессе развития вследствие сопротив-

* <Бергсон А.> Творческая эволюция, стр. 24–26; 20.

лений, встречающихся на пути особенно со стороны мертвой материи, поток жизни раздробляется на множество ручьев (стр. 49), в органическом мире является тенденция к индивидуализации, причем одни особи развивают преимущественно одну какую-либо сторону первоначального жизненного порыва, другие — другую.

Существование такого хотя бы и частичного раздробления есть несомненный факт, не требующий специальных доказательств со стороны натурфилософа. Наоборот, единство жизненного порыва (*élan vital*) в основе органического мира вовсе не очевидно. Какие соображения можно привести в пользу его существования? — Если все организмы имеют общую единую основу, то это значит, что начало их истории, их прошлое тождественно, и потому в настоящем некоторые задачи, несмотря на глубочайшие различия между организмами, должны разрешаться ими одинаково, некоторые затруднения должны преодолеваться с помощью одних и тех же изобретений. «Теория целесообразности, в том специальном смысле, как мы ее понимаем, была бы доказана в известном отношении, если бы мы могли установить, что жизнь производит определенные тождественные аппараты различными способами на расходящихся линиях развития. При этом сила доказательства будет пропорциональна степени удаленности взятых линий развития и степени сложности найденных на них аналогичных структур» (стр. 53). И в самом деле, такие сходства строения различных организмов можно найти. Так, например, глаз позвоночного и глаз моллюска «морской гребешок» имеют аналогичное сложное строение, а между тем моллюски и позвоночные, по всей вероятности, отделились от общего корня раньше, чем развился сложный глаз моллюска. К тому же глаз позвоночного и глаз моллюска развиваются путем глубоко различных процессов (стр. 59, 69 сл.).

Современная биология объясняет эти совпадения в свойствах различных организмов без ссылки на *élan vital* как единую основу жизни, она видит в них явления приспособления к *одинаковым* внешним *условиям* жизни. Бергсон рассматривает наиболее распространенные видоизменения этих гипотез, именно старый дарвинизм, неоламаркизм и неodarвинизм, и показывает, что они не решают вопроса.

Дарвинизм указывает на то, что по неизвестным причинам или в силу случайного сочетания обстоятельств в каждом организме есть индивидуальные отклонения от типа его предков. Эти отклонения оказываются или полезными, или вредными в борьбе

за существование. Если они вредны, то особь, обладающая ими, гибнет. Если они полезны, то такая более приспособленная к жизни особь предпочтительно перед другими сохраняется, размножается и передает по наследству полезный признак; благодаря этому процессу естественного отбора происходит накопление и закрепление ряда отклонений, создающее новые виды, затем новые роды и т. п. В этой теории важнейшая творческая сторона процесса, именно возникновение нового полезного признака, приписывается или случаю, или неизвестным причинам, т. е. остается неосвещенным знанием; знание освещает в этой теории наименее важную сторону процесса, именно, во-первых, отрицательную сторону его — *вымирание* неприспособленных к жизни и, во-вторых, второстепенную положительную сторону — *размножение* приспособленных.

Недостатки такого учения можно пояснить с помощью следующей пародии на него. Положим, художник-ваятель после ряда неудачных попыток создал прекрасную статую; по этой статуе была сделана форма и посредством нее статуя размножена в огромном количестве экземпляров. Я задаю вопрос: «Как возникли эти прекрасные статуи?» Мне отвечают: «Плохие статуи, сделанные художником, были разбиты, а хорошая размножена в большом количестве экземпляров». Меня это не удовлетворяет, я спрашиваю далее: «А как же художник создал хорошую статую?» и получаю ответ: «Это ему удалось случайно».

Допустим, как это требуется механистическим мировоззрением, что полезные отклонения создаются первоначально случайным сцеплением обстоятельств, случайною встречею движущихся частиц материи в пространстве. Стоит только несколько задуматься над этим ответом, и у нас возникнет ряд неразрешимых недоумений, отмеченных в современной биологической литературе. Положим, что изменение какого-нибудь органа, например, глаза, осуществилось сразу в значительных размерах. Такое изменение, если оно случайно, никоим образом не может быть полезным. «Когда тонкое строение сетчатой оболочки развивается и усложняется, то такой прогресс несомненно не только не улучшит зрения, но напротив испортит его, если зрительные центры не будут развиваться одновременно с различными частями самого зрительного органа. Но совершенно очевидно, что если изменения случайны, то они не могут произойти одновременно во всех частях органа таким образом, чтобы он продолжал выполнять свою функцию» (стр. 60 сл.). Остается предположить, что изменения едва заметны,

но тогда возникают новые недоумения. «Если случайное различие в какой-нибудь точке зрительного аппарата очень незначительно, то оно не будет мешать функционированию органа; а затем это первое случайное изменение может, так сказать, *подождать*, пока к нему прибавятся дополнительные изменения и доведут зрение до более высокой степени совершенства. Допустим, что это так; но если незаметное изменение не мешает функционированию глаза, то оно и не помогает ему, поскольку дополнительные изменения еще не появились; а если так, то каким образом оно будет сохранено естественным отбором?» (стр. 61).

Очевидно, и на том и на другом пути приходится допустить существование внутреннего направляющего принципа изменений. В самом деле, «если случайные изменения, определяющие эволюцию, являются изменениями незаметными, то необходимо признать благодетельный гений будущего вида для сохранения и накопления этих изменений, так как естественный отбор не позаботится об этом. Если же, с другой стороны, случайные изменения внезапны, то прежняя функция не сможет продолжаться или же не будет заменена новой функцией, разве что все происшедшие изменения будут в совокупности дополнять друг друга для выполнения одного и того же акта; но тогда опять придется прибегнуть к благодетельному гению, на этот раз для сведения одновременных изменений к *одному пункту* (convergence), как раньше для достижения *непрерывности направления* последовательных изменений. Ни в том, ни в другом случае параллельное развитие одинаковых сложных строений на независимых линиях развития не может обуславливаться простым накоплением случайных изменений» (стр. 64 сл.).

Есть, впрочем, теория, объясняющая накопление ряда изменений, идущих в одном и том же направлении, деятельностью самих *отдельных* организмов, а вовсе не направляющим влиянием единого сверхиндивидуального *élan vital*. Таков *неоламаркизм*, утверждающий, что изменения организма происходят вследствие упражнения органов, а упражнение обусловлено потребностями. Одни и те же потребности у предков и потомков заставляют их упражнять свои органы в одном и том же направлении; возникающие отсюда незначительные в каждом поколении изменения передаются по наследству и, суммируясь, дают в итоге крупные изменения. Итак, развитие жизни, согласно этому учению, обусловлено «усилиями» ряда индивидуумов, совершающимися

в одинаковом направлении вследствие одинаковости потребностей. Отсюда, между прочим, становится понятным, почему на разных линиях развития возникают нередко одинаковые органы. «Одно и то же стремление воспользоваться одними и теми же обстоятельствами приводит к одинаковым результатам, в особенности если задача, поставленная внешними обстоятельствами, допускает только одно решение» (стр. 71). Однако возможно ли, чтобы усилия, о которых говорит ламаркизм, были делом отдельных борющихся за существование особей? — Кто согласится с этим, тот должен вместе с тем допустить *передачу по наследству приобретенных индивидуумом свойств*. Между тем многие современные биологи утверждают, что приобретенные индивидуумом свойства редко или даже никогда не передаются по наследству. Бергсон считает это положение твердо установленным современною биологиею и потому не удовлетворяется теориею неоламаркизма.

Отсутствие наследственной передачи приобретенных свойств особенно подчеркивается *неодарвинизмом*, главным представителем которого является немецкий биолог Вейсман³. По учению Вейсмана, носителями наследственных свойств служат не телесные (соматические), а только зародышевые клетки. При развитии оплодотворенного яйца часть зародышевой плазмы не истрачивается на образование телесных клеток, а идет на развитие половых клеток, из которых впоследствии возникнет новый зародыш и т. д. Таким образом, новая зародышевая плазма непосредственно возникает из старой зародышевой плазмы. Если представить себе нисходящий ряд организмов, предков и потомков, то умственным оком можно проследить в этом ряду непрерывный ток зародышевой плазмы. Изменения, происходящие в самом этом токе зародышевой плазмы, а вовсе не в соматических клетках, создают новые признаки, которые затем подхватываются или уничтожаются естественным отбором.

Сторонники этой теории решительно отвергают наследственную передачу приобретенных признаков; между тем лицу, незнакому с биологическою литературою, такая передача кажется несомненным фактом, подтверждаемым даже и без помощи строго научных исследований опытом повседневной жизни. Поэтому не бесполезно ознакомиться с тем, какими рассуждениями подбивается иногда значение этих всем известных фактов. «Приобретенные свойства, — говорит Бергсон, — о которых идет речь, чаще всего являются привычками или следствиями привычек.

Но очень редко бывает, чтобы в основе прочной привычки не лежала естественная способность. Так что всегда можно спросить, передается ли именно привычка, приобретенная *телом* (soma) индивида или же скорее естественная способность, предшествующая приобретенной привычке; а эта способность врождена *зародышевой плазме*, которую индивид носит в себе, как она уже была врождена индивиду и, следовательно, его *зародышевой плазме*. Поэтому ничто не доказывает, что крот стал слепым потому, что приобрел привычку жить под землей; быть может, он должен был обречь себя на подземную жизнь вследствие того, что его глаза начали атрофироваться. В таком случае тенденция к потере зрения передавалась бы от *зародышевой плазмы* к *зародышевой плазме*, причем само тело крота ничего бы не теряло и не приобретало. Из того, что сын какого-нибудь оружейного мастера стал скорее своего отца превосходным стрелком, нельзя заключить, что привычка отца передалась сыну, ибо некоторые развивающиеся естественные склонности могли перейти от *зародыша* отца к *зародышу* сына, увеличиться по пути действием первоначального толчка, и придать сыну большую гибкость, чем у отца, не считаясь, так сказать, с тем, чем занимался отец» (стр. 73).

Приняв учение о непередаваемости по наследству приобретенных признаков, Бергсон отказался от неоламаркизма, но не стал на сторону неодарвинизма, а выработал представление о развитии жизни, сочетающее некоторые стороны обоих этих утверждений. «Неодарвинисты, — говорит Бергсон, — по нашему мнению, вероятно, правы, когда они утверждают, что существенными причинами изменения являются изменения, присущие *зародышу*, носителем которого служит индивид, а не поступки этого индивида в течение его жизни. Но нам трудно согласиться с этими биологами, когда они считают присущие *зародышу* различия чисто случайными и индивидуальными. Мы не можем не признавать, что эти различия представляют развитие импульса, переходящего от *зародыша* к *зародышу* через индивидов, что, поэтому, они не простые случайности и что они вполне могли явиться в одно и то же время и в той же форме у всех представителей одного и того же вида или по крайней мере у известного числа их» (стр. 77 сл.). «Мы приходим, таким образом, к гипотезе, вроде гипотезы Эйлера, по которой изменения различных признаков из поколения в поколение происходят в определенном смысле. Эта гипотеза представляется нам правдоподобной в тех границах, которые по-

ставлены ей самим Эймером. Впрочем, развитие органического мира не может быть предусмотрено во всей его совокупности. Мы полагаем, наоборот, что здесь проявляется самопроизвольность жизни в виде непрерывного творчества форм, сменяющих одни другие. Такая неопределенность, однако, не может быть полной, она оставляет место известной доле определенности. Так, например, орган, подобный глазу, образовался именно посредством непрерывного изменения в определенном смысле. Мы даже не можем представить себе, как можно иначе объяснить сходство строения глаза в видах, имевших различную историю. — Расходимся же мы с Эймером тогда, когда он полагает, что сочетания физических и химических причин достаточны для получения данного результата. Наоборот, мы пытались показать как раз на примере глаза, что если здесь имеется “ортогенезис”, то необходимо допустить вмешательство психологической причины. Именно к такой причине психологического порядка и прибегают некоторые неоламаркисты. В этом заключается, на наш взгляд, одни из самых прочных пунктов неоламаркизма. Но если эта причина представляется лишь сознательным усилием индивида, то она может действовать только в довольно ограниченном количестве случаев, — самое большее в мире животных, а не растений. Да и у животных она будет действовать только в пунктах, прямо или косвенно подвергающихся влиянию воли. Далее, и там, где действует эта причина, все же непонятно, каким образом она произведет столь глубокое изменение как возрастание сложности; это было бы понятно по меньшей мере в том случае, если бы приобретенные свойства правильно передавались потомству, и, значит, прибавлялись бы друг к другу; но такая передача является скорее исключением, чем правилом. Наследственные изменения в определенном направлении, накапливающиеся и складывающиеся таким образом, что они создают все более сложный механизм, несомненно соответствуют некоторому виду усилия, но иному, чем индивидуальное, не столь зависящему от обстоятельств, общему для большинства представителей одного и того же вида, присутствующему скорее не их собственному существу, а принадлежащим им зародышам и потому вполне способному передаваться потомству. После длинного отступления мы возвращаемся теперь к нашей отправной идее о первоначальном порыве (*élan originel*) жизни, переходящем от одного поколения зародышей к следующему поколению зародышей чрез посредство взрослых организмов,

образующих соединительную черту между зародышами. Этот толчок сохраняется на линиях развития, между которыми он распределяется; он-то и является глубокой причиной изменений, по крайней мере тех, которые правильно передаются, накапливаются и создают новые виды. В общем, когда виды начинают расходиться от своего общего корня, их расхождение становится все более редким, по мере их прогрессивного развития. И, однако, они могут и даже должны тождественно развиваться на определенных пунктах, если правильна гипотеза общего для них порыва»*.

От общих соображений о жизни, как надындивидуальном цельном потоке, из которого развиваются все новые и новые творения, перейдем к частностям и посмотрим, как можно было бы себе представить возникновение и совершенствование какого-либо органа, например, глаза. «Две вещи поражают нас в органе, подобном глазу: сложность его строения и простота функционирования. Глаз состоит из отчетливо выраженных частей, роговой, сетчатой и др., оболочек, хрусталика и т. д. Каждая из этих частей бесконечно сложна». «Механизм глаза составлен из бесконечного числа крайне сложных механизмов. И, однако, зрение представляет простое явление. Оно происходит, как только открывается глаз. Но именно потому, что функционирование здесь просто, самое слабое уклонение природы в постройке этого бесконечно сложного механизма сделало бы зрение невозможным. Этот контраст между сложностью органа и единством функции может привести в замешательство разум» (стр. 80). «Если один и тот же объект, с одной стороны, представляется простым, а с другой — бесконечно сложным, то эти две стороны имеют далеко не одинаковую важность или, точнее, не одну и ту же степень реальности. При этом простота принадлежит самому объекту, а бесконечная сложность — нашим точкам зрения на него с различных сторон, тем соединениям символов, которыми наши чувства и сознание представляют его нам, или, общее говоря, элементам *различного порядка*, с помощью которых мы пытаемся ему искусственно подражать, но с которыми он также несоизмерим, будучи иной природы, чем они» (стр. 81).

Если мы в духе рассудочного *механистического* миропонимания станем представлять себе возникновение глаза только как результат присоединения одной частицы материи к другой,

* <Бергсон А.> Творческая эволюция, стр. 78–80.

то вследствие сложности глаза этот процесс окажется непостижимым и неосуществимым. Мы натолкнулись на неразрешимую задачу потому, что пользовались понятиями, почерпнутыми из такой деятельности человека, как *фабрикация* вещей. Между тем здесь перед нами процесс *жизни*, который, согласно Бергсону, может быть понят только в духе органического миропонимания, идущего не от частей к целому, а от целого к частям. Деятельность жизни есть не фабрикация, а *организация*. «Фабрикация направляется от периферии к центру, или, как говорили философы, от множественного к единому. Наоборот, работа организации направляется от центра к периферии. Она начинается в пункте, представляющем почти математическую точку, и распространяется вокруг него концентрическими, все расширяющимися волнами. Работа фабрики совершается тем энергичнее, чем большим количеством материи она располагает: фабрикация состоит в концентрации и сжимании. Наоборот, акт организации подобен взрыву; для него нужно сначала возможно меньше места, минимум материи, как будто организующие силы, неохотно вступают в пространство»*.

Против этих рассуждений Бергсона может быть выставлено следующее возражение: множественность материальных частиц, образующих глаз, не есть только иллюзия рассудка, сам Бергсон не отрицает существование материи как «распадающегося» бытия; эта материя глаза, по Бергсону, не есть продукт жизни, и потому Бергсон, хотя и старается понять возникновение глаза из цельного потока жизни как новую *цельную* функцию *élan vital*, все же обязан ответить также и на вопрос, каким образом *многие материальные частицы*, существовавшие раньше вне организма, подчиняются функциям жизни и слагаются в единый целесообразно построенный материальный орган. Эти вопросы Бергсон решает указанием на то, что не следует преувеличивать роли материальных элементов органа: «...вещественная часть органической машины, — говорит Бергсон, — представляет совокупность не средств, применявшихся при этом, а победленных препятствий»**. Свою мысль он поясняет следующим примером: «...допустим, что рука двигается не в воздухе, а среди железных опилок, сжимающихся и сопротивляющихся по мере ее движения. В известный момент силы руки будут истощены;

* <Bergson H.> L'évolution créatrice. 4-е изд., стр. 100; по-русски стр. 83.

** <Bergson A.> Творческая эволюция, стр. 83.

в этот момент опилки соединятся и сольются в определенную форму, а именно в форму остановившейся руки и прилегающей к ней части тела. Предположим теперь, что рука и прилегающая к ней часть тела останутся невидимыми. Тогда зрители будут искать в самих опилках и во внутренних силах их скопления причину этой формы. Одни отнесут положение каждого кусочка опилок к действию на него соседних кусочков, — это сторонники механистического объяснения. Другие укажут, что план целого руководил подробностями этих элементарных актов, — это будут сторонники целесообразности. Но в действительности здесь был только простой нераздельный акт движения руки в опилках; необъятные подробности движения кусочков и порядок их окончательного расположения отрицательно выражают до некоторой степени это нераздельное движение, являясь целостной формой сопротивления, а не синтезом элементов» (стр. 85).

Каждое новое явление жизни есть новое творение, изобретение, осуществляемое *élan vital*, так сказать, путем гениального вдохновения, а не являющееся только осадком из бесчисленного множества случайных комбинаций явлений. Современная биология пытается даже экспериментальным путем доказать изобретательность организма. Бергсон приветствует эти попытки и ссылается, например, на следующие наблюдения, которые зоолог Вольф⁴ истолковал как доказательство «первичной целесообразности» организма. «Если вырезать у тритона хрусталик, то мы увидим, что хрусталик возрождается из радужной оболочки. А ведь первоначальный хрусталик образовался на счет эктодермы, тогда как радужная оболочка мезодермического происхождения. Более того, если у *Salamandra maculata* вынуть хрусталик, но оставить радужную оболочку, то в хрусталик перерождается верхняя часть радужной оболочки; если же вырезать и ее, то начинает перерождаться нижнее, относящееся к сетчатой оболочке ложе оставшейся области. Таким образом, различно расположенные и различно устроенные части, выполняющие в обыкновенное время различные функции, способны производить те же добавления и даже те же самые части механизма» (стр. 70).

Каждый творческий акт, наталкиваясь на препятствия, осуществляется не вполне успешно; частичная удача всегда сопутствуется частичною неудачей; поэтому не все возможности, заложенные в едином *élan vital*, осуществляются вместе и сразу, поток жизни разбивается на отдельные линии развития, осуществляющие пре-

имущественно ту или другую сторону творческой деятельности; так, например, растительные организмы заняты главным образом накоплением энергии, запасы которой поглощаются и расходуются животными организмами. Некоторые линии жизни приводят к тупику, так что развитие на них прекращается; в таком положении, по мнению Бергсона, находятся, например, моллюски. Только о позвоночных и членистоногих Бергсон с уверенностью говорит, что для развития их не видно еще никаких пределов. Во главе членистоногих он ставит *муравьев*, а во главе позвоночных — *человека*. Творчество на этих двух линиях развития не иссякает потому, что они в совершенстве пользуются для удовлетворения потребностей двумя способностями: *рассудком* и *инстинктом*. Рассудок развит преимущественно у человека, инстинкт — совершеннее всего развит у перепончатокрылых, особенно у муравьев.

Рассудок и инстинкт глубоко отличаются друг от друга и удовлетворяют потребности жизни путями, во многих отношениях противоположными друг другу. Удовлетворить потребность можно или путем созидания мертвого орудия вне организма или путем созидания нового органа в самом организме. Так, например, человек для удовлетворения некоторых своих потребностей фабрикует веревку и машины для производства ее, а паук вырабатывает в своем организме паутиновую железу. Созидание мертвого орудия осуществляется путем *фабрикации*. Для этой деятельности необходим рассудок с его относительным, символическим знанием и склонностью к механистическому мировоззрению, переходящему от рассмотрения частей к суммированию из них целого. Совершенно иная способность нужна для того, чтобы удовлетворять потребности жизни путем созидания органа: она должна руководить не фабрикацией, а *организацией*. Она приводит в тому, что, например, в колонии муравьев для различных социальных потребностей развиваются различно организованные особи — рабочие, солдаты и т. п. Для такого творения новых органических форм и новых функций необходимо обладать видением жизни во всей ее органической целостности, нужно обладать способностью интуиции. Эту способность Бергсон и находит в основе инстинкта. Свою мысль он поясняет примером такого проявления инстинкта ос, в котором нужно допустить интуитивное видение особью не только своей жизни, но и жизни других существ.

Личинки осы желтокрылого сфекса питаются телом сверчка. Чтобы обеспечить своему потомству запас свежей провизии, самка

сфекса должна раньше, чем отложит яичка, наловить достаточное количество сверчков и, не убивая их (иначе они сгниют раньше, чем личинки разовьются), привести их в состояние неспособности к бегству и сопротивлению. Этого можно достигнуть только, приведя сверчка в состояние паралича. Так именно и поступает сфекс. Он набрасывается на сверчка, валит его на спину и три раза погружает свое жало в тело: в шею, в сочленение двух передних сегментов груди и в брюшко. Этими уколами сфекс поражает три нервных узла сверчка, управляющие движениями трех пар его конечностей, парализует его и обеспечивает своему потомству неподвижную, но живую и неразлагающуюся добычу.

Для объяснения таких инстинктов, говорит Бергсон, не годятся никакие гипотезы, кроме допущения способности интуитивного видения жизни. «Нельзя выводить, что инстинкт сфекса был приобретен посредством, так сказать, умственного нащупывания (*tatennements intelligents*), как это иногда думают. Разве можно предположить, что сфекс с течением времени ощупью узнавал одну за другою те точки своей жертвы, которые надо проколоть, чтобы сделать ее неподвижной, и то специальное обращение, которому надо подвергнуть мозг, чтобы наступивший паралич не повлек за собой смерти, разве можно предположить, чтобы столь специальные элементы столь точного знания правильно передавались один за другим по наследству? Если бы мы имели хоть один бесспорный пример такого рода передачи во всем нашем нынешнем опыте, то никто не стал бы оспаривать наследственности приобретенных признаков. В действительности такая передача происходит очень неточно и неправильно, если даже допустить, что она действительно происходит. Вся трудность в данном случае происходит, однако, оттого, что мы хотим перевести знания перепончатокрылых в термины рассудка. Тогда мы принуждены уподобить сфекса ученому энтомологу, который знаком с гусеницей, как и с прочими предметами, т. е. извне и не имея специального жизненного интереса в этом отношении. Наш сфекс должен был бы, подобно энтомологу, последовательно знакомиться с положением нервных центров гусеницы или, по крайней мере, приобрести эти сведения практически, узнавая помощью опытов действие своих уколов. Ничего этого не требуется, если мы предположим, что между сфексом и его жертвой существует *сочувствие* (*sympathie*), в этимологическом смысле этого слова, которое научает его, так сказать, внутренним образом насчет уязвимости гусеницы. Это зна-

ние уязвимости может быть совершенно не связанным с внешними восприятиями, вытекая просто из сопоставления сфекса и гусеницы, которые рассматривались бы не как два организма, а как два вида активности. Такое знание выражало бы в конкретной форме отношение одного животного к другому. Впрочем, научная теория не может пользоваться такого рода воззрениями. Она не должна ставить действие прежде организации, и симпатию раньше восприятий и познания. Но повторяем еще раз, или философии здесь нечего делать, или же ее роль начинается там, где кончается роль науки. Когда наука делает из инстинкта сложный рефлекс, или сознательно приобретенную и ставшую автоматической привычку, или же сумму маленьких случайных преимуществ, накопленных и закрепленных отбором, во всех этих случаях она хочет целиком разложить инстинкт то на сознательные действия, то на механизм, построенный по частям, подобно тому, какой составляется нашим рассудком. Я согласен, что роль науки и должна быть такова. За недостатком действительного анализа этого предмета, она переводит его в термины рассудка. Но ведь при этом бросается в глаза, что сама наука приглашает философию рассматривать вещи в другой плоскости» (стр. 148 сл.).

Инстинкт и рассудок, по учению Бергсона, глубоко различны: инстинкт видит жизнь в ее внутренней природе, рассудок знает лишь отношения и внешние формы, выраженные в общих понятиях; поверхностное знание рассудка годится только для фабрикации мертвых орудий, а инстинкт способен организовать новую жизнь. Необходимо, однако, заметить, что эти две способности не абсолютно отделены друг от друга: рассудок и инстинкт всегда существуют вместе, но только у различных существ они развиты не в одинаковой степени, у человека, например, преобладает рассудок. Следует также подчеркнуть, что у каждой из этих способностей есть свои достоинства и недостатки. Инстинкт создает бесконечно сложный совершенный орган, но это орган неизменный; наоборот, рассудок создает несовершенное мертвое орудие, «но так как оно сделано из неорганической материи, то оно может принять любую форму, может служить для какого угодно употребления». «Оно ниже природного орудия в отношении удовлетворения непосредственных потребностей, но оно имеет над этим орудием тем больше преимуществ, чем менее настоятельна потребность. А главное, оно воздействует на природу изготовившего его существа, так как, вызывая в нем новые функции, такое орудие дает организму, так

сказать, более богатую организацию, в качестве искусственного органа расширяющего природный организм. Удовлетворяя какую-либо потребность, оно вместе с тем создает новую и, таким образом, вместо того, чтобы замыкать круг действий животных, обрекая их на автоматические движения внутри этого круга, как это делает инстинкт, вместо этого искусственное орудие открывает бесконечное поприще для этой активности, распространяя ее все дальше и дальше и делая ее все более и более свободной» (стр. 121).

Особенно своеобразно то, что инстинкт, хотя он и видит жизнь, не сознает ее, так как его видение непосредственно переходит в действие. Наоборот, рассудок не видит жизни, но являясь на сцену там, где есть задержка действия, он осуществляет свое несовершенное познание мира в сознательной форме (стр. 123 сл.).

Отсюда получается следующее замечательное положение: рассудок рассуждает о жизни, но не способен постигнуть ее, инстинкту открыты все тайны жизни, но он не рассуждает о них. Существуют вещи, говорит Бергсон, которые только рассудок способен искать, но которых он сам по себе никогда не найдет. Только инстинкт мог бы найти их, но он никогда не станет их искать» (стр. 130).

Очевидно, идеал развития был бы достигнут человечеством, если бы ему удалось дополнить рассудочное знание инстинктивным видением, возведенным в сферу сознания, т. е. дополнить рассудок интуицией, сознательно созерцающей жизнь. Тогда у нас были бы не только положительные *науки*, пригодные для решения проблем *техники*, но и *философия* (метафизика), постигающая *свободу, жизнь, творчество*. «Пред взором философии, стремящейся вновь растворить рассудок в интуиции, исчезает или смягчается много затруднений. Такая доктрина не только облегчает умозрение: она дает нам также силу, чтобы действовать и жить. С нею мы уже не чувствуем себя одинокими среди других людей, и человечество уже не кажется нам одиноким среди подвластной ему природы». «Все живые существа держатся друг за друга и все подчинены одному и тому же гигантскому порыву. Животное опирается на растение, человек живет благодаря животному, а все человечество во времени и пространстве есть одна огромная армия, движущаяся рядом с каждым из нас, впереди и позади нас, способная своею мощью победить всякое сопротивление и преодолеть многие препятствия, в том числе, может быть, и смерть»*.

* <Bergson H.> L'évolution créatrice. 4-е изд., стр. 293; по-русски стр. 281.

ГЛАВА VII

Недостатки гносеологии Бергсона и влияние их на его метафизику

Философия Бергсона есть интуитивизм, примененный для построения метафизики. В наше время, берясь за разработку метафизики, необходимо дать ей гносеологическое оправдание, что и делает Бергсон в своем учении об интуиции, как источнике абсолютного знания. Однако интуитивизм Бергсона содержит в себе крупные недостатки, тяжело отражающиеся на его метафизических теориях. Эти недостатки его гносеологии и влияние их на метафизику я и сделаю предметом критического рассмотрения.

Прежде всего, следует отметить методологическое несовершенство теорий Бергсона: гносеологическое исследование у него сплетено с психологическим, физиологическим и метафизическим. Как известно, современная философия резко различает эти стороны проблемы знания. Необходимость исследовать знание по всем направлениям она признает, но утверждает, что изучение психологии знания, физиологических условий его, генезиса его не дает ответа на вопрос, что такое истина и каковы ее свойства. Это различие гносеологии знания и других наук о знании не следует понимать как требование внешнего отделения их друг от друга. В одном и том же исследовании могут быть страницы, посвященные как гносеологическим, так и психофизиологическим вопросам; *таких переходов даже и нельзя избежать в обстоятельном исследовании*, потому что в человеческом знании субъективно-психические процессы, физиологические процессы и объективное содержание знания всегда существуют вместе. Но тем отчетливее должен исследователь видеть своим умственным оком, в какой момент какую сторону знания он изучает. В противном случае именно в гносеологическом исследовании может оказаться, что незаметно для самого автора важнейшие стороны проблемы от него ускользнут и останутся нерешенными. Так, например, рассматривая учение Бергсона о знании, приходится сказать, что он собственно разработал обстоятельно только вопрос о роли физиологических процессов для познавательной деятельности. Как ни почтенна эта работа, все же для гносеологии в точном смысле этого слова (для теории истины) она имеет лишь отрицательное значение, именно показывает, что физиологические процессы не служат причиной объективного состава восприятия

и суждения. За этим отрицательным учением должно последовать положительное, именно анализ состава сознания. В современной гносеологии эта работа привела к различению важных понятий: *акта* знания, *предмета* знания, *содержания* знания. Этот анализ привел к различению *субъективной* и *объективной* стороны всякого суждения, а также к открытию *логических* элементов в *составе* всякого знания. Далее, в теориях знания, утверждающих непосредственную данность транссубъективного в сознании, развито учение о сознании, как своеобразном отношении между сознающим субъектом и объектом*.

Этих анализов и различений нет у Бергсона, и этим обстоятельством объясняется то, что, например, в его учении о восприятии субъективные и транссубъективные элементы сознания смешиваются и переплетаются самым причудливым и противоречивым образом. Чтобы убедиться в этом, рассмотрим его учение о чувственных качествах, о цвете, звуке и т. п.**.

По Бергсону, в светящей, звучащей и т. п. материальной среде транссубъективно совершаются только колебания, и потому «чистое восприятие», например, красного луча, дало бы только созерцание четырехсот биллионов колебаний в секунду, но к чистому восприятию присоединяется деятельность нашей памяти, сохраняющая в сознании весь процесс колебаний, протекающий, положим, в течение секунды, создающая взаимопроникновение, как бы сгущение их и ведущая к тому, что мы воспринимаем ни отдельные колебания, а нечто новое, именно чувственное качество — красный цвет.

Это учение полно противоречий. В чистом восприятии я созерцаю транссубъективные колебания в подлиннике, но вмешательство моей памяти превращает их в ощущение света. Где же существует этот свет? — Если *транссубъективно*, то это значило бы, что моя память вмешивается в процесс внешнего мира настолько, что преобразует его течение, в данном случае, например, ведет к потуханию колебаний и замене их чем-то резко иным. Само со-

* См. об этом мою «Логику», мое «Введение в философию», сборник моих статей «Основные вопросы гносеологии», а также мою статью: «Преобразование понятия сознания в современной гносеологии и его значение для логики», — Энциклопедия философских наук, т. 1, Логика.

** О неправильности учения Бергсона, субъективирующего чувственные качества, есть ценные замечания в статье Б. Бабынина «Философия Бергсона», Вопросы философии <и психологии>, кн. 108, 109 (1911).

бою разумеется, такого нелепого учения Бергсон не развивает; он полагает, что благодаря деятельности памяти возникает свет, как *субъективное* явление. Но и при таком истолковании возникают безвыходные противоречия: приходится думать, что колебания транссубъективно продолжают существовать и в то же время моя память создает из них субъективное явление света в моей душе; это все равно, как если бы кто сказал: «Льном, выросшим на этом поле, я воспользовался как материалом для пряжи, теперь у меня есть пряжа, но в то же время тот же лен продолжает расти на поле». Замечу еще, что учение о творческой деятельности памяти несогласимо с теорией памяти, развито самим Бергсоном в сочинении «Материя и память». Духовная память, память-греза (о ней идет речь в данном случае), поскольку она есть «чистое воспоминание», состоит по Бергсону, в духовном видении *самого подлинного прошлого*, а вовсе не в творении чего-то нового; между тем здесь речь идет о творении нового из данных материалов*.

Задумываясь о том, почему Бергсон принял учение о субъективности чувственных качеств, столь несогласное с остальными его теориями, можно придти к мысли, что ему не оставалось иного выхода, раз субъективность чувственных качеств доказана физиологией, физикою и т. п. Однако это соображение не имеет силы: на деле это учение до сих пор не доказано ни физиологией, ни другими специальными науками. Замечательно, что сам Бергсон привел в книге «Материя и память» одно из остроумнейших соображений, уничтожающих важнейшие доводы в пользу субъективирования ощущений, но не использовал его для этой цели. «Можно спросить, — говорит он, — не содержит ли электрическое возбуждение различные *составные* элементы, отве-

* С. А. Алексеев⁵ в своей книге «Мысль и действительность» (стр. 257) утверждает, что моя критика учения Бергсона о чувственных качествах материи, «основана на чистом недоразумении». «Бергсон, — говорит С. А., — неоднократно утверждает, что вся внешняя материя и ее движения насквозь пронизаны качественностью, но лишь в состоянии раздробления. Роль памяти — не в творении чего-либо по существу нового, но лишь в суммировании и концентрации раздробленного и разбавленного».

Поправка, делаемая С. А. Алексеевым, не заставляет меня изменить свою критику. В самом деле, если даже и допустить, что, по Бергсону, материя транссубъективно обладает такою именно качественностью, как свет, звук, только в состоянии раздробления, то все же по прежнему остается непонятым, каким образом память субъекта может сконцентрировать транссубъективные данные восприятия.

чающие объективно разного рода ощущениям, и не сводится ли роль каждого чувства к простому извлечению из целого одной составной части, его интересующей: тогда именно одни и те же возбуждения давали бы одинаковые ощущения, и различные возбуждения давали бы разные. Точнее говоря, трудно предположить, чтобы электризация языка, например, не вызвала химических изменений, а ведь эти изменения мы и называем вкусовыми ощущениями. С другой стороны, если физик мог отождествить свет с электромагнитной пертурбацией, можно, наоборот, сказать, что то, что он называет электромагнитной пертурбацией и есть свет, так что зрительный нерв действительно объективно воспринимает свет при электризации»*.

В настоящее время учение о субъективности чувственных качеств пересматривается самими разнообразными представителями гносеологии и более или менее решительно, более или менее полно отвергается ими: в этом отношении интересно, например, сравнить имманентную философию Шуппе⁶, эмпириокритицизм Авенариуса, учение Ремке⁷, интуитивизм Лосского, учения неомистов и т. п.**.

Бергсон своею остроумною теориею физиологической стороны восприятия как нельзя более содействует возрождению древнего учения о транссубъективности чувственных качеств, и тем не менее сам он не использовал этой выгодной стороны своей теории. Основную причину этого я вижу в том, что он слишком сосредоточился лишь на физиологической стороне знания и не занялся главною задачею гносеологии — анализом состава сознания и выработкою точного учения о том, что такое сознание с гносеологической точки зрения.

Созиданием такого учения Бергсон даже и не может заняться открыто, так как для этого необходимо было бы сознательно прибегнуть к помощи рассудка, к его аналитической деятельности, возводящей в сферу общих понятий; между тем Бергсон считает рассудок непригодным для приобретения философского знания.

Здесь кроются наиболее серьезные недостатки его гносеологии. Перейдем к рассмотрению их.

* <Бергсон А.> Материя и память, перев. А. Баулер, стр. 41.

** Богатая литература этого вопроса указана в статье Фришейзен-Келера «Учение о субъективности чувственных качеств и его противники», перев. Г. Котляра в № 6 «Новые идеи в философии».

С целью очистить почву для метафизики Бергсон развивает теорию, которую можно охарактеризовать, как *гносеологический дуализм*: он вырывает пропасть между рассудком и интуицией, между положительными науками и метафизикой, между рациональным и иррациональным содержанием знания. По его мнению, для познания подлинной действительности, например, личности, жизни, движения и т. п., не годятся никакие понятия рассудка. Например, *la durée* (творческая изменчивость) не может быть понята ни через понятие единства, ни через понятие множества, ни через сочетание этих понятий*. Все эти понятия рассудка, думает Бергсон, дают лишь *относительное* и *символическое* знание; только интуиция способна дать знание абсолютное о самой подлинной действительности.

Попробуем строго провести такое разделение рассудочного понимания и интуитивного постижения действительности, и нам сразу станет ясно, что метафизика по рецепту Бергсона неосуществима: если даже понятия единства и множества не выражают характера подлинного бытия, то это значит, что оно *несказанно*, и подвиг Бергсона, написавшего три довольно большие книги, содержащие в себе положительные метафизические учения, пропал даром.

К счастью, нет никакой необходимости приходить к столь печальному выводу. Подвергая гносеологию Бергсона имманентной критике, нетрудно заметить, что резкий дуализм рассудка и интуиции им вовсе не обоснован. Что такое рассудок по Бергсону? — Деятельность сравнивания, выделяющая из предметов сходные их черты, т. е. осуществляющая *анализ* и *обобщение*. Такая деятельность может быть осуществлена лишь в том случае, если она направлена на какой-либо данный ей материал. Но кто же может доставить ей этот материал, если не интуиция, — именно самонаблюдение, внешнее восприятие и духовная память (как видение самого прошлого)? — Этот материал есть подлинное бытие, и нам необходимо теперь ответить, где, в какой момент своей деятельности рассудок подменяет подлинное бытие символами. Быть может, своею деятельностью анализа и абстракции? — Анализ есть *разделение*, абстракция — *выделение*, между тем как мир есть нераздельный, сплошной, органически цельный поток творческих изменений. Чем органичнее система, тем более резкие искажения возникают при выделении из нее какой-либо стороны, например,

* См.: Бергсон А. Введение в метафизику, стр. 204 сл.

если выделить сердце из организма человека. Это рассуждение содержит в себе бесспорную истину, однако лишь в том случае, когда речь идет о *реальном* разделении; между тем в гносеологии речь идет о *мысленном* выделении, об умственном созерцании одной какой-либо стороны целого, нисколько не вмешивающемся в состав и течение реального процесса и, следовательно, вовсе не искажающем бытия наблюдаемой стороны целого. Если выделенная сторона рассматривается на фоне продолжающегося созерцания целого, то не может быть речи даже и об искажении в смысле односторонности знания. Итак, аналитическая деятельность рассудка не искажает знания о подлинном бытии, и если Бергсон настаивает на этом, то является подозрение, что он смешивает «мысленное» и «реальное» разделение*.

Таков первый важный недостаток учения Бергсона о рассудке. Далее, говоря о сравнении, производимом рассудком, Бергсон утверждает, что оно приводит к нахождению *сходного* в предметах, т. е. только к знанию *общего*. Между тем в действительности знание сходного всегда осуществляется не иначе, как рука об руку с знанием различного: отождествление неосуществимо без различения и наоборот. Выделение общего и знание его как общего достигается *путем отличия его от индивидуального*. Точно так же знание сторон целого не уничтожает знания целого, а *впервые путем противопоставления частей и целого приводит к опознанию целого*.

Но допустим вместе с Бергсоном, что рассудок своею аналитическою деятельностью создает только знание, состоящее из общих понятий, и посмотрим, правда ли, что общие понятия суть только символы, что их содержанием не служит подлинное бытие. Доводы, приводимые Бергсоном в пользу этого утверждения, таковы: действительность есть неделимая сплошность, творчески изменчивая и неповторяемая, между тем как общие понятия прерывисты, неизменны и имеют в виду нечто повторяемое бесчисленное множество раз. Из этих замечаний о характере общих понятий одни неверны, а другие, хотя и верны, вовсе не доказывают символической природы понятий.

Прежде всего, следует отметить органическую цельность системы понятий, особенно заметную в высших, так называемых

* На этот недостаток его теории указывает И. И. Лапшин в своей статье «Бергсон», во 2-м изд. Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона.

категориальных понятиях. Как в душевной жизни, в изображении Бергсона, каждое глубокое чувство, каждое настроение, поступок и т. п. содержит в себе *всю душу*, так и в каждом высшем понятии содержатся *все остальные понятия*, так что, продумав его содержание, неизбежно приходится перейти к мышлению о другом, третьем понятии и т. д., вплоть до получения *целой системы понятий*. Так, понятие *качества* неразрывно связано с понятием *количества**, понятие *множества* с понятием *единства* и т. п. Самая увлекательная работа философии, с таким успехом выполнявшаяся в свое время Гегелем, теперь Коганом и др., состоит именно в исследовании органической связи между основными понятиями, обнаруживающим «взаимопроникновение» их**.

Без сомнения, Бергсон возразил бы на это, что неделимый организм понятий содержит в себе только *неподвижные логические связи*: в нем есть зависимости, но нет *durée*, т. е. нет потока творческих изменений. И в самом деле, общие понятия в такой системе имеют явно *вневременный* характер; я полагаю, однако, что из этого не следует, будто они искажают живую текучую действительность. Всякое такое понятие есть сторона, абстрагированная от сложного целого предмета. В предмете временного мира есть течение, творческое изменение, но это нисколько не мешает ему иметь и такую сторону, которая вовсе не есть течение и не находится во времени. Если назвать первую сторону словом *реальное бытие*, а вторую — *идеальное бытие*, то можно будет сказать о всякой вещи временного мира, что она есть бытие *идеально-реальное*. Так, все *отношения*, без которых невозможна органическая целостность текучего мира, принадлежат к области идеального. Наблюдая движение Солнца, Земли и Луны, можно абстрагировать *положение* этих трех светил на одной прямой линии во время полнолуния и новолуния; эта абстракция не есть течение, но это не мешает ей выражать сторону такого целого, в котором совершается течение. Заблуждение *механистического* мировоззрения состоит не в том, что оно приписывает бытие этим абстрактным сторонам действительности, а в том, что оно наделяет эти абстракции самостоятельным бытием и пытается понять

* См., например: Natorp. Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, стр. 53 сл.

** См. об этом, например: Hartmann N. Systematische Methode // Logos, т. III, вып. 2.

целое путем внешнего прикладывания друг к другу одних таких абстракций. Это заблуждение не рассудка, а людей, неумело пользующихся рассудком. От этой ошибки свободно *органическое* мировоззрение: начиная с интуиции *целого*, оно переходит к *аналитическому* рассмотрению сторон его, *сохраняя их на фоне целого и не теряя его из виду*. При таком рассмотрении мира идеальные принципы реального бытия оказывается, несмотря на свою сверхвременность, нисколько не препятствующими процессу творческих изменений. Мало того самые оригинальные интуиции Бергсона, открывающие, например, свободу воли, становятся только более выпуклыми, когда начинаешь рассматривать их сквозь призму общих понятий, и ничуть не теряют от этого своей жизненности.

Таким образом, борьба Бергсона с *платонизмом* оказывается основанною на недоразумении. Искажение мира является лишь тогда, когда какой-либо неумеренный поклонник платоновского мира идей пытается построить *все временное бытие только из идей*. Однако не меньшее искажение получается и тогда, когда утверждают, будто в мире нет никаких сверхвременных начал, *будто мир есть только поток изменений*.

Насколько такие односторонности неправильны, легче всего обнаружить путем столкновения их лицом к лицу. Бергсон утверждает, что вневременное бытие есть субъективное построение рассудка. Наоборот, его антипод с таким же мнимым правом может утверждать, что изменение есть субъективное представление, что хотя и существует *представление изменения*, все же нет *изменения представлений*. В свою пользу он может привести, например, известное заявление Канта: «Время следует считать действительным не как объект, а как способ представлять меня самого как объект. Но если бы я сам или какое-нибудь другое существо могло наглядно представлять меня без этого условия чувственности, то те же самые определения, которые теперь представляются нам как изменения, дали бы знание, в котором не было бы представления времени, а следовательно, не было бы представления изменений»*. Кто прав в этом споре? — Без сомнения, ни тот, ни другой: интуиция с неоспоримою очевидностью открывает наличность потока творческих изменений, но та же интуиция с такою же очевидностью вскрывает и наличность сверхвременных начал. Если кто по недоразумению станет отри-

* Кант И. Критика чистого разума, пер. Н. Лосского, стр. 52.

цать одну из этих очевидностей, он утратит право доверять другой из них и должен будет прийти к самопротиворечивому нигилизму. Истина заключается не в одностороннем актуалистическом реализме (признающим только существование потока событий) и не в одностороннем идеализме, а в органическом сочетании этих направлений — в идеал-реализме. Для гносеологического оправдания этого учения необходимо расширить учение об интуиции в указанном выше направлении, именно признать, что и *рассудок есть* не что иное, как *вид интуиции*: это есть *способность созерцания идей* (в платоновском смысле), это есть видение сверхвременных начал, лежащих в основе временного мира.

Такой интуитивизм не низводит положительные науки на степень лишь технического и относительного знания; и в положительных науках и в метафизике он находит знание о подлинном бытии, только направленное на различные стороны мира, так что идеалом знания ему представляется органическое сочетание метафизики с положительными науками.

Невозможность обособить метафизику от положительных наук до такой степени очевидна, что является вопрос, не ошибаемся ли мы в истолковании взглядов Бергсона, подчеркивая его гносеологический дуализм. И в самом деле, из сочинений Бергсона нетрудно подобрать цитаты, показывающие, что для него, как и для нас, идеалом развития знания является сочетание положительных наук и метафизики. Конечно, говорит Бергсон, понятия необходимы метафизике, «потому, что все другие науки чаще всего орудуют при помощи понятий, а метафизика не может обойтись без других наук. Но метафизика тогда лишь находится в своей собственной сфере, когда она идет дальше понятия или, по крайней мере, когда она избавляется от закостенелых и готовых понятий, для того, чтобы создавать понятия, совсем непохожие на те, которые мы обыкновенно употребляем, а гибкие, подвижные, почти текучие представления, всегда готовые вылиться в неуловимые формы интуиции»*. «Истинно интуитивная философия осуществила бы столь желанное слияние метафизики и науки. Возведя метафизику в положительную — т. е. прогрессирующую и бесконечно совершенствующуюся — науку, она привела бы положительные науки, в полном смысле этого слова, к сознанию их истинного значения, часто гораздо большего, чем они сами

* <Бергсон А.> Введение в метафизику, стр. 204.

полагают. Она ввела бы больше науки в метафизику и больше метафизики в науку. В результате ей бы удалось восстановить непрерывность между интуициями, полученными в положительных науках через большие промежутки времени за всю их историю и всегда только лишь гениальным прозрением»*.

Замечательно, что Бергсон решается даже принять за образец знания *самую рассудочную* из наук, именно математику, сделав, правда, оговорку, что он имеет в виду специально «метод бесконечно малых». «Современная математика, — говорит Бергсон, — есть, в сущности, попытка заменить *готовое становящимся*, чтобы проследить возникновение величин, чтобы схватить движение уже не извне и не в готовых его результатах, а изнутри, в его стремлении к изменению»**.

Задача метафизики в отношении к *качеству*, по его словам, та же, что задача математики в отношении к *количеству*. «Скажем же, уже заранее смягчивши эту слишком скромную и вместе с тем претенциозную формулировку, что *задача метафизики производить качественные дифференцирования и интегрирования*»***.

Итак, Бергсон видит идеал знания в сочетании науки и метафизики в единое целое. Однако даже из приведенных цитат ясно, что он пытается достигнуть этой цели путем изгнания из науки именно того, что делает ее наукою, — идей в платоновском смысле этого слова. Таким образом, идеал объединения выставлен им только на словах, на деле же своею гносеологиею он отрезывает пути для его осуществления, так как отрицает объективное значение понятий рассудка, выражающих сферу идеального сверхвременного бытия.

В заключение выражу в нескольких тезисах отношение между интуитивизмом Бергсона и моим. Главные черты сходства заключаются в следующем:

1) В утверждении, что познающий субъект обладает способностью *непосредственно созерцать* предмет в подлиннике; и 2) следовательно, охватывать его умственным взором сразу, как *органическое целое*, а не строить его в своем уме наподобие мозаичной картины из отдельных внутренне не связанных между

* Там же.

** Там же, стр. 228.

*** Там же, стр. 229.

собою данных. 3) Отсюда является оправдание *органического* (не механистического) учения о мире.

Главные черты различия можно пояснить следующим образом:

1) Я полагаю, что реальный мир (т. е. мир пространственно-временных материальных и психических событий) есть *систематическое целое*. Системность событий, упорядоченность их, отношения между ними не суть события, не суть процессы, протекающие во времени: это — *идеи* (в платоновском смысле), сообразно которым совершаются события. Следовательно, реальный мир событий опирается на идеальную основу; всякий предмет есть *идеально-реальное целое*.

Бергсон отрицает существование идеальной сверхвременной сферы мира; он видит в мире *только поток изменений*.

2) Переходя от созерцания целого предмета к выделению из него его частей путем анализа, мы этою умственной операциею не искажаем предмета, мы продолжаем созерцать его подлинные элементы. Между тем, по Бергсону, анализ и отвлечение дают только символическое, относительное знание.

3) Когда путем анализа, мы выделяем из идеально-реального предмета его идеальную сторону, когда мы отдаемся самому отвлеченному мышлению, умозрению, мы не отдаляемся от мира, а, наоборот, *рассматриваем весьма существенную его сторону*, ту глубокую основу его, которая придает миру характер *разумности*.

Наоборот, Бергсон считает отвлеченное мышление, состоящее из рациональных понятий, имеющим значение только для технической деятельности человека и не открывающим подлинного содержания мира.

4) Из предыдущего следует, что мой интуитивизм есть попытка примирения эмпиризма с рационализмом; он ставит также задачу синтеза положительной науки и метафизики.

Наоборот, Бергсон вырывает пропасть между наукою и метафизикою.

Заключение

Заканчивая обзор учений Бергсона, резюмируем ценные стороны его философии.

1. Наиболее оригинальна и ценна его *теория роли нервной системы* в познавательной деятельности, в акте *восприятия и воспоминания*.

2. Существенное значение имеет для гносеологии его учение о духовной памяти как *созерцании самого прошлого*.

3. Весьма ценно его учение об *исторических* системах в противоположность механическим.

4. В связи с учением об исторических системах Бергсон весьма своеобразно развил *понятие творческого изменения* и вообще дал неотразимо убедительное видение реального бытия как потока, не сложимого из одних лишь неподвижных элементов.

5. *Органическое* учение о душевной жизни личности и о жизни в биологическом смысле слова ярко обрисовано Бергсоном.

6. В связи с органическим учением о жизни личности оригинально развито учение о *свободе воли*.

Кроме отдельных заслуг, ценно в философии Бергсона то, что его интуиция всегда направлена на высшее в жизни — творчество, прогресс, свободу, и это придает его произведениям характер свежести, бодрости и жизненности. Бергсон говорит, что развитие интуиции дает новые силы, чтобы жить и действовать. Можно сказать, что уже сама философия Бергсона обладает этим живительным свойством: знакомясь с нею, чувствуешь в себе прилив сил; и не только за решение проблем, но и за самое это настроение нельзя не испытывать глубокой благодарности к философу, создающему его.





С. И. ГЕССЕН

**<Рецензия на кн.:> Н. Лосский.
Интуитивная философия Бергсона.**

Изд-в о «Путь». Москва, 1914. Стр. 115. Ц. 70 коп.

По словам самого автора он ставил себе главным образом, две задачи: изложить гипотезу Бергсона относительно роли нервной системы в познавательных процессах (т. е. его теорию восприятия) и отграничить свою собственную интуитивную точку зрения от интуитивизма Бергсона. В книге однако «дано изложение всей системы Бергсона, потому что на фоне целого удобнее всего и в наиболее понятной форме можно было разрешить обе специальные задачи». И надо сказать: как обе эти специальные цели, так и задача общего изложения философии Бергсона выполнены автором прекрасно. Из громадной литературы о популярном французском мыслителе книга Н. Лосского выделяется ясностью и точностью изложения. В ряде отдельных главок излагает автор учение Бергсона об интуиции, его теорию душевной жизни и свободы воли, теорию восприятия и памяти, учение о материи и жизни. Особенно ценна в этом изложении глава о теории восприятия и памяти. Из всех учений Бергсона теория эта, изложенная в книге «Материя и память», наиболее трудна для понимания, и в изложениях философии Бергсона она чаще всего либо совсем опускается либо излагается только для полноты, т. е. очень кратко и непонятно. В рецензируемой же книжке она изложена ясно и с достаточной полнотой. Вполне правильно оценивает также Н. Лосский значение этой психо-физиологической теории для гносеологии: значение это чисто отрицательное, т. е. устраняющее целый ряд испещренных из физиологии предрассудков, стоящих на пути современной теории знания. Сама по себе (в своей положительной части) теория знания однако, конечно, не зависит от эмпирических наук. Но от этого значение теории Бергсона не менее велико, и Лосский справедливо обращает

на нее внимание гносеологов. Хорошо также изложена противоположность механистических систем и органического мировоззрения Бергсона, которое Н. Лосский однако несправедливо, на наш взгляд, называет историческим. Ибо в среде самих органических систем возможны два типа: для одних (Плотин, Руссо, Шеллинг, Л. Толстой) Абсолют находится в начале развития, история (в частности наука) есть отпад от Абсолюта, зло есть субъективный грех, добро совпадает с естественным состоянием (невинностью); философия должна повернуть развитие назад — к непосредственному слиянию с Абсолютом. От этого органического, но отрицающего историю мировоззрения отличается истинно историческое мировоззрение (Фихте, Гегель, Коген), для которого Абсолют есть цель, завершение развития, история (и наука) есть путь от индифферентного состояния невинности к положительно ценному абсолютному бытию, и зло имеет таким образом объективное значение (Я. Беме). Философия Бергсона колеблется между обоими типами, но (в особенности в своем учении о рассудочном знании и материи) несомненно более приближается к философии невинности, чем к историческому мировоззрению (Сам Лосский вполне правильно подчеркивает глубокое родство философии Бергсона с системой Платона).

Отсутствие указанного различия придает на наш взгляд и критике Н. Лосским системы Бергсона (гл. VII) несколько неполный характер. Впрочем автор по-видимому и не задавался целью дать полную критику философии Бергсона, желая лишь отграничить свою собственную точку зрения от позиции критикуемого философа. Эта задача ему удалась вполне. Для Н. Лосского рассудочное знание (положительная наука) не есть отпад от истинного знания, но путь к нему (стр. 111). Нельзя построить все временное бытие только из идей (неумеренный платонизм, правильно отрицаемый Бергсоном), но и нельзя отрицать, как это делает Бергсон, все безвременные начала, утверждая будто мир есть только поток изменений (стр. 109). Интуитивизм Н. Лосского отличается, таким образом, большей «историчностью» (положительная оценка рассудочного знания) и стремлением понять безвременные начала (идеи) как элемент мира временного. В последнем пункте, таким образом, позиция Н. Лосского приближается к точке зрения современной немецкой гносеологии, продолжающей в этом отношении дело Канта.





С. А. ГОЛОВАНЕНКО

<Рецензия на кн: Лосский Н. О.> Интуитивная философия Бергсона.

Книгоизд. «Путь», Москва. 1914 г.

Философия Бергсона, как философия жизни, — показывает призрачность многих философских построений и раскрывает некоторые слои жизни. В ней не только действенно туманное метафизическое *настроение*, но и налично возможно-отчетливое метафизическое и гносеологическое *построение*. Правда, философия Бергсона вскрывает лишь *ближайшие* слои жизни, не углубляясь до первоисточников: для Бергсона живая личность лишь струя и всплеск общего потока жизни. Поэтому метафизика Бергсона постепенно переходит в неопределенный биологический витализм, неминуемо влияющий и на гносеологию. Живая, но безличная мысль сливается с общим сознанием, индивидуальность становится поверхностным «я», а глубинное «я» — уже течение общего потока жизни. Гносеология превращается в страницу психологии, а психология, будучи метафизически истолкованной, становится ветвью биологии и в то же время, поскольку жизнь — проникновение сознанием *материи*, ветвью физиологии. Таким образом, метафизическое настроение философии Бергсона, логически строяемое, наклоняет метафизику жизни к обычному витализму, а гносеологию чрез психологию — к физиологии. Но это лишь *наклон*, лишь тенденция. В философии Бергсона, действительно, чувствуется шум потока жизни, который внутренне объединяет все точки зрения блуждающей мысли. Можно отыскать внешнюю несочлененность в построениях, но не надо упускать из виду внутреннего единства настроения. Сущность философии Бергсона не в чистой гносеологии, а в метафизике, просветляющей гносеологию.

И всякий раз, как потеряется органическая связь метафизики и гносеологии, станет разлагаться отдельно взятый элемент целого. Конечно, это не исключает относительной важности анализа гносеологии Бергсона.

Небольшая книга (113 стр.) Н. О. Лосского среди литературы о Бергсоне имеет свои неоспоримые достоинства, но своеобразие, присущее и другим работам автора, в данном случае граничит с недостатками. Лосский поставил своей задачей — изложение философии Бергсона в целом и освещение ее с точки зрения *своего* интуитивизма. Изложение в общем простое и общедоступное, но план вызывает недоумения. План, очевидно, определяется не внутренней природой философии Бергсона и не чисто методологическими соображениями, имеющими в виду критическое освещение, а характером интуитивизма самого Лосского. Желая дать изложение философии Бергсона в целом, Лосский резко отделил гносеологические и психологические моменты в системе Бергсона, а метафизическое оказалось туманной, окаймляющей полоской. Вместо того, чтобы показать основную метафизическую интуицию жизни и смерти, памяти и материи, осмысливающую прозрачную логическую оболочку философских построений, Лосский начинает изложение с главы о рассудке и интуиции, придавая им почти обычное гносеологическое освещение (1 гл.). Затем следует изложение психологии (2 и 3 гл.) и гносеологии (4 гл.) Бергсона. И в конечных главах о материи и жизни опять из метафизического берется то, что имеет гносеологическую значимость. Эта подчеркнутость одних членов системы во вред другим и, по нашему мнению, даже главным — налагает печать на характер изложения философии Бергсона. Благодаря неодинаковому освещению облик и выражение целого остаются смутными и порою искаженными. Таким образом, в методе выполнения первой задачи чувствуется определенная оценка. И это вот почему. К метафизическому интуитивизму Бергсона Лосский подошел с рамкой своего гносеологического интуитивизма. В самом деле, критические замечания Лосского касаются оснований и строения гносеологии Бергсона. Лосский руководится верой в возможность чистой гносеологии, согласно своему гносеологическому, правда, многозначному интуитивизму. По мнению Лосского, гносеологии должен предшествовать анализ состава сознания, теория сознания. Но сознание — сознание не в психологическом и не в метафизическом смысле. В сознании

как-то отыскивается гносеологический объект. Если бы для Лосского сознание было психологическим, он не отмежевывался бы от психологии, и не упрекал бы Бергсона в психологизме. Если бы сознание было для него метафизическим, то гносеологический интуитивизм потерял бы себя самого и отношение к Бергсону было бы непонятным. Главный недостаток философии Бергсона, по мнению Лосского, — в том, что у Бергсона нет анализа состава сознания. Между тем вся философия Бергсона отвечает на коренной вопрос: что такое сознание и познание? Для Бергсона сознание — принцип метафизический, раскрытие состава сознания — построение системы философии. И лишь требование в теории сознания какого-то гносеологического аспекта *в ущерб* метафизическому несколько проясняет мысль Лосского. Для Бергсона нет отвлеченного гносеологического объекта, а есть сочленение жизни-мысли. Это сочленение для гносеологического интуитивизма будет смешением точек зрения, психологизмом. Правда, в философии Бергсона есть психологические моменты, но они проистекают из метафизики. Лосский, взглянувший на Бергсона как на гносеолога по преимуществу, больше всего останавливается на гносеологическом психологизме Бергсона, отстраняя черты метафизического психологизма. Так, память и материя, оторванные от метафизического сознания, живого «я» превращаются в гносеологические категории, что у Бергсона совсем не отчетливо. Память оказывается виденьем прошлого, лишенным творческого характера, а материя — чистым колебанием... Забывается метафизическая природа и памяти и материи. Равным образом, интуиция и рассудок, взятые отдельно от мирового сознания, — заставляют Лосского видеть в философии Бергсона явный гносеологический дуализм. Действительно, взаимоотношение интуиции и рассудка Бергсоном логически не прояснено, но их единство все-таки дано в единстве жизни сознания, в глубинном «я». Так как Лосский умаляет живого субъекта, то интуиция и рассудок, как тенденции жизни, истолковываются им в духе гносеологического дуализма. Между тем лишь прояснение природы «я», природы основных слоев жизни, иначе говоря, прояснение метафизического интуитивизма Бергсона вскрыло бы во всей глубине недостатки его метафизических и гносеологических построений.

Бергсон не принял вневременного, как основы творческого, временного потока, не вскрыл за текущим — постоянного. Отсюда

недостатки и неясности его философии, вскрытые, но не углубленные до первоисточника, Лосским. Однако поскольку и психологизм и наклон к гносеологическому дуализму отражают сущность метафизики Бергсона, критическое освещение, данное в книге Лосского, имеет значение для оценки философии Бергсона в целом, И это значение возрастает по мере перехода от метафизики Бергсона к его гносеологии и отчасти к психологии.





П. С. ЮШКЕВИЧ

А. Бергсон и его философия интуиции

1

Философия теперь в моде. А из философов в большой моде А. Бергсон. Говорят, что этот исключительный фавор у широкой публики не особенно радует автора «Творческой эволюции». И это понятно: ведь если в моде и есть постоянно элемент новизны — играющей такую роль в построениях Бергсона, — то в ней зато нет ничего длительного. А учение Бергсона претендует быть не только философией длительности, но и длительной философией и даже, собственно говоря, единственной длительной философией: недаром французский мыслитель проводит такую резкую разграничительную линию между всеми предшествовавшими ему учениями — как интеллектуалистическими спекуляциями — и своей собственной интуитивной философией, призванной составить своего рода поворотный пункт в истории философии. В этом убеждении об исключительной оригинальности его воззрений Бергсона поддерживает ряд восторженных и талантливых поклонников, не устающих превозносить его и его обновляющее дух учение, сравнивающих его с величайшими мыслителями всех времен и народов, с Кантом, Декартом, Сократом. Кант и мода, Сократ и мода — это вещи, плохо вяжущиеся между собой, и поэтому легко верить, что Бергсон с некоторым нетерпением относится к своей неслыханной для философа популярности, ставящей его на одну доску с знаменитым певцом, прославленной балериной или романистом, любимцем салонов.

Это яркое пламя популярности, привлекающее в вечно переполненную аудиторию Бергсона мотыльков и бабочек великосветского общества Парижа, не столько вина его, сколько беда.

Во всяком случае Бергсон с своей стороны не шел сам навстречу легкой известности. Произведения его представляют, несомненно, шедевры литературной композиции. Но в них в угоду словесной форме ничем не пожертвовано из содержания. При всей красоте и изяществе изложения книги «О непосредственных данных сознания», о «Материи и памяти» и пр. далеко не представляют легкого чтения. В них очень серьезные и трудные проблемы разбираются столь же серьезным образом. В них, правда, нет скучного геллертерства, нет вымученной и измучивающей тяжеловесности немецких систематиков, но они обнаруживают обширное знакомство с положительными науками, в них на каждой странице дает себя знать блестящий аналитик, человек тонкой, проницательной и обобщающей мысли.

Есть ряд причин — помимо личных дарований Бергсона, — объясняющих мировой поток интереса к его философским умозрениям. На них я вкратце остановлюсь в заключительной главе этого очерка. Но предварительно я займусь изложением и критикой бергсоновской концепции — правда, не всего ее много-расчлененного целого, а тех двух моментов ее, которые образуют как бы становой хребет философии длительности: именно теории *длительности* и учения о познающей ее *интуиции*. Около этих двух понятий, как около оси, вращается вся философия Бергсона; они же служат притягательными центрами для широкого круга читателей французского мыслителя.

2

Бергсон мастер психологического исследования. Достаточно прочесть в «Непосредственных данных сознания» его разбор чувств сострадания, изящества, печали и пр., чтобы убедиться, каким тонким и точным наблюдателем всех движений души, всего сложного строя нашего «я» является он. Психологический анализ и есть то оружие, а психическая жизнь — та твердыня, откуда он начинает дело подчинения своей философии всего мира.

«Существование, в котором мы уверены более всего и которое мы знаем лучше всего — это, бесспорно, наше собственное существование, ибо о всех предметах мы имеем понятия, которые можно счесть внешними и поверхностными, между тем как самих себя мы воспринимаем изнутри, из глубины» (<Bergson H. > L'évolution créatrice, стр. 1). Перед нами как будто обычный

тезис идеализма, согласно которому внутренний мир — в отличие от внешнего, опосредственного — дан нам непосредственно, в своей абсолютной реальности. В действительности же, мысль Бергсона более сложная. Хотя наш душевный мир и лучше всего известен нам, но отсюда еще не следует, что все элементы его равно ценны, равно реальны. Внутренняя жизнь не лежит вся в одной плоскости, она вовсе не является той беспримесной, первичной, наивной, непосредственной реальностью, какой ее часто представляют себе. Непосредственные данные сознания не есть нечто, лежащее открыто перед наблюдателем, на что достаточно только обратить внимание, чтобы заметить его. Наоборот, чтобы обрести их, надо произвести тщательный отбор и сортировку психологического материала, надо суметь подойти известным образом к нему, освободившись от некоторых, весьма упорных и властных предрассудков. Кант учил, что наше представление внешнего мира обусловлено априорными формами времени и пространства, приносимыми с собой субъектом познания. Бергсон видоизменяет и оборачивает этот тезис: для него истинное представление о внутреннем мире искажено пространственной формой, заимствуемой нами из материального мира. Мы видим нашу психику через призму пространства, которая, в противоположность обыкновенным призмам, не усложняет, а упрощает, превращая радужный спектр душевной жизни во что-то однотонное и однообразное. Бескачественная, тождественная самой себе форма пространства вносит в то непрерывное, вечно развивающееся, вечно новое разнообразие, каким являются наши переживания, элементы однородности и количества. Чтобы добраться до этих переживаний в их чистом виде — до того, что Бергсон называет чистым качеством или чистой длительностью, — необходимо огромное усилие анализа, который бы отделил сами внутренние факты от их окристаллизовавшегося в однородном пространстве образа. Непосредственные данные сознания — это непрерывно льющийся поток чистой качественности, все растущий, вечно несущий с собой новое и непредвидимое. Внося в этот поток категории, порожденные потребностями практического порядка, мы способствуем его отвердению, разбиваем его на ряд состояний («тепло», «холодно», «весело», «сладко» и т. д.), нанизанных, словно бусины, на длинную нить какого-то отличного от них и субстанционально-неизменного «я». Но это статическая иллюзия, порожденная нашей речью, а не реальность. Психологическая же

действительность насквозь динамична: она вся — течение, процесс, изменение, развитие, а не нечто вечное, застывшее, постоянное.

Словом, как формулирует это Бергсон, «жизнь сознания представляется в двойном виде, в зависимости от того, рассматриваем ли мы ее непосредственно или путем преломления ее в пространстве. Будучи рассмотрены сами по себе, глубокие состояния сознания не имеют ничего общего с количеством; они представляют собою чистое качество; они так сливаются между собой, что нельзя сказать, имеем ли мы дело с одним или многими чувствами; нельзя даже рассматривать их с этой точки зрения, не изменяя их совершенно. Порождаемая ими длительность есть длительность, моменты которой не составляют численной множественности: желая охарактеризовать эти моменты, нельзя сказать, что они охватывают друг друга: это значило бы уже различать их. Если бы каждый из нас жил чисто индивидуальной жизнью, если бы не было ни общества, ни языка, то смогло ли бы наше сознание схватить под этой нераздельной формой множественность наших переживаний? Конечно, вполне не смогло бы, потому что мы все-таки сохранили бы идею однородного пространства, в котором предметы резко отличаются друг от друга, и потому что в такой среде очень удобно располагать в линейный ряд с целью разложения на более простые элементы те туманные переживания, которые прежде всего бросаются взору нашего сознания. Но, заметим это также, интуиция однородного пространства есть уже первый шаг к социальной жизни. Животные, по-видимому, не представляют себе, подобно нам, что кроме ощущений существует еще внешний, отличный от них мир, который есть общее свойство всех наделенным сознанием существ. Та же самая тенденция, которая вызывает у нас отчетливое представление этой внеположности вещей и этой однородности их среды, заставляет нас также жить социальной жизнью и пользоваться языком. Но по мере того, как условия социальной жизни реализуются полнее, по мере того, как усиливается течение, уносящее наши переживания изнутри наружу, эти самые переживания превращаются в объекты или вещи; они не только отделяются друг от друга, но и от нас самих. Они являются нам уже исключительно в однородной среде, в окристаллизованном виде и через призму слова, придающую им свою банальную окраску. Так образуется второе “я”, покрывающее первое “я”, новое “я”, бытие

которого состоит из отдельных моментов, состояния которого отделяются друг от друга и без труда выражаются в словах» (<Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания>, рус. пер. С. Гессена, стр. 116).

Потребности речи, этого орудия социальной жизни, и тенденция к «специализации» (опространствению), тесно связанная с общественностью, ведут к распадению внутреннего мира на ряд отдельных, резко очерченных моментов и состояний ходячей психологии. Но эта раздельность и внеположность составных частей нашего «я» — только иллюзия, скрывающая от нас характер чистой длительности в ее непрерывности и целостности. Длительность, пользуясь любимым образом Бергсона, похожа на музыкальную фразу или мелодию: только в абстракции мы разлагаем целое мелодии на ряд отдельных элементов — тонов, находящихся друг вне друга и следующих один за другим в определенном порядке. В действительности, конкретно, все части мелодии взаимно проникают друг друга, входят друг в друга, образуя одно непрерывно развивающееся и нераздельное целое. Такова и длительность — это непрерывное изменение, вечно творческое, иное, неповторяющееся, представляющее чистое качество и разнородность.

Конкретную длительность надо отливать от абстрактного и однородного времени здравого смысла и науки, представляющего собой гибридную помесь пространства и длительности, причем оно по существу ближе к пространству, чем к длительности. В объективном отвлеченном времени механики нет ни грана подлинной длительности. Да она и не интересует ее, ибо наука имеет всегда дело лишь с соответствиями, одновременностями. Ученого интересуют лишь концы интервалов времени, а не сами эти интервалы, которые собственно и составляют саму длительность. «Системы, над которыми оперирует наука, находятся в некотором мгновенном настоящем, которое беспрестанно обновляется, но ни в коем случае не в реальной, конкретной длительности, в которой прошедшее составляет одно целое с настоящим. Когда математик вычисляет будущее состояние некоторой системы по истечении времени t , ничто не мешает ему предположить, что начиная с данного момента материальный мир вдруг исчезнет, чтобы потом снова внезапно появиться. Для него важен лишь t -ый момент — нечто, представляющее чистую мгновенность. То, что будет течь в интервале, т. е. реальное время, не имеет значения

и не принимается в расчет при вычислении. Если же математик утверждает, что он помещается в этом интервале, то это всегда происходит в некоторой точке, в некоторый момент — я имею в виду, что он переносится в конец некоторого времени t' , и тогда не будет больше речи об интервале, простирающемся до t' . Если ученый начнет делить интервал на бесконечно малые части путем рассмотрения дифференциала dt , то это означает просто, что он станет рассматривать ускорения и скорости, т. е. числа, указывающие известные тенденции и позволяющие вычислить состояние системы в некоторый данный момент. Но дело всегда здесь идет о некотором данном, т. е. остановившемся, моменте, а не о текущем времени» (<Bergson H.> *L'évolution créatrice*, стр. 24).

Эта иллюзия, заставляющая смешивать непрерывную текучесть длительности с прерывными моментами однородного времени, объясняет призрачный характер движения, каким его представляет себе наука. Наука не имеет дела с движением самим в себе в его внутренней сущности. Она подходит к нему извне. Пространственный след движения она отождествляет с самим движением; траекторию, путь движущегося тела — с самим процессом движения. Когда я поднимаю руку и переношу ее из точки A в точку B , то изнутри, в мускульном чувстве я воспринимаю это движение как некоторый простой, неделимый акт. Правда, я могу остановить свою руку в любой промежуточной точке между A и B . Однако тогда это было бы уже не первоначальное движение, а какое-то другое. Но в силу нашей стихийной тенденции к специализации мы невольно смешиваем процесс, приведший руку из A в B , с пространственным интервалом AB , и так как этот последний делим на сколько угодно частей, то мы начинаем воображать себе, что и реальное движение делимо и разложимо по какому угодно закону. Отожествив движение с пространством, пройденным движущимся телом, мы нарушаем его естественные артикуляции. Движение есть для нас одно положение, затем новое положение, и так далее до бесконечности. Но рассматривать его таким образом — это значит рассуждать о движении, как будто бы оно сделано из неподвижностей, и пытаться воспроизвести его при помощи этих неподвижностей. Неудивительно, что, стоя на этой точке зрения, мы создаем себе неразрешимые проблемы, вроде знаменитых софизмов Зенона Элейского, старавшегося доказать иллюзорный характер движения. Нас непреодолимо тянет к себе неподвижность, и мы забываем ту простую истину, что по-

кой можно вывести из движения как частный случай его, но что ни в коем случае невозможно обратно вывести движение из покоя.

То же самое происходит и в общем случае изменения. Здравый смысл и систематизированный здравый смысл, наука, прежде всего, практичны, направлены на действие. А действие нуждается в постоянных элементах как точках приложения. Поэтому естественная тенденция логической, дискурсивной мысли устремлена в сторону постоянного, одинакового, повторяющегося. Основная операция нашего ума — это переход от того же самого к тому же самому. Наша логика не приспособлена к изменению; она есть логика твердых тел, между тем как действительность представляет вечный поток и становление. Естественно, что эта живая струя длительности протекает через ту огромную сеть из неизменных абстрактных формул, которою наука пытается охватить сущее. Вместо реального изменения наука преподносит нам лишь искусственное подобие и суррогат его. Не умея войти во внутреннее становление вещей, она становится вне его, складывая из отдельных кусков это становление. Мы как бы снимаем мгновенные снимки с проходящей перед нами действительности, мы нанизываем их затем на некоторое однородное, абстрактное становление, расположенное в глубине аппарата сознания. «Идет ли дело о том, чтобы мыслить становление, или выразить его или даже воспринимать, мы по существу не делаем ничего другого, как то, что мы заводим некоторого рода внутренний кинематограф» (<Bergson H.> *L'évolution créatrice*, стр. 331). Можно сказать, что механизм нашего обычного познания — кинематографической природы, что он дает нам только внешнее подобие изменения, сложенное из тысяч отдельных неизменных состояний, а не само изменение в его подлинном значении. Мы странным образом не замечаем, что изменение и есть самая настоящая, самая живая реальность, и ищем для него каких-то подпор. Между тем изменчивость довлеет самой себе, она и есть сама вещь, сама субстанциональность.

В основе нашей психической жизни лежит длительность, являющаяся, по выражению Бергсона, самой материей (*l'étoffe*) души. Но длительность есть нечто вечно иное, творческое, она — непрерывное изменение и изменение. Противоположными признаками характеризуется физический мир. Для физических явлений типична их повторность. Материя — это царство того, что одинаково, что равно самому себе и тождественно. Поэтому-то она так легко поддается формулам математического естествознания.

Материя, если можно так выразиться, отягощена (*lestée*) геометрией и пространственностью.

Однако нарисованная здесь картина материального мира не вполне соответствует действительности. Она показывает лишь тенденцию, лишь предельное состояние, в котором следует мыслить материю в ее чистом виде. На деле же физический мир все-таки отличается от аморфного, лишенного всякого следа длительности мира геометра. Факты физического мира тоже имеют свою историю, свое прошлое, настоящее и будущее. «Если я желаю приготовить стакан сахарной воды, то, как бы я ни вертелся, я должен выждать, пока сахар не растает. Этот мелкий факт чреват поучительными выводами. Ведь время, которое я должен переждать, это не то математическое время, которое можно было бы с таким же успехом приложить вдоль всей истории материального мира, даже если бы она была вдруг сразу распростерта в пространстве. Оно совпадает с моим нетерпением, т. е. с некоторой долей моей собственной длительности, которой нельзя ни удлинить, ни укоротить по произволу. Это уже не нечто только мысленное (*du pensé*), это нечто пережитое. Это уже не отношение, это нечто абсолютное. Что же это может означать, как не то, что стакан воды, сахар и процесс растворения сахара в воде представляют, несомненно, абстракции и что то Всё, в котором их выкраивают мои чувства и мой рассудок, развивается, может быть, подобно некоторому сознанию» (<Bergson H.> *L'évolution créatrice*, стр. 10).

Во внешнем мире есть особая категория фактов, резко отличающаяся своими чертами от прочих физических явлений. Это факты органического мира. В то время, как разделение на изолированные системы, на обособленные тела не присуще неорганическому миру самому по себе, а производится применительно к потребностям нашей практики и соотносительно с нашим восприятием — это деление типично для организмов, изолированность и замкнутость которых создана самой природой. По своему существу организмы суть индивиды, особи, и это деление не искусственно, а естественно. Конечно, органические явления не стоят вне связи с явлениями неорганического мира, но фактов биологии нельзя свести к одним физико-химическим процессам, как это думают сторонники механистического мировоззрения. Физико-химия, по сравнению Бергсона, лишь касательна к жизни: касательная имеет общий элемент с кривой, которой она касается, но она не совпадает с ней целиком.

Явления жизни характеризуются Бергсоном теми же основными признаками, что и психические явления: они представляют нечто, непрерывно изменяющееся, протекающее не в однородном времени, а в конкретной длительности, и т. д. Разрез бытия по линии живое — мертвое воспроизводит в существенных чертах разрез его по линии психическое — физическое. Биологию Бергсон понимает психологически. В основе органического развития лежит, согласно ему, особый, психического порядка, принцип, называемый им «жизненным порывом». Принцип этот и объясняет ход эволюции жизни, устраняя те затруднения, над которыми тщетно бьются и механические, и финалистические теории жизни. И механизму, и финализму присущ, по мнению Бергсона, общий недостаток интеллектуалистических концепций: они не дают места новому, непредвиденному, творческому. Механизм сводит все развитие к тому или иному перераспределению данных заранее элементов. Все комбинации здесь уже учтены наперед, поэтому и можно все предвидеть заранее. К тому же самому приводит, по существу, финализм с его предначертанным планом творения, который не оставляет вовсе места для спонтанности и свободы. Между тем эволюция жизни есть «творческая» эволюция, создающая вечно новые, неожиданные, непредвидимые формы. Мы не замечаем этого, ибо мы смотрим обыкновенно не на жизнь в ее целом, а на те отдельные брызги, на которые разбилась жизнь, встретив сопротивление материи. Миллиарды особей повторяют одни и те же жизненные циклы: рождаются, растут, стареют, умирают, — но эволюция всей жизни не знает таких повторений.

В задачи этого очерка не входит изложение учения Бергсона о жизненном порыве и вообще всей его биологической метафизики. Нам важно только отметить, что во внешнем мире мы имеем, согласно Бергсону, два радикально отличающихся друг от друга — не по степени только, а по природе — порядка: порядок жизненный и порядок инертный. Будучи так глубоко различными, они требуют каждый своего особенного трактования. Неорганическое, со своей имманентной тенденцией к геометризму, отлично поддается чисто научному анализу и его точным формулам. Математическое естествознание здесь в своей родной стихии. Но оно совсем не на своем месте в мире органического, в биологии, психологии и пр. Ведь характерно, указывает Бергсон, как бессильна дедукция — это орудие чистой мысли — в области наук о духе, которая, казалось бы, должны быть естественным

уделом дедуктивного мышления. Но дело в том, что интеллект с его различными категориями приспособлен вовсе не к психологическому и биологическому, а к мертвой материи. Он уверен в себе и могуч только в царстве неорганического. Органический же мир требует совсем иного метода и подхода. Здесь математизм современного естествознания, выросший на почве галилеевской механики, бессилен и здесь должна активно вмешаться в исследование метафизика.

3

В статье о Бергсоне, помещенной в книге «Мировоззрение и мировоззрения»¹, мне приходилось указывать на дуалистический характер мышления автора «Творческой эволюции», сводящего все философские проблемы к ряду симметрически расположенных антитетических пар. В своей недавно вышедшей книге «L'intuition bergsonienne» французский писатель Сегон насчитывает 11 таких антитез: количества и качества, материи и духа, пространства и времени, интуиции и интеллекта и т. д. Правильен ли этот подсчет Сегона или нет, но факт тот, что учение Бергсона можно представить в виде длинной цепи внутренне связанных между собою антитез, выражающих, с одной стороны, дуализм бытия (материя и дух, пространство и время, и пр.), а с другой — соотносительный с ним дуализм познания (интеллект и интуиция, и эквивалентные антитезы: относительного познания и абсолютного познания, науки и метафизики и т. д.). К этой гносеологической антиномии мы и перейдем теперь.

По утверждению Бергсона, значительнейшая масса всякого рода философских недоразумений и споров происходит от того, что чувственному восприятию и выросшей из него системе здравого смысла и науки приписывают теоретический, спекулятивный характер, в то время как по своему существу они предназначены удовлетворять потребности практики и действия. Уже само выделение изолированных систем и тел из того сплошного взаимодействия и взаимнопроникновения, каким является мировое целое, носит искусственный характер, происходя применительно к потребностям нашего действия, а не к естественным расчленениям самих вещей. Тот же практический характер носит и все наше дискурсивное знание, построенное из отвлеченных понятий и символов. Вместо того чтобы проникнуть в сами вещи, мы

с его помощью возвращаемся лишь около вещей. Вместо того чтобы достигнуть абсолюта, мы вынуждены здесь довольствоваться только относительным.

На своем излюбленном примере с движением Бергсон поясняет разницу между абсолютным и относительным познанием. «Представим себе, например, — говорит он, — движение предмета в пространстве. Я воспринимаю его различно, смотря по тому, наблюдаю ли я его с подвижного или неподвижного места. Я различно определяю его в зависимости от систем осей или точек, к которым я его отношу, т. е. смотря по выражающим его символам. По обоим этим основаниям я назову такое движение *относительным*: и в том и в другом случае я становлюсь вне самого предмета. Когда же я говорю об абсолютном движении, то это значит, что я приписываю движущемуся телу некоторое внутреннее состояние, как бы душевное состояние — а также, что я сочувствую этому состоянию и проникаю в него усилием воображения. Тогда у меня будут, в зависимости от того, подвижен ли предмет или нет, движется ли он тем или иным путем, различные переживания. И то, что я испытаю, не будет зависеть ни от заранее определенной точки зрения, так как я ведь проник в самый предмет, ни от символов, которыми я мог бы выразить его, потому что я предварительно отказался от всяких символических выражений, дабы вернее охватить оригинал. Одним словом, движение не будет познано извне или некоторым образом из меня, а изнутри, в нем самом, в себе. В этом случае абсолютное будет дано мне» (<Бергсон А.> Введение в метафизику, рус. пер., стр. 196).

Положительные науки всегда дают такое внешнее, символическое, относительное познание. Они оперируют анализом, процессом, сводящим предмет к заранее известным элементам, общим ему и другим предметам. Анализируя вещь, мы ее выражаем через посредство того, что не есть она сама, с помощью символов отмечая сходство между нею и другими предметами. Противоположна анализу интуиция, которая одна только может дать нам абсолютное. Интуицией же называется «тот род *интеллектуального вчувствования*, или *симпатии*, посредством которой мы проникаем во внутрь предмета, чтобы слиться с тем, что есть в нем единственного и, следовательно, невыразимого» (там же, стр. 198).

В отличие от науки, оперирующей отвлеченными понятиями, метафизика пользуется интуицией. Всякое философствование с помощью абстрактных, общих идей заранее обречено на не-

удачу, ибо положительная наука забрала уже себе все то, что есть неоспоримо общего в различных вещах. Бесконечные споры философских систем объясняются именно тем, что к философии применяли метод познания путем анализа. Между тем для философии с ее бескорыстным познанием этот метод вовсе непригоден. «Или философия вообще невозможна, и всякое познание вещей есть познание практическое, направленное к выгоде, которую можно из него извлечь, или философствовать значит проникать в самую сущность предмета усилием интуиции» (там же, стр. 215).

Но это дело нелегкое, так как познание в символах отвечает самым закоренелым привычкам нашей мысли, стремящейся в целях практической жизни к неподвижности. Поэтому, подчеркивает неоднократно Бергсон, если метафизика возможна, то лишь как трудное усилие идти против естественного течения умственной работы. Нужно, так сказать, отвратить наше внимание от той стороны мира, в которой мы практически заинтересованы, повернув его к тому, что практически бесполезно. В этом-то повороте внимания и состоит собственно философия.

Что подобное перемещение внимания вообще возможно — это показывает пример искусства. Природа иногда, как бы по рассеянности, создает людей, которые своими чувствами слабо привязаны к жизни. «Когда они смотрят на вещь, они ее видят не для себя, а для нее самой. Они воспринимают не для того только, чтобы действовать; они воспринимают, чтобы воспринимать, — из-за ничего, из-за удовольствия» (<Бергсон А.> Восприятие изменчивости², стр. 15). Художественное творчество дает нам более прямое, более непосредственное видение реальности, чем то, которое мы получаем с помощью нашего чувственного восприятия.

Правда, эстетическая интуиция — как, впрочем, и внешнее восприятие — улавливает лишь индивидуальное. Но, по утверждению Бергсона, можно представить себе исследование, направленное в ту же сторону, что и искусство, и выбирающее однако своим объектом не те или иные отдельные проявления жизни, а жизнь вообще, подобно тому как физические науки, продолжая линию познания, намеченную внешним восприятием, превращают индивидуальные факты в общие законы. «Без сомнения, такая философия никогда не получит о своем объекте познания, сравнимого с тем, которое наука имеет о своем объекте. Интеллект остается тем светлым ядром, вокруг которого в качестве лишь неопределенной туманности остается интеллект, даже

расширенный и очищенный, превращенный в интуицию. Но, за недостатком познания в собственном смысле слова, являющегося уделом (*reservée*) чистого интеллекта, интуиция поможет нам уловить то, чего не хватает здесь данным интеллекта, и поможет нам провидеть средства дополнить эти данные» (<Bergson H. > *L'évolution créatrice*, стр. 193).

Интуиция здесь, как мы видим, сближается с инстинктом. Учение об инстинкте и об его отношениях к интуиции составляет одну из центральных, если не центральнойшую, идею книги о «Творческой эволюции». Согласно биологической доктрине Бергсона, развитие жизни нельзя представить, как это обыкновенно делают, в виде одного линейного ряда. В эволюции жизни ясно намечены три отдельных тенденции, три различных линии, представляемых мирами растительным, животным и человеческим. Растительный мир играет лишь подсобную роль и представляет своего рода тупик, в который уперлась жизнь при решении своей задачи внедрить в материю возможный максимум свободы и неопределенности. Что касается остальных двух царств органического мира, то каждое из них развило свой особенный метод для достижения этой цели: животные пошли путем инстинкта, человечество — путем интеллекта. Интеллект и инстинкт представляют радикально противоположные и в то же время дополнительные способности духа. Главный объект устремления интеллекта это неорганизованное твердое тело. Он ясно представляет себе только прерывное, неподвижное. Он не допускает непредвидимого и откидывает всякую идею о творении. С своей тенденцией к неорганическому и геометрическому он характеризуется естественным непониманием жизни. Инстинкт же, наоборот, как бы образован по самой форме жизни. Если у интеллекта врожденное знание форм и отношений, то инстинкт обладает таким же познанием вещей. Интеллект движется по поверхности вещей, между тем как инстинкт, подобно симпатии, осведомляет изнутри. Если бы инстинкт «овнутрился» (*s'interiorisait*) в виде знания, а не «овнешнивался» (*s'exteriorisait*) в виде действия, то он дал бы интимнейшие секреты жизни. Такой «овнутренный» инстинкт — инстинкт, ставший бескорыстным и сознавший сам себя, — и есть интуиция. А познание с помощью интуиции есть познание абсолютной сущности вещей.

Если бы человеческое сознание было чистым интеллектом, то такое интуитивное познание — а с ним и задача построения

философии — было бы невозможно. Но в действительности вокруг нашей логической, оперирующей абстрактными понятиями мысли осталась неопределенная туманность, составленная из того самого вещества, на счет которого образовалось светлое ядро, называемое интеллектом. Философия есть усилие наново слиться с тем первичным целым сознания, из которого путем, так сказать, местного затвердевания выделился интеллект. Задача создания такой философии не может быть осуществлена сразу. Она дело не единичного усилия, а медленной коллективной работы. Она должна состоять в обмене впечатлений, которые, поправляя друг друга и налагаясь друг на друга, под конец расширят в нас человечество и добьются того, что оно превзойдет (*se transcende*) самого себя.

Бергсон предвидит возможность возражения со стороны противников, которые скажут, что вся эта затея представляет собственно порочный круг. Человек замкнут в своей мысли, из которой он не может выйти. Все светлое в сознании и есть интеллект. Пойти дальше интеллекта нельзя, ибо это приходится делать путем того же самого интеллекта.

Но, отвечает на это Бергсон, рассуждая таким образом, можно доказать невозможность усвоения какой бы то ни было новой привычки. «Рассуждению по его природе свойственно замыкать нас в круг данного. Но действие разбивает круг. Если бы вы никогда не видели плавающего человека, вы бы мне сказали, может быть, что плавание вещь невозможная, так как для того, чтобы научиться плавать, надо было бы начать с того, чтобы держаться на воде и, следовательно, уметь уже плавать. Рассуждение, действительно, будет всегда меня приковывать к суше. Но если я попросту брошусь бесстрашно в воду, то вначале я буду — худо ли, хорошо ли — держаться на воде, борясь с ней, а мало-помалу я приспособлюсь к этой новой среде, я научусь плавать. Таким образом, рассуждая теоретически, представляется нелепым желать познавать иначе, чем посредством интеллекта. Но, если открыто взять на себя этот риск, то действие, может быть, разрубит узел, который завязало рассуждение и которого оно не в силах развязать» (<Bergson H.> *L'évolution créatrice*, стр. 230).

Но познание с помощью интуиции не всегда изображается Бергсоном чем-то столь проблематическим («может быть»), сложным и медленным. Так, например, в прочитанном на болонском конгрессе докладе о «Философской интуиции»³ он указывает, что для

достижения интуиции нет вовсе необходимости покинуть сферу чувств и сознания. Основная ошибка Канта заключалась именно в том, что он так думал. Кант окончательно доказал, что познание ноуменального мира с помощью отвлеченных понятий невозможно, что истинная метафизика может быть лишь интуитивной метафизикой, но он утверждал в то же время, что мы лишены этой интуиции и что, следовательно, метафизика невозможна. Это отрицание метафизики творцом «Критики чистого разума» Бергсон объясняет тем, что, говоря о времени и изменчивости, он имел всегда в виду абстрактное время и изменчивость естествознания. С точки зрения Канта для метафизического познания надо было бы выйти из времени, между тем как, по словам Бергсона, мы и так слишком вышли из него, и задача заключается как раз в обратном, в том, чтобы войти в него, чтобы вернуть наше восприятие к его источникам. Тогда у нас получится познание нового рода, для приобретения которого нет нужды в новых душевных способностях.

И, прибавляет Бергсон, «если это познание станет общим достоянием, то от этого выиграет не одно только умозрение. Наша повседневная жизнь будет этим согрета и *sub specie durationis*⁴ освещена. Ведь мир, в который нас вводят обыкновенно наши чувства и наше сознание, это лишь тень самого себя; и он холоден, как смерть. Все в нем устроено для наших величайших удобств, но все расположено в настоящем, которое как бы непрерывно возобновляется. И мы сами, искусственно сформированные по образу и подобию не менее искусственной вселенной, мы видим себя лишь в мгновенно-настоящем, мы говорим о прошедшем как об исчезнувшем, мы видим в воспоминании какой-то странный или во всяком случае чуждый факт, своего рода содействие, оказанное духу материей. Но постараемся, наоборот, постигнуть себя такими, каковы мы в действительности, — в плотном и сверх того эластичном настоящем, которое мы можем расширять неопределенно далеко назад, все более и более отодвигая закрывающий нас от нас самих экран; постараемся постигнуть мир таким, каков он в действительности, рассматривая его не только на поверхности, не только в данный момент, но и в глубину, с непосредственно предшествующим прошедшим, которое напирает на него и сообщает ему свой порыв; приучимся, словом, рассматривать все вещи *sub specie durationis*: и вот все оцепеневшее расправляет свои члены, заснувшее просыпается, мертвое воскресает в нашем

гальванизированном восприятии. То удовлетворение, которое дает искусство — и то лишь изредка — баловням природы и счастья, — понятая таким образом философия дает его нам всем в любой момент, вдувая сызнова жизнь в окружающие нас призраки и оживляя сызнова нас самих. Благодаря этому она станет дополнением науки в области не только умозрения, но и практики. Со своими приложениями, направленными на удобства существования, наука обещает нам благополучие, в лучшем случае удовольствие. Но философия сможет дать нам радость» (<Бергсон А.> Философская интуиция, стр. 28).

4

В одной статье о прагматизме Бергсона Дьюи⁵ между прочим замечает, что если произведения Бергсона станут когда-нибудь предметом такого же кропотливого анализа, как «Критика чистого разума», то комментаторам будет над чем потрудиться. Действительно, в работах французского мыслителя можно найти по одному и тому же вопросу самые различные, подчас противоположные, утверждения. Так, например, если во «Введении в метафизику» науке приписывается лишь относительное познание, то в «Творческой эволюции» с не меньшей категоричностью говорится, что это познание вовсе не относительно, а только приблизительно. Если в «Непосредственных данных» социальной жизни и ее орудию, речи, приписывается функция «опространствения» длительности и затемнения лежащей в ее основе свободы, то в «Творческой эволюции», наоборот, утверждается, что именно общественность и именно отвлеченная речь дали возможность жизни пробить в одном пункте — на линии развития человечества — заколдованный круг необходимости. И т. д. Эти противоречия — или, если угодно, эти антиномии — могут быть, вероятно, выглажены с помощью искусства комментаторов, но они тем не менее лежат открытыми перед читателем, превращая философию Бергсона во что-то многосмысленное и многозначное.

Конечно, ни один мыслитель не застрахован от более или менее крупных противоречий в том огромном умственном сооружении, каким является всякая философская система. Не все звенья обширной цепи аргументации можно удержать в памяти; та или иная частность, тот или иной боковой комплекс идей может разрастись в нечто самостоятельное, в ущерб всему целому системы.

К этому присоединяется влияние времени, наложившее свою печать и на Бергсона, во взглядах которого (а также и в стиле) можно заметить значительные перемены, происшедшая за 20 лет, отделяющих «Непосредственные данные» от «Творческой эволюции». Но у Бергсона имеется помимо того еще один сверхсметный и серьезный источник многозначности — отсутствие точных определений и образность изложения, возводимая им в своего рода принцип*. Я не буду останавливаться на многочисленных примерах путаницы, получающейся отсюда при рассмотрении ряда важнейших понятий бергсоновской философии (как «действие», «здравый смысл» и т. д.). Но отсутствие строгих дефиниций дает себя невыгодно чувствовать даже в таком основном понятии, как идея длительности. Нетрудно заметить, что длительность понимается Бергсоном в нескольких, не совпадающих между собою смыслах. Если приглядеться ко многим из тех оборотов, при посредстве которых Бергсон не столько определяет, сколько описывает длительность, то мы увидим, что она попросту совпадает с душевной жизнью. Одной из главных задач «Непосредственных данных сознания» была борьба с ассоциацианистской психологией и ее пониманием психического, которое она разбивала на неизменные, твердые элементы — душевные состояния. Любопытно, что эта первая работа Бергсона появилась почти одновременно с «Психологией» Джемса («Непосредственные данные» вышли в 1889 г., а «Принципы психологии» в 1890 г.), в которой последний развивал аналогичные взгляды, противопоставляя свое учение о «потоке сознания» традиционному английскому ассоцианизму. Этот поток сознания и имеет нередко в виду Бергсон, говоря о длительности, составляющей, по его выражению, саму материю души.

Но слово «длительность» имеет и более узкий смысл. Называя длительность материей душевной жизни, Бергсон прибавляет: «...поскольку последняя разворачивается под покрывающими ее символами» (<Bergson H.> *L'évolution créatrice*, стр. 4). Иначе говоря, длительность не совпадает с потоком сознания вообще. На самом деле этого потока в чистом виде вовсе нет. Оказывается, что в результате общественной жизни поверхностные части потока сознания затвердевают — так сказать, замерзают на более или

* См. во «Введении в метафизику» рассуждение о том, что если внутреннюю жизнь невозможно представить при помощи образов, то ее еще труднее представить посредством понятий (стр. 200 и сл. русского перевода).

менее значительную глубину. Социальный автоматизм производит деление душевной жизни на два «я», из которых к первому, поверхностному можно, действительно, применить учение ассоциационистской психологии: здесь есть более или менее неизменные, повторяющиеся состояния, здесь нет свободы и творчества, здесь царство психологического детерминизма и предвидения. Но под этой твердой корой течет струя интимного «я», не застывшего в неизменных формах, творческого, свободного. Чистая длительность и есть — в этом втором смысле — внутреннее «я».

Верно или неверно это учение о потоке сознания, о двух «я», о неприменимости детерминизма к глубочайшим душевным явлениям, — но отождествление потока сознания (в широком или узком смысле слова) с длительностью все-таки мало разъясняет проблему времени. Где в этой характеристике тот специфический элемент, который связывается с понятием «длительности», благодаря которому и говорят вообще, что нечто длится? Если мы определяем душевную жизнь как «непрерывный поток», как «лишенную различия преемственность (succession)» (см. «Непосредственные данные сознания»), то, разумеется, в этих описаниях включен момент времени, однако он не выделен здесь явным образом. Но у Бергсона есть и более прямые и близкие описания длительности. Вспомним его пример со стаканом сахарной воды. Время здесь совпадает уже с «нетерпением», т. е. с некоторым особенным и характерным для субъективного переживания времени моментом. В другом месте (или, вернее, местах, ибо Бергсон повторяет этот пример по меньшей мере трижды) Бергсон, желая показать, как по существу мало длительности в научном понятии времени, делает гипотетическое предположение о том, что вдруг все процессы в мире стали бы в несколько раз быстрее или медленнее. В этом случае во внешнем мире не произошло бы никаких изменений, ибо все те одновременности, к которым сводится по существу объективное время науки, сохранились бы до единого. Но зато, по утверждению Бергсона, произошло бы качественное изменение в наших переживаниях; мы бы испытали какое-то внутреннее обеднение нашего существа за период времени между восходом солнца и заходом его. Здесь опять-таки длительность не отождествляется просто с потоком сознания, а понимается как некоторый особенный элемент его или окраска его.

Как ни различны все эти характеристики длительности, но общего у всех их то, что время понимается здесь как некоторая

более или менее широкая психологическая категория. Для зрения Бергсона имеет решающее значение именно эта сторона дела. Ему важно установить, что «то Всё, в котором их (т. е. стакан воды, сахар и пр.) выкраивают мои чувства и мой рассудок, развивается, может быть, подобно некоторому сознанию», что «истинную позитивность» (<Bergson H.> L'évolution créatrice, стр. 227) следует определить в психологических терминах, что абсолютное — по своей сущности психологично, что оно живет с нами и, как мы, длится (там же, стр. 323). Это антропоморфическое психологизирование бытия, составляющее сущность всякого метафизического мышления, характерно и для Бергсона, несмотря на все его попытки подняться над противоположностью спиритуализма и материализма. Бергсон не выдерживает роли бесстрастного арбитра между двумя этими враждующими учениями, взятой им на себя в книге о «Материи и памяти», и явно склоняется в сторону спиритуализма. Цели создания спиритуалистической метафизики и служит, главным образом, учение о психологическом времени, которое под названием конкретной, разнородной и пр. длительности противопоставляется абстрактному и однородному времени науки. Правильно ли, однако, это противопоставление? Правильна ли бергсоновская критика объективного времени естествознания?

Допустим, что нарисованная Бергсоном картина нашей душевной жизни с ее непрерывной изменчивостью верна. Но противоречит ли признание *субъективного* времени наших переживаний, качественно разнородного, допущению *объективного* однородного времени науки? Так же мало, как мешает наличность психологического и качественно разнородного пространства учению об абстрактном и однородном пространстве геометра. Параллелизм здесь полный. Между тем Бергсон совершенно игнорирует его. С одной стороны, он не говорит вовсе о конкретном пространстве психолога. Для него существует лишь однородное и абстрактное объективное пространство, которое он иногда рассматривает вместе с Кантом как особую форму нашего представления, а чаще как некоторое отрицательное метафизическое начало, своего рода платоновское μή ὄν (небытие), примешивающееся к чистому становлению (devenir) и затемняющее восприятие его путем интуиции. С другой же стороны, в случае с временем он откидывает абстрактное время науки как незаконную помесь длительности и пространства и ограничивается конкретным субъективным

временем, которое сперва отождествляет с душевным миром, чтобы потом превратить его в положительный метафизический принцип, аналог платоновского εἶδος (истинное бытие).

Научное время не есть время, утверждает Бергсон. Оно вовсе не длится. Ученый имеет дело не с длительностью в ее подлинном течении, но исключительно с мгновениями и с отвлеченными числами, выражающими известное количество одновременно-стей. Когда он предсказывает, например, затмение Луны, то это означает, что через *столько-то* оборотов Земли вокруг своей оси, или же через столько-то ударов маятника и пр., мы увидим погружение Луны в земную тень. Ученого интересуют лишь эти «столько-то», а не само время; он оперирует всегда с концами интервалов времени, но не с самими этими интервалами.

В этом предъявляемом к науке иске смешаны различные вещи. Субъективное время наших переживаний состоит из конечных отрезков, а не из точек-мгновений, как объективное время науки. Это верно, но это касается не одного только времени. Наши пространственные восприятия точно таким же образом слагаются из некоторых длин, между тем как геометрическое пространство представляет совокупность не занимающих пространства точек. Там, где Бергсон видит внутреннюю противоречивость объективного времени (длительность, состоящая из недлящихся мгновений), там, на самом деле, имеется более общая и трудная проблема *непрерывности*, — проблема, выдвинутая еще в древности (софизмы элейской школы), вновь поднятая на очередь дня открытием дифференциального и интегрального исчислений, получившая мощный толчок вперед в последнюю треть XIX века в работах Г. Кантора и его школы⁶, но и поныне еще целиком не разрешенная. Взваливать все трудности, связанные с проблемой движения, с софизмами Зенона и пр., на «опространствление» длительности было бы хорошо в том случае, если бы все спорные пункты были порешены уже для самого пространства. Произвольную делимость пространства Бергсон принимает как нечто само собою разумеющееся — между тем в этой-то делимости вся загадка, загадка не меньшая, чем в вопросе о произвольной делимости времени и вообще всех аналогичных континуумов. В случае с пространством — или более частным образом в случае с некоторым отрезком прямой линии — вопросы, связанные с проблемой непрерывности, принимают более яркий и наглядный характер, но по существу они одни и те же для всех видов однородной непрерывности.

Бергсон упрекает далее ученого в том, что он имеет дело с концами интервалов времени, а не с самими этими интервалами. Этот так нравящийся Бергсону и часто повторяемый им аргумент сводится собственно к странному обвинению науки в том, что она есть *описание* сущего, а не *переживание* его. Допустим, что время течет, как это утверждает французский мыслитель; но описание этого течения не может быть само течением. А статья в интервале времени это и значило бы самому течь, как оно. Наука этого дать, конечно, не может. Она, действительно, нечто *pensé*, а не *vécu*⁷. Но этого не смогут дать ни интуиция, ни вообще какие бы то ни было способы познания, ибо познавать не значит вовсе переживать.

Но есть ли собственно необходимость становиться в этих интервалах? Существуют ли сами по себе подобные интервалы? «Течет» ли в действительности время, как выражается Бергсон вместе с обычным словоупотреблением? Нет, ибо объективное время науки есть просто некоторый формальный элемент сущего. И в этом формальном элементе огромнейшую роль играют все те одновременности, все те «столько-то» и числа, от которых так легко отмахивается Бергсон.

Вот простой и в то же время глубоко поучительный, фундаментальнейший факт нашего опыта. Мы берем ряд разнородных явлений: качание маятника, вращение Земли вокруг оси, отложение какого-нибудь металла в электролитической ванночке и пр. И удивительным образом оказывается, что всегда и везде одному обороту Земли вокруг своей оси соответствует определенное число качаний маятника, не менее определенная масса отложившегося при электролизе вещества и т. д. В бытии есть как будто единый, общий ритм. Явления физического мира, словно инструменты колоссального оркестра, подчиняются какой-то невидимой дирижерской палочке. Этот изумительный факт соответствия и одновременности, благодаря которому гигантские мировые процессы идут как бы нога в ногу с скромным размахом маятника или движением по циферблату секундной стрелки карманных часов — факт, свидетельствующий о глубокой, интимной солидарности элементов внешнего мира — не может быть так легко сброшен со счетов, как это делает Бергсон. К этой солидарности, к форме указываемого соответствия и сводится объективное время науки. Время вовсе не есть какая-то особая сущность, стоящая вне явлений мира, по ходу которой идут все мировые события, подобно тому как все часы города регулируются по ходу главных

часов астрономической обсерватории. Время не некоторая трансцендентная субстанция, а имманентная форма связи элементов бытия. Оно вовсе не «идет», не «движется», не «течет», как это представляется антропоморфическому мышлению. Идут, движутся, текут различные мировые явления, и движутся при этом солидарным образом. Бескачественность и однородность времени вполне естественны, раз оно понимается как чисто формальный элемент, как выражение объективной связи данных нашего опыта.

Время есть особая — и, может быть, основная — форма связи элементов опыта. Но при субстанциалистских навыках нашей мысли мы легко превращаем эту связь и закономерность в некоторую отдельную вещь. Подобно тому как так называемые законы природы толкуются обычным мышлением как некоторые надмировые декреты, которым обязаны подчиняться факты эмпирической действительности, так и всеобщий закон времени превращается в особое верховное начало, которому подчинено все сущее. Взаимозависимость процессов опыта превращается в зависимость их всех от некоторой универсальной независимой переменной, от равномерно текущего времени, проникающего все бытие как какой-то неосязаемый, нематериальный, эфирный поток.

Этому овеществлению формы времени способствует смешение объективного времени науки с субъективным чувством времени наших переживаний. Из всех космических ритмов для нас особенно важны, разумеется, ритмы нашей собственной органической жизни, те более или менее регулярные смены труда, отдыха, принятия пищи и пр., из которых складывается наше физиологическое существование. Эти органические ритмы и явились теми исходными и опорными пунктами, к которым были прикреплены затем более правильные и равномерные циклы неорганической природы. Они сопровождаются чувством времени, заметно развитым в простой первобытной обстановке, но за ненадобностью слабеющим в цивилизованных обществах с их искусственными времяизмерителями.

Это связанное с органическими циклами чувство времени и облегчает процесс овеществления времени. Время субъективно воспринимается нами не как взаимная связь явлений друг с другом, а как что-то, существующее независимым образом. Когда, назначивши какому-нибудь лицу свидание, мы долго и безуспешно ждем его, нас несколько не интересует тогда правильность соответствия качаний маятника движению небесного свода

и пр. — для нас существует только огромная сумма нетерпения и ожидания, непрерывно растущая с каждым мгновением. Время здесь не безразличная форма связи элементов опыта. Оно — наше воплощенное нетерпение, та страсть и ожидание, от которых сгорают человек. И вместе с тем оно — что-то отличное от человека, оно стоит вне него, над ним, как какая-то властная и роковая сила. Так интересы «практики» превращают формальную связь элементов сущего в особую сущность, субстанцию, во Время с прописной буквы.

Однако как ни важно для нас субъективно это чувство времени, нет никаких оснований приписывать ему исключительное значение и возводить его в абсолютизм. Мы знаем, как оно изменчиво, в каких широких пределах оно способно колебаться. Оно меняется от настроения человека, от его самочувствия, от тысячи различных причин. Достаточно принять гашиш, чтобы немногие минуты растянулись в сознании курильщика на многие годы, на целые века. Другие наркотики могут, наоборот, сократить течение времени. Что же здесь субстанционального, абсолютного?

Нисколько не доказывает этой абсолютности и гипотетический пример Бергсона относительно ускорения всех процессов мира: во-вне, утверждает он, ничего бы не изменилось, ибо сохранились бы все одновременности, но зато в наших переживаниях обнаружилось бы изменение в смысле обеднения их. Это утверждение покоится на молчаливом допущении независимости душевных процессов от изменений в организме. Ведь естественно предположить, что если вместе со всеми другими ускорятся и физиологические процессы, то это изменение захватит и сопровождающие их психические явления: раз между восходом и заходом солнца в организме произойдут — при гипотезе ускоренного мира — точно такие же изменения и в точно таком же количестве, что и в случае неускоренного мира, то откуда получится обеднение наших переживаний? Почему не принять, что эти последние будут протекать скорее (с точки зрения неускоренного мира), что психологический минимум восприятия сократится соответственным образом? Психологизм Бергсона, его вера в абсолютизм психического мешает ему сделать этот естественный вывод, хотя элементарнейшие факты, вроде вышеуказанных, вскрывают всю относительность чувства времени и зависимость его от процессов в организме. Этот же психологизм побуждает его к отождествлению объективного времени с «нетерпением». Мир длится, доказывает

Бергсон в примере с стаканом сахарной воды. Но почему? Потому что, «как бы я ни вертелся, я должен выждать, пока сахар не растает». Отлично, но откуда Бергсон знает, что в мировом «Всё» — вырезами из которого являются, по его словам, сахар, вода и процесс растворения сахара в воде — происходят процессы, аналогичные моему нетерпению и ожиданию, и что они-то и составляют длительность мира? И не доказывает ли пример с водой как раз обратное тому, что хотел извлечь из него Бергсон? Ведь, перифразируя Бергсона, можно сказать: «Как бы я ни был нетерпелив в своем ожидании, но сахар растает тогда, когда ему полагается по определенным физико-химическим законам». Мое нетерпение не является вовсе указанием для течения процессов внешнего мира. Если мировое Всё развивается подобно сознанию и тоже обладает нетерпением, то, во всяком случае, последнее несколько не похоже на мое нетерпение, отличаясь от него такими существенными признаками, как закономерность и постоянство.

Длится ли физический мир? Ответ на этот вопрос зависит от того, что понимать под словом «длится». Если иметь в виду субъективный, психологический смысл этого термина, то ответ — как положительный, так и отрицательный — лежит вне компетенции точного знания. Если же говорить о длительности в смысле смены явлений, происходящей в одном неизменном направлении, то, разумеется, мир длится. Все обвинения Бергсона по адресу объективного времени науки происходят от того, что, с одной стороны, он смешивает суггестивное понимание времени с объективным смыслом его, а, с другой — от того, что он отождествляет физическое время с временем, входящим в уравнения рациональной механики. Время механики — ее независимая переменная t — ничем, действительно, не отличается от тех пространственных координат, тех длин, с которыми она оперирует, и в этом смысле еще Лагранж⁸ назвал механику «геометрией четырех изменений». Механическое время, как и всякая длина, имеет два противоположных направления (которые можно отличать друг от друга знаком $+$ и $-$), причем оба эти направления не отличаются принципиально друг от друга. Между тем в физической действительности дело обстоит иначе. В пространстве оба противоположных направления (право — лево, впереди — позади и пр.) вполне относительны: достаточно повернуться на 180° , чтобы правое стало левым, и наоборот, или чтобы то, что было впереди, стало позади. С реальным же временем нельзя сделать

этого превращения. Различия «прежде» и «после» нельзя вычеркнуть никаким поворотом относительно оси времени, ибо такой поворот невозможен. Эта асимметричность времени не есть уже нечто субъективное, подобно чувству длительности, она объективно присуща ему.

Бергсон говорит, что, не будь сознания, воспринимающего смену явлений и обладающего памятью, не было бы времени в смысле преемственности «прежде» и «после», а была бы только одна, совершающаяся параллельным образом, смена явлений. Но эта смена — не забудем этого — происходила бы в одном определенном направлении, не давая повторяющихся конфигураций: односторонний уклон времени, его «необратимость» — выражаясь термином физики — это факт, не зависящей от наличия какого бы то ни было сознания.

Но что, собственно, означает необратимость времени? Чтобы разобраться в этом, рассмотрим некоторые из предположений, которые можно сделать относительно хода событий в мире.

Можно вообразить себе, что все процессы *цикличны*, т. е. что процесс, завершив некоторый круг, начинается сызнова, проходя те же фазы, что и первоначально, подобно тому как стрелка часов, обойдя циферблат, снова повторяет свое круговое движение. Мир подобных цикличных процессов можно было бы уподобить колоссальному магазину с бесчисленным множеством часов, имеющих каждые свой особый ход. Если вначале все часы показывали, скажем, 12, то ввиду разности хода они сейчас же разойдутся, но рано или поздно наступит момент, когда на всех циферблатах мы опять увидим 12, и тогда сызнова повторится вся прежняя история. Это был бы мир ницшевского «вечного возвращения»; в нем имел бы место «Великий год» древних, по истечении которого все события повторяются в раз предначертанной черед.

По существу, близок к этому мир «маятникообразных» процессов. Движение маятника не совершается по одному и тому же направлению, как движение по кругу; оно происходит попеременно в двух противоположных направлениях. Но маятник, качнувшись слева направо и потом справа налево, продолжает затем бесконечно тянущийся ряд бывших уже раз движений и процессов.

От обоих этих случаев принципиально отличается мир прямолинейных процессов. Вообразим себе неопределенное множество бесконечно протяженных наклонных плоскостей, обладающих

разной величиной уклона. Представим себе далее ряд шаров, катящихся по этим плоскостям. Нетрудно было бы найти формулы (законы), которые давали бы нам относительное положение шаров в зависимости от какой-нибудь их первоначальной конфигурации и от наклонов плоскостей. Положения шаров будут находиться в определенном соответствии друг с другом. Эти положения никогда не повторяются; возврата к раз бывшему здесь уже нет.

Если обратиться от этих воображаемых миров к реальной действительности, то на первый взгляд кажется, что в ней имеются процессы всех трех видов. Мы имеем циклический тип на примере вращения и обращения небесных тел. К второму типу относятся такие явления, как качания маятника и различного рода колебания эфира, к которым физики сводят свет, электричество, магнетизм. Наконец, «прямолинейный» характер носят такие явления, как падение тел в воздухе или же циклы органической жизни с ее ростом, старением, увяданием, смертью.

Но если приглядеться внимательнее, то оказывается, что повторение физических процессов есть нечто кажущееся. Так, например, Земля помимо вращения вокруг оси описывает в каждую секунду 80 верст в своем движении по орбите; она, далее, уносится вместе со всей Солнечной системой со скоростью около 20 верст в секунду к созвездию Геркулеса; кроме того, она принимает участие чуть ли не в целом десятке других, более мелких движений, не говоря уже о вероятном, но пока неизвестном нам движении, общем ей со всей звездной системой, и т. д. Таким образом, вращение Земли вокруг своей оси никогда не происходит в одном и том же месте пространства; комбинируясь с перечисленными сейчас движениями, оно дает вечно изменяющуюся и новую картину. То же самое можно сказать и о всех других «круговых» и «маятникообразных» процессах. В пределах нашего опыта безусловной повторности и возвращения нет. Мир, как выражается Мах, дан нам только один раз, и история мира есть единственная история.

Мир физики — это мир «прямолинейных», не повторяющихся, движущихся по одному уклону процессов. И если общая форма времени выражает внутреннюю связь частей сущего, то тезис о необратимости времени сводится к констатированию факта односторонности и неповторности событий.

Это положение о необратимости мировых процессов, подсказываемое уже обычным наблюдением и формулируемое в ходячем

замечании, что мир «старится», физика выражает в более строгой и точной форме в так называемом втором законе энтропии (или эквивалентных теориях о деградации энергии, о приближении к тепловой смерти и пр.).

Второй принцип термодинамики создал, как известно, немало хлопот сторонникам механистической концепции. Перед ними стояла антиномия между теоретической механикой, которая дает картину миру, построенного по типу обратимых процессов, и физикой, знающей одни только необратимые процессы. О том, как ученые пытались разрешить эту антиномию, я здесь — в виду сложности вопроса — говорить не буду. Мне важно было только указать, что если Бергсон и прав отчасти, говоря, что наука игнорирует длительность (понимая под этим «старение» мира), то это относится лишь к рациональной механике — по существу, такой же формальной дисциплине, как математика, — а не к реальным физико-химическим наукам.

Несомненно, поскольку естествознание подпадает под власть механистических концепций, постольку в нем обнаруживается и тенденция к «элиминированию времени», как выражается Мейерсон⁹ в своей превосходной книге «Тождество и реальность». В науке есть, безусловно, тяготение к рационализму, понимая под этим стремление свести реальные связи опыта к чисто логическим и формальным связям. В цитированной мной сейчас книге Мейерсон указывает на господство в науке принципа каузальности, в котором он видит принцип тождества, приложенный ко времени. Правильнее было бы сказать, что наука стихийно стремится подставить на место реального причинного отношения логическое, отношение достаточного основания; *causa*¹⁰ она хотела бы подменить повсюду *ratio*. Дело здесь не в одной только нашей любви к тождеству. Конечно, максимум удовлетворения наша рационалистическая жажда находит в тавтологии $A = A$: на этом равенстве наша мысль вполне отдыхает. В нем нет ничего непонятного, раздражающего, побуждающего идти все дальше и дальше. И, может быть, потаеннейшее и сокровеннейшее устремление нашей мысли разрешит и разложит всю реальность на ряд тождеств, благодаря чему наша *Stabilitäts bedürfniss*¹¹ получила бы максимум удовлетворения. Но тавтология — это идеальный свехпредел, это, так сказать, трансфинитное рационалистической мысли. Фактически же она довольствуется бесконечным приближением к созданию такой обширной дедуктивной

системы, которой можно было бы заменить реальный мир. Еще Лейбниц удачно выразил занимающую нас здесь сторону дела, указав на различие между *vérités de fait* и *vérités de raison*¹² (или *éternelles*). Возьмем суждение: «Золото желто». Это суждение истинно. Но истинность его фактическая, реальная, а не рациональная. Почему золото именно желто, а не зелено, красно или какого-нибудь другого цвета? Между желтизной золота и другими его свойствами связь не необходимая, а как бы случайная. И эта «случайность» не дает покоя нашей мысли, ищущей безусловных, необходимых, т. е. рациональных, отношений. Если же я возьму какое-нибудь арифметическое или геометрическое положение — например, теорему, что сумма углов треугольника равна $2d$ — то, путем более или менее длинной дедукции, я сведу его к исходным посылкам геометрической системы, вполне удовлетворив рациональные поиски нашего духа. Геометрия или арифметика не представляют, разумеется, ряда тождеств. Они сводятся, выражаясь термином Канта, не к сумме аналитических априорных суждений, но к совокупности синтетических априорных суждений. И если наша мысль спокойнее всего бы чувствовала себя в царстве аналитических суждений, то за отсутствием их она вполне готова примириться с системой синтетических суждений, которые тоже представляют *vérités de raison*.

Одна из основных тенденций нашей мысли и состоит в превращении истин фактических в истины рациональные. Особенно ярко она сказывается в том, что можно назвать «пифагореизмом» современного естествознания. Через посредство механических концепций физико-химия превращается в прикладную часть рациональной механики. Но теоретическая механика есть, как мы уже знаем, «геометрия четырех измерений», а геометрия, в свою очередь, может быть сведена к анализу и учению о числах, и весь мир таким образом разрешается в гигантскую совокупность числовых комбинаций.

Несомненно, такой мир математических форм отлично отвечал бы рационалистической складке нашего духа, но это не был бы тот, единожды данный нам и имеющий историю мир, который мы фактически знаем. Об единственность и историчность бытия и разбиваются притязания рационализма. Известна знаменитая «мировая формула» Лапласа (варьировавшаяся впоследствии Гексли и Дюбуа-Реймоном¹³): «Мы должны рассматривать настоящее состояние вселенной как результат предшествующего

и причину последующего состояния. Если бы какой-нибудь разум знал *в определенный момент все силы, действующие в природе, и взаимное положение предметов ее составляющих* и если бы этот разум был достаточно силен, чтобы подвергнуть эти данные анализу, то он охватил бы в одной и той же формуле и движения самых больших тел вселенной, и движения самого легкого атома: ничто не оставалось бы ему неизвестным, и будущее, как и прошлое, раскрывалось бы перед его глазами». В этих словах Лапласа как бы предначертана вся программа естественно-научного «пифагореизма». Но в них же дан и естественный предел рационализма. Всемогуший разум, чтобы применить мировую формулу к действительности, должен знать ее состояние в определенный момент (смотри подчеркнутое место). Иначе говоря, и этот разум не сумел бы вывести всего бытия чисто дедуктивным путем. Ему должны быть даны известные начальные условия — даны как *vérités de fait* — зная которые, он может рациональным образом описать все прошлое и будущее мира, но которые сами не могут в свою очередь быть выведены рациональным образом из каких-нибудь общеобязательных посылок. Эти начальные условия не безусловно необходимы, не рациональны, они «случайны», они специфичны для нашего реального мира, характерны для его истории.

Единичное и временное имеют в себе что-то раздражающее нашу логическую, силлогистическую мысль, которая пытается ставить на место их общее и вневременное. Это, так сказать, «платоновское» начало нашей мысли. Целый ряд мыслителей — и в числе их Бергсон — указывал на практический источник этого платонизма: будучи не в состоянии справиться с необъятным хаосом изменчивых восприятий, мы подставляем на место его более простой и удобный для манипулирования мир неизменных понятий. Для целей практики, для предвидения и пр. такие постоянные элементы несравненно пригоднее, чем элементы изменяющиеся. Наука лишь продолжает эту стихийную работу обычного мышления: ее универсальные инварианты и константы, ее законы природы — это естественное продолжение «понятиеобразующей» деятельности нашего повседневного мышления. Эти инварианты и константы связываются затем в обширные, внутренне связанные системы и т. д. Над всем этим развитием доминирует стремление к «гетеротическому минимуму», как выражается Авенариус, «принцип экономии мышления», по знаменитой

формуле Маха. Стремление к рационализму есть лишь наиболее развитая форма потребности в понимании, в основе которой лежит указываемый принцип экономии. Наиболее развитая форма, ибо, имея дедуктивную систему, мы как бы получаем источник дарового творчества. Из небольшого числа посылок здесь одной силой собственной мысли — без всякой затраты энергии на опыт и наблюдение — извлекается необозримое множество отдельных частных положений. Магические формулы древних заклинателей как бы воскресают в формулах современного естествознания, таящих в себе такое неисчерпаемое интеллектуальное богатство.

Но в нашем мышлении, наряду с «платоновским», есть и «гераклитовское» начало, устремленное на конкретное, на изменяющееся, временное. Научная мысль XIX века вся стоит под знаком гераклитизма. Век неслыханного расцвета математического естествознания является в то же время веком историзма и эволюционизма. Идея развития захватывает не только науки об обществе, не только науку о человеке и вообще об органическом мире, но и физико-химические дисциплины (геология, космогония и т. д.). Принцип эволюции проникает еще глубже: в науке за последнее время укрепляется учение о развитии химических элементов, а отдельные исследователи начинают говорить даже об эволюции законов природы.

Таким образом, естествознание само вырабатывает корректив к своему одностороннему увлечению идеалом дедуктивной системы, из которой изгнаны реальные факты и время. Стремление к *пониманию* умеряется стремлением к *знанию*. Эти две противоположные тенденции в своем антагонистическом единстве и составляют науку. Накопление новых фактов влечет за собой открытие новых законов, и обратно. Каждый шаг в области абстрактной науки с ее объяснением, в конце концов, расширяет также область конкретно-исторического знания.

В своей критике науки Бергсон имеет все время в виду лишь рациональный момент ее, игнорируя противоположную и дополнительную тенденцию. И это касается не только его теории времени, но и тесно связанного с ней учения об изменении, о кинематографическом характере мышления. Бергсон прав, критикуя статические тенденции нашего мышления и выставляя требование динамического отношения к бытию. Но борьба с статизмом мышления велась еще задолго до Бергсона. Что отличает его точку зрения — не говоря уже о психологическом,

антропоморфическом духе всей его концепции — это то, что он вообще отказывает мышлению в динамизме и ищет последнего во внелогических сторонах душевной жизни, в инстинкте, в интуиции. Это приводит нас к учению Бергсона о науке и метафизике.

5

Метафизика (философия) будет интуитивной, утверждает Бергсон, или ее вовсе не будет. Ясно, какую исключительную роль играет в системе воззрений французского мыслителя учение об интуиции. И, однако, из всех тех понятий, которыми оперирует Бергсон, понятие интуиции, может быть, самое многозначное и неясное. Она, как мы видели, и особый способ познания и особая точка зрения на вещи, получающаяся из перемещения внимания, она и творческий момент вообще* и то единственное, единичное видение мира, из которого развивается философская система**. Она дает нам возможность проникнуть в сущность вещей, несет с собой абсолютное знание; но в то же время мы читаем, что «за недостатком познания в собственном смысле слова, являющегося уделом чистого интеллекта, интуиция поможет нам уловить то, чего не хватает здесь данным интеллекта». Она есть нечто доступное всем, кто с помощью усилия над собой будет

* См. во «Введении в метафизику» пример с литературной работой. Когда изучен сюжет, говорит Бергсон, и собраны документы, то, приступая к сочинению, надо еще сделать некоторое усилие, чтобы проникнуть сразу в сущность темы и найти в глубине ее тот импульс, которому потом уже можно покорно следовать. «Импульс этот, раз полученный, выводит дух на дорогу, где он вновь находит и собранные им сведения и еще тысячу других подробностей; он развивается, анализирует сам себя в терминах, которым нет числа; чем дальше идет он, тем больше открывает; всего никогда не удастся сказать; и несмотря на это, если быстро обернуться к импульсу, который чувствуешь за собой, — он убегают, ибо он не был вещью, а направлением, хотя и неограниченно расширяемым, но совершенно простым» (<Бергсон А.> Введение в метафизику, стр. 238).

** См. доклад о «Философской интуиции». «Философ, достойный этого имени, за всю свою жизнь сказал только одну вещь, да и то он скорее пытался сказать эту вещь, чем действительно ее выразил. И сказал он только одну вещь потому лишь, что узрел только одну точку, да и узрение это было скорее ощущением прикосновения» (<Бергсон А.> Философская интуиция, стр. 7). Философское видение, доказывает здесь Бергсон, несоизмеримо с теми отвлеченными логическими схемами, из которых состоит выражающая ее философская система.

приведен к реальной длительности; но она же должна только быть выработана в процессе вековой коллективной работы человечества. Она молниеносна; если бы «она могла продлиться более нескольких мгновений, то она привела бы не только к согласию философа с его собственной мыслью, но и к согласию всех философов между собою» (<Bergson H.> L'évolution créatrice, стр. 259); но она и нечто постоянное и непрерывное, как тот творческий импульс, который руководит писателем и художником. Она есть то интеллектуальное вчувствование, посредством которого мы проникаем во внутрь предмета и сливаемся с тем, «что есть в нем единственного и, следовательно, невыразимого»; но вместе с тем в отличие от эстетической интуиции, имеющей дело с индивидуальным, философская интуиция направляется не на те или иные проявления жизни, а на жизнь вообще. В ней нет ничего таинственного, и всякий из нас в известной степени проявлял ее; и, однако, интуитивное познание метафизики есть нечто проблематическое, которое, *может быть*, образуется, если мы возьмем на себя риск познавать без помощи интеллекта. И т. д., и т. д.

Для будущих комментаторов Бергсона вопрос о сущности и роли этой многоликой интуиции будет, вероятно, одним из наиболее трудных и хлопотливых. Не беря на себя этой роли толкователя туманной доктрины французского мыслителя, я постараюсь все-таки наметить некоторые главные линии в этом хаосе взаимно исключающих друг друга утверждений.

Во-первых, мы имеем мотив *творчества*, играющий вместе с эквивалентными ему мотивами свободы и новизны такую огромную роль во всей философии Бергсона. Основная черта длительности, как мы знаем, заключается в том, что она вечно творческая, новая, свободная. Длительность представляет изобретение (*invention*). Биологическая эволюция есть *творческая* эволюция, и ее задача внести максимум свободы в косную материю. Противоположными чертами отличаются интеллект и логика: логика только комбинирует старое, не создавая ничего по существу нового, она движется в сфере детерминизма и автоматизма.

В науке, как и в других видах духовной деятельности, несомненно, исключительная роль принадлежит интуиции, т. е. творческому предвосхищению пути, по которому пройдет впоследствии знание. Но сама интуиция не есть вовсе знание. В знание она превращается, пройдя через испытание со стороны интеллекта, который не всегда санкционирует ее директивы: интуиция

не совсем непогрешима; бывают ошибочные интуиции, как бывают ошибочные догадки, неверные гипотезы и пр. По существу интуиция и логика неотделимы друг от друга, составляя в своей дополняющей друг друга противоположности знание. Вырывать из этого органического синтеза интуицию и делать из нее особый род познания это все равно, что принимать за нечто самостоятельное член какой-нибудь коррелятивной пары. Правое есть правое лишь по отношению к левому, а не взятое само по себе. Точно также и интуиция есть познание лишь в связи с логическим моментом знания: без него она смутное предчувствие, догадка и пр.

Но если бы даже и можно было вырвать эту интуицию из ее связи с интеллектом, то в ней нельзя было бы искать характерного для метафизики способа познания. Во-первых, творческая интуиция по самому определению своему есть нечто неподзаконное, и, следовательно, она не может рассматриваться как особый *метод* познания. Для интуиции в этом смысле нет ни норм, ни правил, как нет их для проявлений гениальности. Во-вторых, интуиция здесь не есть что-то, отличающее философию от других областей знания и вообще духовной деятельности. Во всякой науке есть своя творческая интуиция, как есть она в искусстве, политической деятельности и т. д. Сказать, что метафизика должна быть интуитивной, значит в этом случае ровно ничего не сказать, ибо в рассматриваемом смысле всякая решительно наука должна быть интуитивной, т. е. творящей новое, изобретающей, гениальной.

В бытии есть новизна, есть творчество — таков центральный пункт воззрений Бергсона. Это творческое начало Бергсон в его психологическом аспекте называет длительностью, в биологическом — жизненным порывом, в гносеологическом — интуицией, создавая в то же время соответственные противоположные члены в виде однородного пространства, физико-химических свойств материи, интеллекта. Правильна ли или нет вся эта теория, она, однако, ровно ничего не дает нам по вопросу о возможности метафизики как отличного и высшего по сравнению с наукой знания. Термин «интуиция» понимается здесь слишком широко, чтобы в нем можно было видеть отличительную особенность метафизической мысли. Между тем нам нужна именно специфически метафизическая, философская интуиция, а не интуиция в общем смысле творческой инспирации.

Сюда примыкает мотив эстетический. В художественной деятельности обыкновенно видят творчество *par excellence* (ср.

с этим греческое наименование поэзии, означающее именно деятельность, творчество). Постоянно приходится слышать, как говорят о творчестве не только гениальных художников слова, но и различных второстепенных или третьестепенных авторов. И орудием этого творчества считают интуицию, ту «интуицию художника», о которой с таким благоговением распространяется обыватель, как будто не она же лежит в основе научной и технической деятельности.

Бергсон стоит на почве этого ходячего понимания интуиции, когда, рассматривая ее как орудие метафизического познания, он сближает философскую интуицию с эстетической, а саму философию с искусством. Но это сближение приносит с собой ряд трудностей, ответа на которые мы не находим ни у французского мыслителя, ни у его последователей. Каковы, в самом деле, отношения между искусством и философией? Если последняя представляет лишь разновидность художественного творчества, то зачем ей весь технический аппарат систем, вся эта длинная цепь отвлеченных рассуждений, доказательств, силлогизмов? Если же она не искусство, а наука, то что же отличает собственно философскую интуицию от эстетической? Согласно Бергсону, эстетическая интуиция имеет своим объектом индивидуальное, а философская должна быть направлена на жизнь вообще. Но это, во-первых, неверно по отношению к художественному творчеству, которое имеет дело с особым рода обобщениями, а во-вторых, это противоречит определению метафизической интуиции, которая стремится уловить бытие в его неповторяющейся действительности. И спрашивается снова: какую роль играют философские конструкции, оперирующие абстрактными понятиями и терминами? Ведь Бергсон неоднократно указывает, что причиной всех философских разногласий и споров является именно пользование методом отвлеченных понятий. Теряют ли свои вредные свойства эти самые понятия, если пользоваться ими в связи с бергсоновской интуицией? Если нет, то опять-таки зачем вообще они? Если же да, то чем объяснить это нейтрализующее действие метафизической интуиции?

Третий главный момент учения об интуиции — это мотив абсолютного познания вещей. Наука, оперируя своим методом анализа, дает нам лишь условное и символическое познание сущего. Метафизическая же интуиция проникает вглубь бытия, приносит с собой абсолютное знание.

Чтобы разобраться в этом пункте, следует, во-первых, не упускать из вида, что понятия «абсолютный» и «относительный» противопоставляются друг другу по целому ряду признаков, которые, перекрещиваясь между собой, создают весьма пеструю картину взаимоотношений между этими терминами. Среди прочих причин путаницы немалую роль играет и смешение абсолютного познания с познанием абсолютного. Что я живу в 1913 г., что $\log 1 = 0$ при любом основании, что король и тура всегда дают мат вражескому королю и пр. — это я знаю безусловно, окончательно, достоверно — знаю, словом, абсолютно. Но, что свет есть электромагнитное колебание эфира или что химические элементы могут быть расположены в периодический ряд, как это указывается менделеевским законом, в этом я не убежден безусловно, и это свое знание я называю относительным. Таким относительным, неокончательным, условным познание является во всех положительных науках. Абсолютное знание мы имеем в формальных науках (как математика) или в тех единичных суждениях, которые встречаются в нашей повседневной жизни или в различных описательных науках.

Но мое абсолютное знание того, например, что $\log 1 = 0$, не есть вовсе познание абсолютного. Ни $\log 1$, ни 1, ни 1913 год, ни тысяча других вещей, входящих как термины в «абсолютные» суждения, не есть тот абсолют, которого ищет метафизик. На примере движения мы можем видеть, какой момент понятия абсолютно-го особенно важен для Бергсона и для его учения об интуиции. Об абсолютном движении, по его словам, говорят тогда, когда приписывают «движущемуся телу некоторое внутреннее состояние как бы душевное состояние», когда сочувствуют этому состоянию и проникают в него усилием воображения. Иначе говоря, абсолютно = внутреннее = психическое. Вслед за всеми метафизиками, антропоморфизирующими бытие, Бергсон принимает, что в основе вещей лежит психическое начало, и его-то он и называет абсолют. Несмотря на все свои попытки создать реалистическую гносеологию, Бергсон становится здесь жертвой идеалистического предрассудка, согласно которому доподлинно, непосредственно, абсолютно даны нам лишь внутренние переживания, между тем как явления внешнего мира носят относительный и символический характер. Но если этот тезис верен, если, в самом деле, абсолютно лишь психическое, то мы неизбежно приходим к солипсизму. Раз мое знание чужого тела внешне и относительно, то тем

более относительным становится мое знание о переживаниях этого другого субъекта, единственным путем к которому является такое неверное орудие, как аналогия. Ведь непосредственного знания чужих чувств и мыслей — если оставить в стороне темные еще явления телепатии и пр. — нет. Я могу пытаться проникнуть усилием сочувствующего воображения в чужую психику — но это всегда акт косвенный, опосредствованный, заключающий в себе весь риск умозаключения по аналогии. Недаром такой длинный ряд поэтов жаловался на вечное одиночество человеческой души, не могущей вырваться из темницы своего «я». «Души непроницаемы одна для другой», — замечает и Бергсон в книге «Смех» (стр. 152). Но если непроницаемы друг для друга человеческие души, то как мало проницаемы должны быть гипотетические «души» тел неорганической природы! Признание психического абсолютом имеет своей обратной стороной то, что познание внешнего мира низводится до чего-то относительного, а познание чужой души до чего-то вдвойне относительного. Таким образом, деление познания на абсолютное и относительное по признаку психического ведет неизбежно к падению ценности познания вообще в угоду познанию своей внутренней жизни.

При таком положении вещей неудивительно, что в других случаях Бергсон, говоря об интуиции, отказывает ей в познании «в собственном смысле слова», являющемся, по его словам, уделом науки. Действительно, «проникновение усилием воображения» вовнутрь вещей, «интеллектуальное вчувствование», «симпатия», «сочувствие» и т. п. обороты, служащие для описания интуиции, могут охарактеризовать весьма ценные сами по себе переживания, которые имеют, однако, довольно косвенное отношение к акту познания. Объективным результатом такой интуиции могут быть более или менее остроумные и заманчивые догадки и гипотезы антропоморфно-психологического типа — как, например, все учение Бергсона о «жизненном порыве», — но их познавательный удельный вес должен быть очень невелик. И если Бергсон и его поклонники приписывают такое большое значение этим биолого-метафизическим спекуляциям, то лишь потому, что переносят ценность для них объекта познания на само познание. Для анимиста, сидящего во многих из нас, одушевление внешнего мира, признание духовного начала в основе вещей, представляется чем-то крайне важным и нужным. Намеки тут легко сходят за факты, аналогии за аргументы, догадки за теории — но все это

показывает лишь огромную роль для проблемы общего мирозерцания эмоционального фактора, «логики чувств», а не то, что мы имеем в этом случае дело с каким-то абсолютным познанием.

Выражение «логика чувств», заимствованное мною у Рибо¹⁴ и кажущееся на первый взгляд внутренне противоречивым, прекрасно характеризует нашу душевную жизнь, тот синкретический характер различных элементов ее, благодаря которому возможны столь обычные иллюзии псевдопознания. Мистик, общаясь с божеством, имеет высшее, невыразимое словами знание: по Шопенгауэру, в музыке раскрывается глубочайшая сущность бытия; согласно Бергсону, искусство вообще вводит нас в мир подлинной действительности* и т. д. Специфические религиозные и эстетические переживания окрашиваются в яркие познавательные тона, не имея в действительности никакого отношения к тому особенному душевному явлению, которое называется знанием.

Чувство реального, иллюзия знания в некоторого рода переживаниях очень интенсивна, и, однако, ее нужно тщательно выделить, чтобы не приписать характера общезначимого, научного познания тому, что подсказывается лишь особенностями известного темперамента. Для романтически настроенного читателя, для читателя, жадно выискивающего всякий намек на наличность психики в физическом мире, биологические построения Бергсона должны иметь характер чего-то очень важного и расширяющего наше познание сущего. В глазах же научно мыслящего наблюдателя они представляют красиво написанный натурфилософский роман, характерный для личности его автора, но ровно ничего не прибавляющий к нашему объективному знанию биологической эволюции. Бергсонова критика дарвинизма, ламаркизма и их новейших разновидностей может быть более или менее удачной, но она совершается по обыкновенному «аналитическому», «интеллектуальному» методу. Что же касается положительной стороны его учения, то — если не говорить об отдельных мыслях и замечаниях — она сводится к ряду метафор и аналогий антропоморфного характера. Пусть эти метафоры очень красивы, эти аналогии — очень остроумны, пусть все построение в целом отвечает нашим скрытым анимистическим чаяниям — но отсюда еще очень далеко до знания, притом высшего, безусловного знания.

* См.: <Бергсон А.> Смех, стр. 138 и сл.; <Бергсон А.> Восприятие изменчивости, стр. 11 и сл.

Знание — как бы ни определять его по существу — характеризуется одним неперменным формальным признаком: оно общезначимо. Почему же интуиции с ее претензиями на абсолютное знание не привела в философии за тысячи лет работы к подобной общезначимости? Бергсон объяснит это тем, что философы до сих пор пользовались методом отвлеченных понятий, который является источником вечных споров систем. Но от Бергсона же мы знаем, что в основе каждой великой философской системы лежит интуиция, которая и есть единственное существенное в ней. Почему же эти интуиции оказались в противоречии между собою? У Бергсона найдется ответ и на этот вопрос: потому что она длится лишь несколько мгновений; продлись она несколько дольше, она привела бы к согласию всех философов между собой. Но что значит здесь слово «несколько»? Сколько именно мгновений должна продлиться интуиция, чтобы привести к этому согласию философов? И далее: как можно вообще, с точки зрения Бергсона, применить «спациальную» категорию количества к интуиции, вводящей нас в длительность, в царство чистого качества? Как затем исправить этот недостаток кратковременности интуиции? Бергсон призывает к коллективной медленной работе философов и вообще всего человечества, которая путем обмена впечатлений, исправляющих и дополняющих друг друга, выработает новую способность познания. Но это утверждение в свою очередь трудно примирить с тем основным положением бергсоновской философии, согласно которому социальная жизнь и ее орудие — речь — являются источником опространствения длительности. Очевидно, Бергсону и бергсонианцам придется отказаться от одностороннего рассматривания социального взаимодействия как источника всех отрицательных членов антитез бергсоновской философии: наряду с той стороной общественной жизни, которая ведет к опространствению длительности, к господству категорий логики, к автоматизму и пр., им придется выдвинуть и другой момент ее, порождающий прямо противоположные результаты: творческую интуицию, свободу, и т. д. В работах Бергсона не встречается указания на такую двоякую роль социального момента. Однако она требуется самой логикой его воззрений. Но если и дополнить каким-нибудь образом в этом пункте воззрения французского мыслителя, то перед нами возникнут новые трудности, как продукт все той же внутренне противоречивой затеи познавать помимо интеллекта.

Познание бывает только интеллектуальным познанием. То, что выше этой светлой полосы нашей духовной жизни (интуиция, вдохновение), не есть еще познание, а то, что ниже ее (многие акты, ставшие в силу привычки автоматическими), не есть уже познание. Ссылка на темные пока для нас явления инстинкта не есть вовсе доказательство существования особого, неинтеллектуального типа познания. Инстинкт, так сказать, имитирует знание. И чем он совершеннее и целесообразнее, тем в нем, несомненно, меньше настоящего знания. Избыток целесообразности, как и недостаток ее, в явлениях окружающей природы одинаково указывают на отсутствие в них познавательного момента.

Нет двух видов познания: одного, низшего, научного, и другого, высшего, философского. Это относится и к тому четвертому мотиву бергсоновской интуиции, согласно которому она есть особое, лежащее в основе всякой великой философской системы, *видение* мира. Для понимания философии и играемой ею роли в истории человеческой мысли этот момент интуиции особенно ценен, давая в то же время ключ к другим сторонам ее. Но опять-таки, если отказаться от трактования интуиции как особого пути к овладению истиной бытия. Стоит только увидеть в интуиции-видении особый вид познания, как перед нами поднимаются сызнова многочисленные, отмеченные выше трудности и противоречия. Чтобы избежать этих противоречий и чтобы вообще понять картину истории философии с ее нескончаемой вереницей сменяющих друг друга систем, надо перестать приписывать ей чисто познавательную функцию. Сущность философии вовсе не в том, что она стремится раскрыть полную, абсолютную истину о бытии. Философия по своему существу (имея в виду философию как мирозерцание, а не теорию познания) есть образно-эмоциональная реакция личности на совокупность сущего. Основной философский вопрос гласит: «Что есть Всё? Что значит это “Всё” для меня и что я значу в нем?» Всякая ярко выраженная философская индивидуальность отвечает по-своему на этот вопрос. Для одного «Всё» есть «единое», для другого оно — «многое», согласно третьему, оно «течет». В своем жизненном ядре философия есть, действительно, как утверждает и Бергсон, *интуиция*, яркое и интенсивное видение бытия в целом, но это видение несет нам не истину о сущности мира, а истину о глубочайшей сущности самого философа, о его своеобразном подходе к миру. Интуитивный (в этом смысле) характер философии,

а вовсе не то, что она пользуется методом отвлеченных понятий, и объясняет вечные споры систем. Отдельные интуиции несравнимы между собой, часто просто исключают друг друга и, будь философия представлена только интуициями, не могло бы быть и речи о каком бы то ни было взаимном понимании между философами. Логическая же обработка и расчленение этих интуиций сглаживает, так сказать, острые углы их, смягчает несколько их непримиримость и создает почву если не для соглашения — это невозможно — то для мирного размежевания. Всякая целокупность многовидна и каждый «вид» ее есть нечто по-своему ценное и самодовлеющее. Так же многовидно и то проблематическое целое, каким является для нас мировое «Всё». Охватить все стороны его в одном «виде», в одном видении невозможно, ибо это значило бы соединить несоединимое. Элейская интуиция «того же самого» в мире и гераклитовская интуиция «иного» не могут быть синтезированы в каком-то высшем, гармонически сочетающем их прозрении. Каждый из нас видит перед собой лишь некоторый «плоский» разрез бытия — разрез, определяющийся не столько тем, как повернуто к нам сущее, сколько тем, как повернуты к нему мы. И из этих плоских рисунков никаким образом нельзя получить стереоскопической картины бытия в целом: налагаемые друг на друга, различные образы мира не складываются, а скорее вычитаются, погашают друг друга.

Всякая философская организация есть своего рода чувствительный анализатор, пропускающий определенные «колебания» бытия и задерживающий все другие колебания. Для философской интуиции и характерно именно то, для чего она «прозрачна», а не то, для чего она темна, ибо в бытии в целом дана полнота сущего, оно неисчерпаемо. Говорить об объективной истинности интуиции это все равно, что говорить о правдивости изображения, полученного через цветное стекло: в красном есть, разумеется, частичная истина белого, но в нем несравненно более полная истина самого красного, той части спектра, к которой приспособлено наше цветное стекло. Философские системы поэтому показательны не столько для самого бытия, сколько для известных типических отношений к бытию.

С рассматриваемой здесь точки зрения приобретают особенное значение указанные выше основные моменты бергсоновской интуиции. Философия как образно-эмоциональная реакция на «Всё», естественно сближается с искусством. От искусства

ее отличают, однако, во-первых, неизменный объект ее интуиции — именно мировое «Всё» — и, во-вторых, неизменность для каждой философской организации того образа, под которым ей представляется целокупность сущего. Художественные образы капризны, изменчивы, неустойчивы. Философский образ мира постоянен, составляя как бы одно целое с личностью философа. Художник свободен в своих метафорах и аналогиях, которые приходят в минуту вдохновения, чтобы потом, может быть, никогда уже не вернуться. Философ же не волен в своей реакции на мир. Он не может не видеть его под определенным углом зрения. Эта неизменность и неподвижность философского образа мира неизбежно приводит к объективированию его, к вкладыванию его в само бытие. Философское видение мира принимает благодаря этому характер познания бытия, познания его сущности. И чем глубже заложена интуиция в самом философе, чем большую массу чувств, эмоций и образов она выносит со дна души на поверхность ее, в сферу сознательного, тем более значительным начинает представляться ее объективная ценность: таинственные глубины своего «я» философ невольно отождествляет с загадочной мировой бездной. И естественно, что это своеобразное восприятие мира, захватывающее с такой силой личность в ее целом, представляется чем-то более высоким и ценным, чем простое научное познание, соприкасающееся с бытием лишь вдоль плоскости интеллекта. Оно скользит не по поверхности бытия, оно проникает вовнутрь его. Оно не символично и относительно, оно — реально и абсолютно. Абсолютное, таким образом, действительно, равно психическому. Но это не мнимо-объективное духовное начало, вносимое Бергсоном во внешний мир, это — «душа» самого философствующего субъекта, его интимное «я».

Фейербах учил когда-то, что «тайна теологии в антропологии». Парафразируя Фейербаха, можно сказать, что тайна философии в психологии. Философия не наука и не искусство, она — «идеология», одно из тех сложных душевных образований, в которых элементы интеллектуальные сложнейшим образом переплетены с элементами образно-эмоциональными. Метафизик вырывает эти образно-эмоциональные элементы из живой ткани душевной жизни и, объективируя субъективное, превращает их в какие-то надмировые сущности и абсолюты. Создав мнимое царство метаэмпирических объектов, он вынужден создать и соответственные мнимые методы познания их. К такого рода методам относится

и бергсоновская интуиция, этот иллюзорный способ познавать помимо интеллекта.

В своем докладе о «Философской интуиции» Бергсон, говоря о той единственной «точке», в которую стягивается философская система по мере углубления в нее, замечает между прочим: «В этой точке находится нечто простое, бесконечно простое, столь необыкновенно простое, что философу никогда не удалось высказать его. И вот почему он говорил всю свою жизнь. Он не мог формулировать того, что он имел в уме, так, чтобы не испытать потом повелительной потребности поправить свою формулу, а потом исправить поправку. И таким образом, переходя от теории к теории, поправляя себя — в то время, как он думал, что дополняет себя — он, путем усложнений, нагроможденных на усложнения, и аргументов, следовавших за аргументами, пытался лишь передать со все большим приближением простоту своей оригинальной интуиции. Вся необыкновенная сложность его системы — сложность, которая могла бы простираться до бесконечности — выражает лишь несоизмеримость между его простой интуицией и средствами, которыми он располагал для выражения ее» (стр. 3).

В указанных мной выше противоречиях мысли Бергсона, поклонники его увидят, конечно, лишь такого рода «поправки» и «усложнения». Противоречия эти, скажут они, существуют лишь для человека, рассматривающего систему извне, подходящего к ней единственно с масштабом логики. Между тем систему надо брать изнутри ее, надо усилием воображения и симпатии стать сразу посреди ее, попробовать добраться до питающей ее интуиции и тогда — как описывает Бергсон — мы заметим, что учение преобразается: «...уменьшается сложность системы. Затем части начинают входить друг в друга. Наконец все стягивается в одну единственную точку, к которой — как мы чувствуем — можно беспредельно приближаться, хотя без надежды когда-нибудь достигнуть ее» (там же).

Я нисколько не отрицаю необходимости такой имманентной, «сочувственной» критики, которая вскрывает жизненный нерв философской доктрины. Но это вовсе не исключает аналитического исследования всей конструкции в ее логическом расчленении и усложнении. Ведь в философской системе для постороннего наблюдателя важно не только то, что видит философ, но и то — несравненно большее, — чего он не видит. Философ думает, что

своим мировоззрением он охватывает весь мир, между тем как в действительности ему доступен лишь один уголок его. Принимая часть за целое, он, собственно, заранее уже обречен на всякого рода противоречия при логическом развитии своего видения мира. Поправки и усложнения, о которых говорит Бергсон, зависят поэтому не только от несоизмеримости между простотой интуиции и словесными формами ее выражения, но и от несоизмеримости между частичным характером всякой интуиции и полнотой бытия, которую она претендует выразить.

Раскрытие противоречий какой-нибудь системы — это указание на ограниченность, частичность лежащей в ее основе интуиции (имея в виду, конечно, глубокие, коренные антиномии системы, а не те внешние противоречия, которые являются своего рода обмолвками мысли или «разночтениями» какого-нибудь второстепенного тезиса). В случае с Бергсоном оно сверх того наглядно показывает непригодность того «метафорического» — по существу импрессионистского — метода, который французский мыслитель восхваляет за счет научного метода отвлеченных понятий. Не стоит с таким суверенным презрением относиться к дискурсивному мышлению, чтобы при попытке претворить интуицию в словесную форму — а без этого ведь невозможно общение с другими людьми — впасть в противоречие с самим собой. Одно из двух: или философия есть особая разновидность искусства, и ее задача не доказывать, а «заражать», как заражают все художественные произведения, — тогда указываемые противоречия, действительно, не страшны, но тогда не следует придавать ходу мыслей вида логической аргументации. Или же она — наука, притом наука, несущая абсолютное познание, как на этом настаивает Бергсон, — но в таком случае надо удовлетворить первому требованию научной работы: прежде, чем искать последователей, быть последовательным с самим собой. Ведь задача «диалектики» (т. е. логического момента всякой системы), по словам Бергсона, в том, чтобы обеспечить согласие нашей мысли с самим собой. Между тем в работах Бергсона слишком много образности и слишком мало такого рода диалектики.

Но многочисленные неясности и противоречия, свившие себе гнездо в основных идеях философии длительности, не мешают Бергсону быть весьма крупным мыслителем, своего рода «князем философии» современности. О Бергсоне и его воззрениях на Западе существует целая литература. Такой значительный теоретик, как

Дьюи, не считал ниже своего философского достоинства анализировать учение автора «Творческой эволюции», а талантливейший Джемс открыто объявил себя сторонником нового философского благовестия. Я не говорю уже о различного рода *dii minores*¹⁵ философии и о рядовой читающей публике, раскупающей книги Бергсона издание за изданием, словно сенсационный роман.

В чем секрет этой исключительной популярности Бергсона? Иногда, как бы в ответ на этот вопрос, приходится слышать полупрезрительное замечание о «модном философе». Но, во-первых, ссылка на моду не объяснение; модность чего-либо сама требует объяснения. А затем любопытно, что из всех парижских мод, столь известных своим непостоянством, мода на Бергсона наиболее устойчивая: уж 15–20 лет звезда его славы блесит на философском небе Франции, разгораясь все ярче и ярче с каждым годом, а со времени выхода «Творческой эволюции» (1907) и особенно после Болонского философского конгресса (1911) так же неудержимо растет и его мировая слава. Для такого неуклонного и лавинообразного роста популярности должны быть более постоянные и глубокие причины, чем ищущая себе каждый раз новых и мимолетных носителей всеобщего внимания прихоть моды.

Не затруднятся в ответе на поставленный выше вопрос и восторженные поклонники Бергсона: он Кант, он Декарт, он Сократ наших дней. И если темная и обманутая демагогами демократия Афин поднесла сыну Софрониска¹⁶ чашу с цикутой, то, наоборот, просвещенное и благодарное европейское общество протягивает пенящийся кубок славы мыслителю, который — по мнению его почитателей — революционизировал метафизику, обновил философию, тесно сблизил ее с жизнью.

Восторги бергсонистов, разумеется, очень преувеличены. Бергсон далеко не Кант и не Сократ. Но это, безусловно, крупный и оригинальный мыслитель с большим философским темпераментом, с могучим художественным воображением и почти неиссякаемыми ресурсами литературного изложения. Достаточно взять любую книгу Бергсона, достаточно выбрать в ней наудачу несколько страниц, чтобы вскоре почувствовать дыхание большого философского таланта и сильной — несмотря на все вышеуказанные противоречия — теоретической мысли. Блестящий и тонкий анализ, редкий дар сближения и обобщения, «ошеломляющая», по выражению Джемса, оригинальность мысли, умеющая всегда подойти к изучаемому явлению как-то по-новому или, по крайней

мере, придать новую форму старому способу рассмотрения — все это высоко-высоко поднимает Бергсона над уровнем среднего системостроительства. Бергсон, далее, умеет «заражать», у него, действительно, имеется свое особое видение мира, «несоизмеримое» — несмотря на исключительные литературные данные французского мыслителя — с средствами, служащими для его выражения.

Все эти особенности философской и писательской физиономии Бергсона объясняют, несомненно, отчасти неслыханный успех, выпавший ему на долю. Но лишь отчасти: другая — и, может быть, значительнейшая — доля его объясняется духовной атмосферой современности — разорванной, неудовлетворенной, жаждущей романтики и метафизики. Наша эпоха переживает давно уже невиданное увлечение философией вообще и метафизической спекуляций — в частности. Факт этот стоит не одиноко, а является частью более обширного идеологического брожения, выражающегося также в религиозном искательстве интеллигенции, в возрождении натурфилософии, в успехах неовитализма среди биологов, и т. д. Чувствуется большая неудовлетворенность господствовавшим еще лет 10–15 назад мировоззрением, в котором такую исключительную роль играла система точного знания. Романтические настроения приобретают все большую силу, превращая недавних позитивистов в идеалистов различных оттенков*.

В основе этого обостренного интереса к философии — и, в частности, к романтической философии — лежит сложная цепь причин, то социального порядка, то чисто идеологического характера, то местных, то универсальных и более или менее одинаковых для всех стран европейской культуры. Не останавливаясь на анализе всей сети этой взаимозависимости, я ограничусь здесь лишь немногими указаниями на счет некоторых факторов рассматриваемого явления**.

* Эту перемену в настроении французского общества хорошо изобразил Э. Ле Руа в своей книге «Une philosophie nouvelle», описывая ту духовную среду, в которой зародилась бергсоновская философия. В «религии науки», которой увлекались современники Тэна и Ренана¹⁷, теперешнее поколение, по его словам, видит лишь идолопоклонство. Компетенцию науки оно считает ограниченной. Оно проникнуто недоверием к интеллектуализму. И т. д. (стр. 117 и сл.).

** Я сознательно оставляю в стороне «классовый» в тесном смысле слова момент, т. е. связь возрождения религиозных, метафизических и проч.

В наше время все растущих успехов положительного знания и техники — и как бы в противовес этому — в известной части общества снова возродилось чувство тайны. Чем более расширяется область применения строгих законов, тем острее и настойчивее делается здесь потребность в незакономерном. Можно подумать, что в человеческих обществах имеется какой-то постоянный, неуничтожимый фонд веры в таинственное и чудесное. И успехи просвещения ведут как будто бы лишь к иному распределению этого извечного капитала человеческого легковерия: вытесняемое из народных масс, оно только в новых формах объявляется на верхушках нашей культурной жизни. Спиритизм, оккультизм, теософия и другие разновидности тайного знания вербуют себе все большие толпы поклонников. И успеху их нисколько не мешает то, что различные доктрины противоречат друг другу и утверждают разные вещи: чем разнообразнее и пестрее, тем, пожалуй, лучше для умственно-утонченного, болезненно-рафинированного общества, в синкретизме различных суеверий ищущего суррогата не хватающей ему веры в жизнь и в себя. Образованное римское общество эпохи цезарей искало спасения от своего *taedium vitae*¹⁸ в невообразимой смеси из самых различных, странных и несовместимых друг с другом культов египетских, сирийских, персидских и пр. божеств. Так и у нас в одном общем котле культурного легковерия кипят разнообразнейшие ингредиенты, причем древние, чисто мифологического характера выдумки причудливым образом амальгамируются с самоновейшими, наукообразными бреднями века беспроволочного телеграфа и радия. В своей жажде таинственного современник хватается безразлично за все, где только он замечает намек на уклонение от подзаконности: сегодня это может быть столоверчение, завтра — загадочное чародейское племя курумбов, о которых так увлекательно рассказывает Блаватская в своей книге «В голубых горах»¹⁹, а далее феномены «левитации»²⁰, чтения мыслей, телепатии, ясновидения и т. п. «Раб лукавый и прелюбодейный ищет знамения». Эти слова Христа о фарисеях вполне применимы к нашей эпохе, и чем большим количеством реальных «знамений» и чудес окружают современника наука и техника, тем упорнее отвращает он свою

исканий с натиском реакционного клерикализма. Я беру это явление, так сказать, в его чистом, «бескорыстном» виде, в зависимости от некоторых общекультурных условий нашей эпохи.

мысль от этих подзаконных явлений, разыскивая то неведомое и загадочное нечто, которое могло бы утишить внутреннюю боль души его.

Но поиски чудесного представляют лишь суеверную, грубую форму возродившегося чувства тайны, которое в смягченном, «эфирном», виде проникло почти повсюду. И если одни стремятся к несказуемому мистики, то другие — и их большинство — довольствуются недосказанным импрессионизма. Над европейским обществом словно спустился летний вечер с его сумеречным настроением, когда стираются резкие линии дня и начинает надвигаться волнующий и таинственный мир ночи. В нашей эпохе имеется избыток импрессионистского и музыкального, и она с радостью пошла за музыкальнейшим из всех философов. Ведь характерно, что музыкальные образы не покидают Бергсона и что для пояснения сущности своей «длительности» он не находит ничего лучшего, как сравнение ее с мелодией, которая как будто состоит из отдельных элементов-тонов, а на самом деле представляет одно неразрывное, нераздельное целое. Недаром автор изящного этюда о Бергсоне, Дезэмар (I. Desaynard, «La pensée d'Henri Bergson»), видит внутреннее сродство между его творчеством и исканиями современных музыкальных новаторов, как Дебюсси²¹ (а также тенденциями импрессионизма в литературе и в живописи).

Этот современный импрессионизм представляет, однако, сам производное явление. Наша эпоха страдает болезнью всех слишком зрелых и индивидуалистических культур: раздробленностью, распыленностью жизнеощущения. Атомизм проникает современную цивилизацию, как в ее целом, так и в ее элементах. Личность выдвинута вперед в ущерб коллективности; в личности в свою очередь какая-нибудь отдельная способность или сторона духа развивается за счет цельной индивидуальности; но и здесь опять-таки отдельный миг является целью и венцом всего. Миг — вот бог нашей кинематографической культуры, миг интенсивный, жгучий, сладостно-отравляющий, но не связанный с другими мигами и словно обрывающийся каждый раз в зияющую пустоту. В нашей жизни нет, пользуясь чудесным термином Бергсона, «длительности»; она вся изрешетена, с провалами; она лишена внутреннего единства и нераздельности, мешающей непрерывной линии существования распасться на ряд нанизанных друг на друга и внутренне чуждых друг другу точек — настоящих.

В ней нет длительности и, следовательно, нет значительности, той особой окраски чувства, которая как бы поднимает наше обычное существование на высшую ступень. На небе нашей культуры много более или менее ярких звезд, но на нем нет животворящего солнца; в ней много острых утех и наслаждений, но нет подлинной радости; много мелких трепетов, но нет одной могучей вибрации, проникающей все существо личности. Человек живет лишь своей периферией: для глаз, для ушей, для вкуса открыты неисчерпаемые возможности. Но на этом пиршестве внешних чувств обделенным осталось интимное «я», полузадавленное в бешеном вихре и сутолоке городской жизни. Его словно не существует. Жизнь духа как бы расстилается в двух измерениях, лишенная глубины, вся изученная и определенная.

С этим обоготворением мгновения внутренне связан и так непомерно разросшийся культ вещей. Гигантская техническая революция, на основе которой воздвигнута современная цивилизация, создала на верхах социальной пирамиды гипертрофию материальной культуры. Внутренним нервом этой культуры, ее пафосом является уже не необходимое, и даже не полезное, а комфортабельное, удобное. Она — «прагматична» в дурном смысле этого слова. Но Молох комфорта ненасытен, требуя в жертву себе все новых и новых вещей. И все силы научного и технического гения направляются на удовлетворение его, пропитываясь духом современного вещепоклонничества.

Однако эта религия удобств носит в самой себе элементы своего разложения. Рано или поздно, но неизбежно, поднимается реакция против опустошения внутренней личности и против культа мгновений и вещей. Пестрота жизни раскрывается как ее пустота, в которой не на что опереться, не за что ухватиться. И разочарованный современник отвергается от многошумной суеты ее, углубляясь в мир своих собственных переживаний и мечтаний. Какое очарование и отдых в наше время безумной погони за всем внешним и кричащим, посреди грохота и гула городской жизни, жизни вызывающе-яркой, но мелкой и поверхностной, оторваться от мира социальной символики и погрузиться в тихий, убаюкивающий поток внутреннего «я», прислушиваясь к тому иному, смутному, гулу, который идет от него! Какое откровение через тайники и лабиринты своей внутренней личности найти вдруг чудесный просвет в светлую и радостную сферу мирового «Всё» и почувствовать, как неделимая точка интимного «я» совпа-

дает каким-то особенным образом с целокупностью сущего! Мир вдруг расцветивается новыми красками. Вся будничность жизни позлащается лучом космической поэзии. И поскольку в науке видят основу теперешней — богатой вещами, но бедной идеями, полной дешевых иллюзионов, но лишенной великих иллюзий — культуры, постольку и на нее простирают отрицательное отношение, соединяемое с религией комфорта. От «удобной» науки современной «прагматической» цивилизации охотно обращаются в сторону «радостного знания» — в сторону философии, обещающей связать разорванные миги существования в одно длительное и значительное целое, в сторону романтической философии со всем тем музыкально-неопределенным, импрессионистски заманчивым и таинственным, что она несет с собой.

Философия не есть наука, а идеология, и в своем историческом развитии она определяется в значительной мере «законом контраста», в силу которого по истечении известного периода, когда исчерпан эффект некоторого идеологического настроения, общественная мысль, качнувшись подобно маятнику, переходит к другому настроению, нередко диаметрально противоположному. Но теперешние успехи романтической философии, сменившие годы увлечения позитивизмом и «религией науки», объясняются не только этой причиной формального свойства. Начинаясь расцвет метафизической спекуляции характерен также как симптом и признак тех внутренних противоречий и антиномий, от которых страдает современная цивилизация: антиномии между социализацией всех сторон общественной жизни и параллельным ростом индивидуализма, между колоссальным ростом «технологии» и сравнительно ничтожным развитием «идеологии» и т. д. Социальное чувствовалище пульверизовано и личность со своими возросшими «запросами сердца» предоставлена самой себе. Частичная правда романтической философии и в частности бергсонизма в том, что они прислушались к этому голосу жизни, что, как выражается Бергсон, «метафизика в данный момент старается стать проще, подойти ближе к жизни» (<Бергсон А.> О философской интуиции, стр. 1). Мы видели, как философия интуиции обещает «осветить и согреть» нашу повседневную жизнь, как она сулит дать нам радость на место благополучия, которое приносит наука.

Сомнительно, чтобы философия длительности и вообще романтическая философия сумела выполнить эти обещания, и прежде

всего потому, что она объективирует субъективные по существу «запросы сердца», придает им своим учением об абсолютном познании, интуиции и пр. несвойственный им познавательный характер, превращая таким образом свой антиинтеллектуализм в ложный интеллектуализм. Притязания романтической метафизики стать радостным знанием будут поэтому развеяны ближайшим будущим.

Но проблема примирения «разума» с «сердцем», задача создания мировоззрения, в котором без посягательств на суверенные права интеллекта найдут удовлетворение и интимные запросы личности, остается на очереди дня. Выработка такого мировоззрения может быть делом только коллективных усилий (и в этом смысле учение Бергсона о социальном способе создания новой философии верно). Устранить указанных выше противоречий нашей культуры не во власти никакой философской доктрины. Философия теперь может только впитать их в себя и выразить в идеальной форме тоску современного человека по более гармоничному существованию. Проблема же разрешения антиномий нашей цивилизации связана с общей проблемой социального переустройства, на основе которого и сможет только подняться *радостная наука* будущего.





С. Л. ФРАНК

Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания

ГЛАВА X Время и число

Ex eo, quod mens divina unum sic intelligit
et aliud aliter, orta est rerum pluralitas¹.

Николай Кузанский, *Idiotae. III, cap. 6.*

εἰ οὖν χρόνον τις λέγοι ψυχῆς εἰ κινήσει
μεταβατικῇ ἐξ ἄλλον βίον ζωὴν εἶναι, ἄρ' ἂν δοκοῖ
τι λέγειν².

Плотин, *Ennead. III, 7, 11.*

Когда вдумываешься в понятие времени, то первое, что бросается в глаза, есть близость между *временем* и *числам*. Эту близость усмотрел и определенно высказал уже Аристотель; в новой философии она была снова выдвинута Кантом и является в настоящее время предметом живого обсуждения. Близость эта может быть выражена, однако, в двух противоположных формах: либо *время* признается основанием числа, либо — напротив — *число* объявляется основанием времени. Первое имело место; как известно, у Канта, но в настоящее время это утверждение не пользуется успехом ни у современных математиков, ни у большинства философов-кантианцев; с уяснением «чистого», логического характера числа гораздо более приемлемой представляется обратная теория, сводящая время к числу*. С другой стороны, в новейшее время обратила на себя внимание теория Бергсона, которая, в противоположность этому распространенному, невольно навязывающемуся убеждению о близости между числом и временем, подчеркивает коренную противоположность того и другого³.

* Она ярко представлена Наторпом (*Logische Grundlagen der exactten Wissenschaften*, стр. 266 и сл.).

Мы оставляем пока не решенными все эти проблемы. При избрании способа и порядка обсуждения природы времени мы руководимся лишь, во-первых, общей презумпцией о близости между числом и временем (которая не опровергнута, а разве лишь дополнена теорией Бергсона), и, во-вторых, презумпцией в пользу первенства числа. В силу этого мы считаем себя вправе начать с обсуждения проблемы числа; выводы наши должны показать, в какой мере наши презумпции были правильны.

1. Одно можно считать в настоящее время достаточно уясненным и едва ли не общепризнанным в сложном и спорном вопросе о природе числа: это — сознание основополагающего значения числа как одной из высших и общих *логических* категорий. Это усмотрение основополагающего логического характера числа само собой ведет к уяснению несостоятельности всех теорий числа, для которых число есть некоторый частный объект знания, некоторая конкретная реальность. Усматривается ли эта реальность в самих вещах «внешнего мира», т. е. понимается ли число, как реальное качество или свойство, познаваемое из опыта (как это имеет место у Милля), или эта реальность переносится в область «психического» и число признается результатом некоторых особенностей психического процесса мышления, — все такого рода эмпиристические и психологистические теории идут вразрез с подлинной логической или категориальной природой числа, в силу которой все мыслимое *eo ipso* подчинено уже числу; таким образом, отыскание числа в какой-либо частной области конкретного бытия необходимо содержит ложный круг. Принципиальное опровержение такого рода теорий в связи с уяснением природы числа как идеального начала составляет заслугу замечательной книги Фреге⁴ об основаниях арифметики*. Число не может быть опытно воспринимаемым свойством вещей, ибо оно относится ко всему мыслимому без исключения и независимо от всякого восприятия. На этом же основании оно не может быть и свойством психического процесса; и все попытки психологического выведения числа уже предполагают его и в конечном итоге

* Frege. Die Grundlagen der Arithmetik. 1884. Эта книга — один из редких образцов подлинно-философского творчества специалиста математика — замечательна с исторической точки зрения тем, что уничтожающая критика психологизма высказана в ней задолго до того, как соответствующая оценка психологизма в логике получила влияние в философской литературе; этим определяется особое значение этой книги в истории новейшей философии.

сводятся к высмеянному Расселом⁵ типу определения: «число 10 есть результат десяти актов внимания»*.

Однако именно это усмотрение основополагающего логического характера числа, показавшее несостоятельность наивных эмпиристических и психологических теорий числа, приводит к весьма существенной трудности при построении положительной теории числа. Если уяснить себе до конца, что число есть некоторая первичная категория, с самого начала присутствующая во всяком содержании знания, что, например, уже момент общего предполагает единство и множественность (как это было ясно уже Платону), или что уже в различии *одного* понятия от *другого* — различии, без которого не может, по-видимому, обойтись ни одна мысль — уже молчаливо присутствуют понятия «одного» и «двух», то возникает вопрос: как вообще возможна теория числа, которая не заключала бы в себе круга?

И действительно, самые выдающиеся и ценные своей логической чистотой теории числа не избежали опасности такого круга. Мы имеем здесь прежде всего тип теории, впервые выставленный Фреге и в существенных чертах воспроизведенный Расселом и Кутюра⁶. Этот тип теории исходит из мысли, что основой числа является понятие «совокупности» или «класса», и выводит числовые понятия из отношений между членами классов. У Рассела и Кутюра теория эта стоит в связи с современным «учением о множествах» (*Mengenlehre*), основанным Георгом Кантором. Ценность учения о множествах для общей теории числа в настоящее время, конечно, не подлежит сомнению: она содержит плодотворное расширение математического горизонта и показывает, что ряд конечных чисел есть только частный случай «хорошо упорядоченного множества» вообще. Казалось бы, здесь открывается возможность выведения понятия числа: ибо если «множество вообще» предшествует конечному числу, то последнее может быть выведено из него с помощью некоторых дополнительных понятий («порядка», «однозначного приурочения» и т. п.). Здесь, однако, обнаруживается коренное различие между математической и чисто логической или философской теорией числа: то, что вполне законно с чисто математической точки зрения, т. е. для развития систематического соотношения между разными числовыми формами, оказывается логически-по-

* The Principles of Mathematics, I, 1903, стр. 114.

рочным, если брать его как философскую теорию числа, т. е. как логическое выведение *понятия* числа. Математик, подобно всякому исследователю частной сферы, сосредоточивается лишь на понятиях, образующих частный предмет его исследования, и не обращает внимания на общие логические предпосылки, лежащие в основе *всяких понятий вообще*. Поэтому, чисто математически можно справедливо сказать, что, например, расцелево определение единицы, как «класса классов, не равных нулю и таких, что, если x есть u и y есть u , то x тождественно с y , каковы бы ни были значения x и y », не опирается на понятие «двух», и тем самым на предполагаемое им понятие *одного*, ибо эти понятия действительно не заключены в *содержании* данного суждения. Тем не менее столь же бесспорна та простая мысль, что нельзя говорить об x и y , не предполагая уже логического понятия «двух»; ибо это понятие *использовано* нами, заключено в логической *форме* суждения об x и y . И соответствующая критика рассматриваемой теории у Наторпа и Пуанкаре* неопровержима. Вообще говоря: если общее понятие «множества» по своему содержанию логически предшествует понятию числа, то, с другой стороны, в качестве родового *понятия*, т. е. единства *системы понятий* вообще, оно уже неизбежно является *определенным* множеством и тем самым предполагает число. Не только старая, «аристотелевская» логика, но и новейшая логистика уже опирается в этом смысле на арифметические категории и потому бессильна их обосновать.

Мы не останавливаемся на второй известной математической теории числа — на теории Дедекинда**⁷ — потому, что она занимает промежуточное место между теориями фрегевского типа и теорией, выводящей число из идеи порядка или отношения, и более вразумительно и философски ясно выраженной в учении о числе, развитом Г. Ф. Липпсом⁸ и Наторпом***. Рассмотрим ее

* Natorp. Logische Grundlagen, стр. 114 и сл. Пуанкаре. Математика и логика (Новые идеи в математике, вып. 10). Cp. Cohn I. Voraussetzungen und Ziele des Erkennens, стр. 163 и сл.

** Dedekind. Was sind und was sollen die Zahlen, 1-е изд. 1887, 3-е изд. 1911.

*** Natorp. Die logischen Grundlagen der exacten Wissenschaften. 1910. Наторп ссылается на исследование Г. Ф. Липпса (Lipps G. F. Mythenbildung und Erkenntniss, 1907; cp. ero же: Untersuchungen: uber die Grundlagen der Mathematik, Philos. Studien, 9–11, 14) и признает себя в общем солидарным

в превосходном изложении Наторпа, в котором эта теория высказана с наибольшей зрелостью и продуманностью.

2. Число, в качестве категории, вытекающей из чистого мышления, опирается на основное свойство мышления, рассматриваемого с его логической стороны: на полагание связи (*Setzen von Beziehung*); связь эта («синтетическое единство» Канта) есть единство моментов *обособления* и *объединения*, и потому есть связь двух раздельных терминов, причем термины не даны вне самой связи, а именно ею и полагаются; термины эти логически различаются между собой, как логически предшествующий и последующий члены. Оба члена, с одной стороны, разделены и исключают друг друга, и, с другой стороны, приурочены друг к другу и в этом смысле совместно образуют единство, т. е. в новой связи могут играть совместно роль одного члена, чем дано понятие нового, второго «одного»; и точно так же противочлен первой связи может в иной связи играть роль первого члена. Мы получаем, таким образом, незамкнутый ряд, в котором каждый элемент может в отношении последующего быть первым членом, и в отношении предыдущего — противочленом, и точно так же быть частью объемлющего единства (из двух или более терминов) и, следовательно, с другой стороны — единством частей. В этом уже даны необходимые предпосылки для порядкового и количественного числа: последовательное отношение члена к противочлену дает ряд «первый, второй, третий...», тогда как в отношении самой связи каждый из членов есть «один» и часть объемлющего единства («двух», «трех» и т. д.)*.

Это понимание числа с замечательной последовательностью и логическим изяществом применяется Наторпом для всех основных числовых понятий современной математики. Эти детальные проблемы философии арифметики нас не касаются; мы должны только коснуться представленного Наторпом объяснения сложения, так как оно существенно дополняет его теорию. Логически ряд чисел определен порядком их связи так, что каждое число есть логический уникум, и что ряд 1, 2, 3, 4... остается *единственным*. Но что значит в таком случае $1 + 1 = 2$? Откуда здесь берется вторая единица, если каждое число как таковое существует

с ним, однако, как нам думается, недостаточно оценивает значение Липпса как родоначальника принятой им теории.

* Ук. соч., с. 98–108, ср. стр. 52–59.

лишь в единственном числе? Или как мы можем мыслить $3 + 2$, если 3 в ряде чисел следует за 2 и мы обязаны после 3 мыслить только 4? Ответ Наторпа опирается на уяснение природы числа как отношения. 1 есть 1 в отношении предшествующего ему нуля; но это же полагание, в качестве исходной точки для своего последующего, есть 0 в отношении к 1. Поэтому $1 + 1$ означает собственно

01

01,

а равенство $1 + 1 = 2$ равнозначно пропорции $1 + 1 = 0 + 2$, т. е. суждению: «переход от 0 к 1 и затем от этой единицы, рассматриваемой, как 0, к новой единице эквивалентен переходу от 0 к 2». Точно так же $3 + 2 = 5$ означает: если то, что в первом счете стояло на третьем месте, в новом счете будет принято за исходную точку (= 0) и от него отсчитано 2, то итог последнего счета будет эквивалентен простому счету от 0 до 5*.

В какой мере эта теория удовлетворительно разрешает свою задачу? Что обоснование числа на понятии ряда, проистекающего из логической природы мысли как отношения, т. е. как единства раздельности и связности, заключает в себе верную и глубокую мысль, — в этом вряд ли можно сомневаться. Логика «марбургской школы» имеет в теории числа то явственное преимущество перед обычной логикой, что она не исходит, как из первоначально-данного элемента, из понятия, а пытается усмотреть корни понятия в суждении, как в «порождении» или двуединстве деления и объединения. Этим, казалось бы, дана гарантия, что число не будет с самого начала контрабандно внесено в ход рассуждения вместе с готовым элементом «понятия», а, наоборот, основные категории математики и логики будут развиты одновременно. И тем не менее фактически Наторпу не удалось избежать того же рокового круга, который мы (и сам Наторп) усмотрели в иных теориях числа, опирающихся на готовые логические понятия. Ближайшим образом этот круг бросается в глаза в приведенной теории сложения. То, что в одном счете есть единица, в другом, новом счете есть опять 0. В *новом* счете, очевидно, значит: во *втором* счете. Но откуда взялся этот второй счет? Ссылка на психологическую возможность повторения счета, очевидно, недопустима, ибо в понятии «повторения» число 2 же

* Там же, стр. 131–135.

допущено. Наторп ссылается на объективное основание — на относительность числа: то, что в качестве противочлена в отношении своего исходного числа есть единица, в то же время в качестве исходного члена есть ноль. Но если так, то мы никогда не можем дойти до 2 и будем иметь только вечный переход от 0 к 1 и вечное превращение этой единицы обратно в 0. Если нам возразят, что в одном отношении единица обращается в 0, оставаясь в другом отношении единицей, в силу чего следующий член в одном отношении есть опять единица, а в другом — 2, то мы опять поставим вопрос: откуда берутся эти два отношения? Или это понятие «двух отношений» (которое на следующей ступени должно быть, очевидно, заменено уже «тремя» и далее 4, 5... отношениями) таково, что оно предполагает уже числа 2, 3 и т. д., т. е. числовой ряд, и в таком случае мы имеем явный порочный круг, или же оно не предполагает числа, и тогда как и в какой форме его следует мыслить? При дальнейшем анализе тот же порочный круг — или та же невыявленность возможности его избежать — должны быть признаны и в исходной точке исследования. В основу теории числа кладется понятие связи, которое необходимо требует двух терминов. Не предвосхищено ли уже в лице этой двойцы число? Мы, конечно, хорошо понимаем, что с таким обвинением надо быть чрезвычайно осторожным, не смешивая простое употребление слова с действительным использованием *понятия*, которое оно обычно обозначает. В данном случае сам Наторп говорит нам, да иначе и не могло быть в силу общих предпосылок его теории, что два термина не существуют независимо от связи или отношения между ними, а впервые *созидаются* этой связью, как единством обособления и объединения. Таким образом, здесь, казалось бы, все обстоит благополучно: не готовое понятие «двух» положено в основу теории числа; напротив, теория эта есть как бы лишь развитие заранее высказанной мысли о рождении терминов и их связей из «чистой мысли» как синтетического единства. И, однако, в действительности это все же не так. Здесь мы снова касаемся основного недостатка логики «марбургской школы», с которым нам в иной связи уже пришлось иметь дело <...>. Учение о суждении как связывании двух (или многих) содержаний, заменяется в ней учением о суждении как единстве отношения, из себя порождающем само многообразие связуемых терминов. Эта теория совершенно справедлива со своей отрицательной стороны, но неосуществима в своем положительном содержании.

Исконное единство (Ursprungseinheit), справедливо требуемое этим учением, не может быть понято как единство *отношения*. Отношение есть ведь отношение *между* чем-то, и если это что-то не существует вне самого отношения, то, с другой стороны, отношение немислимо вне соотносящихся членов. Мы имеем строгую соотносительность между понятием отношения и понятием членов отношения, и ни одно из этих двух понятий не может быть признано первичным. Но если так, то, исходя в теории числа из понятия отношения между членом и противочленом, мы действительно уже предполагаем эти два члена, вне которых немислимо и само понятие отношения. Быть может, скажут, что в последнем счете понятие отношения или связи опирается в логике «марбургской школы» на понятие «исконного единства» или «единства изначала» (Ursprungseinheit) и, следовательно, мыслится как строгое единство. И действительно, в этом понятии намечено нечто, способное иметь силу «освобождающего слова» не только в теории числа, но и в теории знания вообще; и то, что это слово по крайней мере вообще *высказано* или что в философии Канта впервые расслышан недосказанный намек на эту мысль, есть крупнейшее событие в истории теории знания. Но непротиворечивое развитие этого понятия несовместимо с панлогизмом, с учением о самодержавном творчестве чистой мысли или чистого знания. У Когена «изначало» дано в особом «суждении изначала»; но суждение всегда высказывает некоторое частное содержание знания или, по крайней мере, выражает определенный особый элемент бытия (или знания); поэтому у Когена «исконное единство» обречено быть таким особым элементом знания, тогда как оно по его же замыслу должно быть условием всякого знания вообще. Этот недостаток в теории Когена правильно отмечен Наторпом*. Но зато, последовательно блюдя «чистоту» знания, как самодовлеющей *мысли*, он приходит к выводу, что «исконное единство» совсем не дано мысли как ее основа, а есть лишь ее последняя цель, и что в знании единство есть лишь единство связи, взаимозависимости разделения и соединения**. Этим глубокая область, намеченная Когеном, утрачена уже в своей чистоте, и сохранено лишь *производное* от нее. В знании *таковом* (т. е. в том, что его отличает от предшествующего ему начала)

* Цит. соч., стр. 22–29.

** Там же, стр. 22–26, 44–49.

чистое единство уже не существует; оно дано лишь в форме единства *отношения*, т. е. такого единства, которое не может быть источником множественности (и, следовательно, числа), так как оно само *соотносительно* множественности, т. е. противостоит ей и в этом смысле ее предполагает*. Тщетно утверждать, что отношение порождает свои термины: отношение как таковое есть порождаемое, а не порождающее; и дерзость утверждения, возводящего бесплодное «отношение» в достоинство высшего творящего начала, карается тем, что мнимые творения его оказываются незаконнорожденными. Понятие, как член отношения, остается произвольно допущенным, а с ним вместе оказывается предвосхищенным и число. Подлинное и творческое единство достигнуто не там, где члены отношения сведены к самому отношению, ибо этим осуществлено лишь абстрактное единство, вне себя имеющее множественность, а там, где члены отношения вместе с самим отношением сведены к конкретно-единой основе как единству единства и множественности, или единству целого. Не замена «субстанциальных понятий» «функциональными», а усмотрение основы, из которой проистекает соотносительность «субстанциальности» и «функциональности» в понятиях, дает надлежащее и плодотворное выражение высшего единства как последней опорной точки знания.

3. Из сказанного уже ясно, в чем мы усматриваем единственный подлинный источник, из которого может быть выведено понятие числа. На первый взгляд могло бы показаться, что нашим утверждением, что всякое рассуждение, опирающееся на понятия, уже предполагает число и потому в теории числа ведет к ложному кругу, мы отрезаем себе все пути для построения теории числа. И действительно, мы испытываем мало охоты попасть в забавное положение тех математиков и логиков, которые**,

* Николай Кузанский, на которого любит ссылаться «марбургская школа», но у которого, как и у других ценимых ею классиков, она совсем не склонна учиться, ясно различает высшее единство от порождаемого им начала связи (*nexus* или *connexio*) (*De venatione sapientiae*, с. 24–26) и правильно замечает: «Нос (наличность интеллектуального единства или связи) *pauci philosophi cognoverunt. Principium enim connexionis, sine quo nihil subsistit <...> non rcperiuntur cognovisse. Sed quia in illo defecerunt, veram sapientiam non attigerunt*» (*Ibid.* cap. 25; *Opera*, f. 211a)⁹.

** Как, например, Hilbert (см. «*Grundlagen der Logik und Arithmetik*» в приложении к «*Grundlagen der Geometric*», 1909).

начав с признания укорененности числовых понятий в самих основах логики, развивают затем общую математическую логику, исходя из ряда определений и постулатов, т. е. опираясь на готовую форму понятия, которая, по их же собственному учению, уже предполагает число.

Но какая же вообще теория может обойтись без употребления понятий? И не уничтожается ли этим соображением вместе с теорией числа возможность всякой философии вообще, как уяснения первичных начал знания, так как ведь всякое философское рассуждение в качестве совокупности суждений и понятий, очевидно, уже пользуется тем, что оно должно вывести? Однако именно это сходство между положением теории числа и положением всякой «первой философии» вообще указывает, что здесь еще остается открытым какой-то путь. А именно: *пользоваться* понятиями еще не значит *опираться* на них. Мы опираемся на употребляемые нами понятия лишь в том случае, если содержание этих понятий входит в состав оснований нашей мысли. Там же, где мы пользуемся какими-либо понятиями лишь как орудиями восхождения к содержаниям, логически им предшествующим, где наши допущения являются лишь *πρότερον πρός ἡμᾶς*¹⁰, позволяющая нам дойти до *πρότερον τῇ φύσει*¹¹, — употребление понятий не равнозначно логическому использованию их как оснований. Поэтому там, где — как в теории числа и в первой философии вообще — речь идет об уяснении начал, лежащих в основе всяких понятий вообще, — пользование понятиями допустимо при условии, что с помощью понятий, именно через отрицательное их использование, мы возвысимся до области, предшествующей всякому понятию вообще. Эта общая мысль лежит в основе всего учения об «отрицательном богословии» (*θεολογία ἀποφατική*) и была логически развита в теории Николая Кузанского о «*docta ignorantia*»¹², — как о достижении, через посредство знания, области «неведения», т. е. области, предшествующей понятиям. Лишь в силу того, что через систему понятий может быть намечена предшествующая ей сфера, которая служит первым основанием самих понятий как таковых, возможно свободное от порочного круга философское знание вообще; и тем же путем может и должна быть развита теория числа.

Отсюда ясно, что построить теорию числа значит вывести число из того единственного мыслимого «содержания» (поскольку здесь еще можно говорить о «содержании»), в котором как таковом

нет логических, а следовательно, и математических определений — из всеединства как истинного единства. На первый взгляд могло бы показаться, что и здесь мы обречены на ложный круг, ибо всеединство есть во всяком случае нечто единое, и притом единое, очевидно вмещающее в себе множественное; тем самым, казалось бы, числовые понятия молчаливо уже допущены в понятие всеединства. Это было бы действительно так, если бы всеединство было простым сочетанием единства и множественности, или соотносительной связью того и другого. Мы видели, однако, что всеединство должно пониматься как начало, предшествующее как раздроблению на отдельные определенности, так и их связи между собой. Если мы предварительно допустим гипотетически, что определенности A, B, C , каждая в отдельности, суть «единое», а их совокупность $A + B + C$ есть «множество», то всеединство столь же мало характеризуется в своей собственной природе наличием в нем отдельных «единиц», как и множественностью этих единиц: оно не тождественно ни A, B, C , взятым в отдельности, ни их совокупности $A + B + C$, а есть, напротив, то, что мы выразили символом $(abc...)$ — единство как непрерывность без раздельных частей. Что оно как таковое не есть множество, ясно само собой; но не тщетно ли будет отрицать, что оно есть единство? Здесь, однако, нужно различать единство *логическое*, которое необходимо противостоит множественности и полагает ее вне себя, от единства метафизического, как начала, из себя самого полагающего соотносительные моменты единства и множественности. Отдельная определенность A есть единое *на почете* многого: она, как мы знаем, мыслима лишь в связи с $\text{non-}A$, т. е. как член «комплекса» или системы (= многообразия) $A + \text{non-}A$; напротив, всеединство не имеет ничего вне себя и, следовательно, есть не единое в смысле члена ряда, а единое только в смысле отсутствия множественности. Его единство есть «*абсолютное единство*», в отличие от «*логического*» (и тем самым от «*математического*») единства, которое конституирует единицу в ее противопоставленности как следующей за ней единице, так и самому множеству. Поэтому, исходя из всеединства, мы действительно не предполагаем математических понятий единого и многого, а восходим к тому, в чем, как таковом, этих моментов еще нет и из чего они должны возникнуть. Всеединство не есть единство множественного, а возвышающееся над обоими этими моментами «единство единства и множественности»; и даже

эта его характеристика, к которой мы не раз прибегали, выражает не его собственную положительную природу, а лишь его отношение к производным от него моментам; оно есть не определение сущности всеединства, а лишь средство наметить его исключительный, эминентный смысл, его отличие от обычного логического единства*.

4. Для того чтобы облегчить и сделать более очевидным это выведение числа из всеединства, мы сознательно покинем на время трудноуловимую область чистой идеальности, которая есть истинная родина числа, и возьмем исходным пунктом нашего размышления логически производное отношение счисляющего сознания к счисляемым объектам. С упреком в психологизме мы просим обождать; дальнейший ход нашего размышления будет состоять именно в устранении всего производного, т. е. логически незаконного, в наших первоначальных допущениях.

Пусть мы перечисляем некоторое множество предметов, т. е. останавливаем внимание на каждом в отдельности и затем переходим от одного к другому. С самого начала ясно, что множество это не должно необходимо быть нам «дано» эмпирически, присутствовать в восприятии: мы ведь можем счислять отсутствующее, как и присутствующее, непредставимое («государства», «эпохи», «добродетели», «теории» и т. п.), как и наглядно данное.

В чем смысл этого исчисления? Очевидно, что, когда мы говорим, намечая отдельные предметы: «первый, второй, третий...» или «один, два, три...», то мы этим не указываем на свойства или особенности каждого предмета в отдельности: все на свете может безразлично быть «первым», «вторым» и т. д., тогда как, например, обозначения «белый», «красный» и т. п. выражают действительную качественную природу самих объектов. Смысл обозначений «первый», «второй» и т. д. лежит не в качественной особенности самих счисляемых предметов, а в установлении мысленной связи между ними. «Второй» есть второй не сам по себе, взятый в отдельности, а в отношении «первого», и точно также «два» есть не качество каждого при этих двух предметах, и даже не качество их обоих, вместе взятых, а именно само отношение

* Именно в этом смысле Спиноза противопоставляет единственность субстанции всякому числу (а следовательно, и единице), *Eth. I, prop. VIII, schol. 2*. Точно так же и Плотин указывает на метафорический смысл обозначения первого начала как «единого». *Ennead. V, 3, 12–13*.

совместности. Ближайшим образом счет обнаруживает, таким образом, следующий смысл. Останавливая первоначально внимание на чем-либо, мы фиксируем его как некоторое «это»; рядом с «этим» находится иное, и когда мы переводим взор на него, оно тоже становится некоторым «это»; но оно есть не просто «это», а вместе с тем в отношении предыдущего «это» есть *иное*; таким образом, в связи с предыдущим «это», мы характеризуем его как «*иное это*»; «второе» и значит «иное это». Переходя затем дальше, мы опять намечаем «это», которое есть не только «иное это» в отношении ближайшего предыдущего, но, так как последнее само было уже «иным этим», то новое «это», которое мы теперь имеем в виду, есть «это, иное, чем иное это» или «это» как «иное в отношении иного этого» (как бы «вдвойне иное это»), и это и значит: *третье*, и т. д. Удержание предыдущего при переходе к последующему и связывание последующего с предыдущим ведет к последующему, очевидно, к таким логическим продуктам, как «это», «это и иное это», «это, иное это и иное иного этого» и т. д., т. е. к количественным числам или суммам один, два, три и т. д.

Теперь проверим, какие из принятых нами условий счета, т. е. мысленного созидания числового ряда, были действительно для него необходимы. Можно ли сказать, что единственным и необходимым условием его является реальная наличность множественности предметов? Что это условие не есть единственное, т. е. не есть достаточное основание образования числового отношения, ясно само собой: ибо если бы мы, переводя внимание с одного предмета на другой, в то же мгновение теряли из мысленного взора предыдущий предмет, то мы не могли бы составить числового ряда, и не пошли бы дальше повторения «один — один — один» и т. д., причем это «один» означало бы не число 1, так как последнее мыслимо лишь в связи со следующими за ними 2, 3 и т. д., а простое «это — это — это»; никакого числового ряда для нас не возникало бы, не было бы и для нас самой множественности. Таким образом, из того, что множество предметов реально существует, еще не вытекает, что оно нам известно или дано; «данность» множества опирается лишь на возможность *воспроизвести* его. Но если так, то есть ли реальная наличность множества предметов вообще необходимое условие созидания соответствующего числового ряда? Уже возможность вести числовой ряд до бесконечности говорит против этого. Вообразим себе, что все сущее исчерпывается двумя предметами. Осужде-

ны ли мы остановиться при воспроизведении этого множества на числе два? Легко понять, что нет: когда от первого мы дошли до второго, то мы ведь можем вернуться назад опять к первому предмету, причем *для нас*, т. е. в нашем счете, в этот момент то, что мы раньше называли первым предметом, будет уже третьим. В самом деле, перейдя от «этого» к «иному этому» и обратившись назад к предыдущему «этому», мы в его лице будем иметь теперь не просто «это», а именно «это, как иное в отношении иного этого (второго)», т. е. третье. Если обозначить данные нам два предмета буквами A и B , то при переходе от A к B мы создаем первое соотношение, воспринимая B на почве предшествовавшего ему A или в связи с ним, т. е. строя ряд $A - AB$; возвращаясь от AB обратно к тому, что само по себе, т. е. независимо от нашего счета, есть A , мы будем иметь его на почве уже созданного AB т. е. оно в самом счете будет для нас уже не A , а ABA ; следующее за ним B будет, следовательно, $ABAB$, и мы можем продолжать в этом счете без конца. Можно привести и конкретный пример этого гипотетического соотношения: так, два движения колеблющегося маятника — направо и налево — в своем накоплении измеряют бесконечное число секунд. Но для возникновения у нас числового ряда нет надобности даже в том, чтобы были даны два предмета — достаточно и одного. В самом деле, один предмет, в качестве «этого», во всяком случае, в силу самого смысла определенности, предполагает вне себя «иное». Всякое A как мы знаем, есть A лишь в отношении поп- A . Раскрывается ли нам этот поп- A , как некоторое определенное B , или нет — несущественно. Само поп- A уже в качестве такового ведь есть во всяком случае что-то, и хотя бы в этом смысле уже есть иное это; ведь для того чтобы иметь некоторое «это», достаточно на чем-либо вообще фиксировать внимание, и в этом отношении поп- A ничем не хуже какого-нибудь B или C . Так, на почве единого данного нам A , которое с необходимостью как бы рождает из себя свою тень поп- A , мы получаем числовой ряд: поп- A , отбрасывая в свою очередь свою тень на A , превращает его в поп-поп- A , т. е. в A на почве поп- A , или A в отношении к $(A\text{-поп-}A)$, и т. д.

Сделаем теперь еще один шаг в устранении допущенных нами предпосылок: этот единый мыслимый объект, который достаточен в качестве единственного исходного пункта для образования числового ряда — с какой своей стороны он нам собственно необходим? Очевидно, что все его собственные свойства, за исклю-

чением только одного того, что он есть вообще что-то мыслимое, для нас совершенно безразличны. То, что нам необходимо, есть не какое-либо своеобразное, специфическое содержание, а содержание вообще как таковое, т. е. как логическая форма «этости», *haecceitas*, возникающая просто в силу закона определенности, в силу того, что из предмета вырастает содержание, как определенность, т. е. как отдельность от иного и связанность с иным. В самой формальной природе содержания, как *A*, отличного от *non-A* и связанного с ним, нам дано уже достаточное условие для образования числового ряда. Таким образом, если мы исходили из допущения *перехода* от «этого» к «иному», в качестве движения, вне себя предполагающего *то, от чего и к чему* оно совершается, то мы видим теперь, что — как бы ни смотреть на объективное бытие этих моментов — в образовании числового ряда они, во всяком случае, не играют никакой роли. Числовой ряд создается не самими предметами, а лишь формой предметности, не какой-либо «этой» вещью, а самой категорией «этого» как такового. То, что мы называли «переходом», мы должны, следовательно, признать *созиданием ряда*. Мысль наша не должна прицепляться ни к чему готовому, чтобы, переходя от одного к другому, упорядочить, т. е. поставить в ряд, эти готовые содержания; напротив, свободным полаганием момента определенности она создает, через необходимое отображение «этого» в «ином», числовой ряд.

Наконец, еще один, последний шаг по тому же пути устранения излишних предпосылок. Кто же собственно создает здесь числовой ряд? Наше сознание в лице психологического процесса передвижения внимания? Ясно ведь, что не наше счисление образует числовой ряд, а, напротив, числовой ряд есть условие возможности счисления как его воспроизведения во временном процессе сознания. Закон определенности, как мы видели выше <...> есть не психологический закон, и дискурсивность нашей, человеческой мысли есть не его основание, а лишь отражение в нашем сознании его онтологического значения. А так как числовой ряд создается именно законом определенности, через отображение «этого» в «ином», то не мы создаем его, а он есть объективное свойство сферы бытия, подчиненной закону определенности. Правда, нашей мысли, как было только что указано, нет надобности в *реальной* множественности предметов, чтобы дойти до числового ряда; но сам числовой ряд как таковой есть

не творение психологического *процесса* нашей мысли, а результат действующих в ней объективных логических отношений. Логическое образование числового ряда мы, следовательно, получим, если отвлечемся в нашей мысли от того, что относится к ее временному течению. Мы должны, таким образом, сказать: числовой ряд порождается законом определенности через необходимое в нем отображение «этого» в «ином».

5. Могло бы казаться, что загадка числа этим уже разрешена; в действительности же мы здесь лишь подошли к ее началу — приблизительно к тому же началу, которое дано в изложенном выше учении Наторпа о числе как созидании ряда. В самом деле, в этой стадии нашего размышления мы непосредственно стоим перед новой трудностью. Пока мы исходили из двойственности между готовой, присущей объекту множественностью и движением внимания, последовательно пробегающим эту множественность, понятие «*перехода от одного к другому*» имело вполне понятный смысл. Теперь же, когда речь у нас может идти уже не о переходе, а о *созидании* одного и другого, причем основой этого созидания мы признаем только чистое отношение между «этим» и «иным», как оно обусловлено законом определенности, возникает следующее сомнение. Отношение между «этим» и «иным» есть единое отношение, которое, конечно, ничуть не меняется оттого, что прилагается к разным объектам; раз отношение к реальным объектам должно быть вообще устранено, то излишне даже прибавлять, что передвижение категориального отношения «этости» по всему полю мыслимых содержаний в самом этом отношении ничего не меняет. Откуда же берется в таком случае превращение этого единого отношения в множество разных отношений, превращение «этого» в «иное это», «иное иного этого» и т. д., в котором мы усмотрели источник числового ряда? Мы говорили о том, что, когда «иное» *опять* становится «этим», *прежнее* «это» сохраняется, так что рассматриваемое «это» к нему *присоединяется*, мыслится в *связи* с ним, и потому характеризуется не просто как «это», а как «это в отношении этого», т. е. как иное или второе это. Но во всех этих словах «опять», «прежний», «новый», «присоединение» и пр., тайна числа — само число 2, а на следующей ступени число 3, и т. д. — уже предположены. Закон определенности, на который мы опираемся, сам по себе знает только одно отношение; в нем самом не заключено основание для какого-либо

повторения; и, следовательно, числовой ряд только мнимо выведен нами.

Легко наметить пункт, который образует средоточие этой трудности: это есть момент превращения «иного» как такового в «это», которое тем самым является новым или «вторым этим». Простое передвижение внимания с одного на другое, как указано, ничего не объясняет: оно есть только передвижение основной формы «это — иное» по внешнему полю сознания — передвижение, которое ничего не меняет во внутреннем существе самой формы. Для того чтобы эта перемена, обуславливающая создание числового ряда, действительно произошла, необходимо, следовательно, чтобы «иное» *именно в качестве иного*, т. е. сохраняя свою функцию противочлена в категориальном отношении «это — иное», вместе с тем приняло на себя функцию первого члена (стало «этим»); ибо лишь в этом случае мы получим искомое «новое» или «второе» это. Между тем ближайшим образом «иное» как таковое есть, так сказать, вечная противоположность «этого»; оно по существу своему есть то, что противостоит «этому» как его запредельное. Каким образом преодолевается этот дуализм, и несовместимость «этого» с «иным» сменяется их единством в понятии «иного этого»?

Однако при более глубоком рассмотрении нетрудно подметить, что в самой формулировке этой трудности заключено некоторое смешение понятий. Связь между «этим» и «иным», сама первичная форма Ax ; как «это-инаковость», будучи началом, *в силу которого* действует закон противоречия, т. е. в силу которого всякое содержание в качестве «такого-то» отлично от своего «иного» — не может в свою очередь быть подчинена этому началу. Сама категория «этого» как таковая не противоположна категории «иного», ибо здесь нет вообще двух категорий (иначе ведь мы опять впали бы в порочный круг), а есть только одна категория «это-инаковости». С другой стороны, она едина тоже не в обычном, а лишь в своем собственном, металогическом смысле: ибо в обычном смысле едино только «это», в противоположность «иному этому», т. е. и логико-математическое единство уже опирается на эту категорию и потому к ней самой неприменимо. Это соображение показывает, что в лице понятия «иного этого», к которому мы свели понятие числа, мы не имеем непреодолимой трудности, т. е. логического противоречия. Но пока еще не видно, откуда оно все же берется, т. е. почему оно необходимо. Однако

уяснение металогической природы всеединства как единства «этого-иного» непосредственно ведет к разрешению этой задачи.

Основное соотношение, из которого мы исходим, — начало «этого-иного», — не есть, как указано, двойственность между отдельными моментами «этого» и «иного», а есть истонное единство «это-инаковости», единое *Ах* как неразложимое «это-и-прочее». Это есть высшее единство замкнутости и связи, фиксированности и неисчерпанности, стоянки и продолжения <...> или — говоря старыми платоновскими словами — *покоя и движения*. (При этом вряд ли нужно еще раз повторять, что это двуединство, которое мы логически выражаем как единства двух разных моментов, не предполагает ни числа 2, ни даже понятия логического различия, ибо оно само является условием, в силу которого только и возможно последнее.) Но это единство таково, что его внутренняя сущность необходимо влечет к *удвое-нию* и размножению. В самом деле, единство это не есть простая совместность разных или противоположных начал — «этого» и «иного», — а есть абсолютное единство, т. е. полная взаимопроникнутость. Но число и есть выражение этой взаимопроникнутости с одной ее стороны. Числовой ряд определен, как мы видели, тем, что «иное» рассматривается, как «это», в силу чего мы имеем «иное это» или «второе», а вместе с ним «это и иное это», также рассматриваемое как некоторое «это», т. е. как единство *двух*. Другими словами, момент движения, поскольку он сам есть «это», т. е. есть *покой*, или — что то же самое — единство покоя и движения, взятое как *только* единство, т. е. как покой, и есть основа числа. *Число есть всеединство, рассматриваемое под формой «этого», — под формой абстрактного единства или определенности*; точнее говоря, оно есть та производная сфера всеединства, в которой последнее целиком выражено в одном из своих моментов — в форме определенности.

Во всеединстве как таковом мы имеем чистое единство «это-инаковости», единое слитное *ах*; но поскольку оно мыслится подчиненным закону определенности, это единое *ах* превращается в *А* в отличие от *non-А* и, следовательно, становится *частью* целого; но тем самым и *non-А*, начало «иного», становится тем, что остается в целом за вычетом этой части, т. е. *тоже* частью или *второй частью*. Нельзя мыслить «это» в отличие от иного, не мысля тем самым «иное» также в отличие от «этого», т. е. не превращая его в самостоятельную определенность или

в новое «это». Таким образом, единство «это-и-прочее» превращается в связь двойственности «это-и-иное», которое тем самым означает «это-и-это», т. е. «это и второе это». Но произведенное распространение категории «этости» и на противочлен необходимо требует, в связи с собой, и расширения категории инаковости. «Иное» как таковое отныне стоит уже позади этого нового образования: «это и второе это» означает: (это-и-второе это) и прочее (иное). Тем самым «это и второе это», противопоставленное «иному», становится само единством, и мы имеем не только порядковое число (первое, второе), но и количественное число два, которое таким же путем ведет к понятию «третьего», а на его почве к «трем», и т. д.*

Последний источник числа заключен, таким образом, в том, что форма определенности как таковая внутренне связана с моментом *движения, перехода*, так что немыслима вне последнего. Так как всеединство содержит в себе момент движения, то и всеединство под формой определенности должно выразить этот момент. И он выражен в том, что определенность, как «это» в отличие от «иного», как «ограниченное» на фоне безграничного, как «часть» целого, которое она не исчерпывает собой, уже подразумевает в себе момент *«продолжения»*, то первичное «и», которое ведет к образованию числа и множественности. «Это» немыслимо иначе, как в форме «начала»; оно есть, по существу, начальный пункт движения, ведущего к другому, второму «этому», оно в себе уже таит момент «первого», соотносительный «второму» и, следовательно, многому. Разделение всеединства на «это» и «иное это» опирается на момент движения, перехода, последовательного прохождения, как на первичный момент самого бытия. Всеединство как таковое есть чистое единство покоя и движения, единства и неисчерпаемости; выражаясь терминами Николая Кузанского, оно есть единое «non-aliud»¹³,

* Предлагаемое выведение числа уже было написано, когда нам удалось прочесть проникательное исследование Л. Е. Габриловича «Über mathematisches Denken und den Begriff der aktuellen Form» (Bibl. für Philosophie von L. Stein, B. 8, 1914). Наше выведение числа в основной своей мысли близко к теории Л. Е. Габриловича¹⁵, что объясняется близостью некоторых наших посылок. Однако предлагаемое Л. Е. Габриловичем выведение числа из понятия «формы формы опыта» требует еще уяснения самой возможности этого удвоения; вне этого объяснения оно может также навлечь на себя упрек в «роковом» ложном круге.

как единство *idem* и *aliud*¹⁴. Но рассматриваемое как *idem*, т. е. как абстрактное единство определенности, оно распадается на «это» и «продолжение», на покой и становление; и этот момент становления, фиксированный как особое, т. е. определенное содержание, и есть источник размножения, числового ряда. Определенность есть, по существу, по самому своему понятию часть целого; поэтому всеединство под формой определенности становится целым, состоящим из *многих* частей, как бы целым, осуществляемым по частям, ибо предполагаемое частью «продолжение», выделяясь, превращается во все новые части. Если бы в самом всеединстве не было этого момента перехода, продолжения, как необходимого соотносительного противочлена единству или определенности, — если бы можно было представить себе абсолютное бытие как чистую неподвижность, то понятие множественности и числа было бы совершенно неосуществимым. Само собой разумеется, что наше понимание числа отнюдь не должно быть понято так, как будто перечисление, в смысле психического процесса, протекающего во времени, есть источник множественности предметов. Такого рода номиналистически-психологическое объяснение нам совершенно чуждо. Момент движения или перехода, о котором здесь идет речь, совсем не тождествен с перечислением как психическим процессом математического мышления в сознании отдельной личности: в этом отношении достаточно отметить, что числовой ряд бесконечен, процесс же перечисления всегда ограничен; далее, что числовой ряд есть ряд единственный, перечислений же может быть множество, и т. д. Напротив, как уже было указано, момент движения, перехода, продолжения, лежащий в основе числа, может пониматься только как момент самого абсолютного бытия, и психический процесс перечисления есть с этой точки зрения лишь приобщение человеческого сознания к этому абсолютному движению, приобщение, которое, конечно, отнюдь не тождественно своему объекту. Психический акт счета должен быть, следовательно, отличаем от логического смысла счисления как такового и лишь в последнем, а не в первом, лежит для нас основание числа. Если учесть это, то вневременность числа не будет противоречить учению, что в основе числа лежит момент перехода. Мы оставляем пока в стороне вопрос, в каком отношении стоит этот момент перехода или продолжения к понятию времени. Для нас здесь достаточно лишь того, что момент вневременности в числе, по-

сколько его действительно необходимо мыслить, означает лишь идеальность числа, т. е. то, что число не есть нечто, возникающее и уничтожающееся во времени. Но этим отнюдь не предreshен вопрос, мыслима ли числовая множественность как идеально данная *сразу и целиком* или же в состав множественности, наряду с моментом единства, необходимо входит момент перехода от одного к другому, момент последовательности и осуществленности по частям. И в этом отношении достаточно указать, что в этом моменте заключено именно то, что делает множественность множественностью, ибо все «сразу и целиком данное» есть тем самым именно единство, а не множественность. Единство есть либо абстрактное единство — единство в *противоположность* множественности, либо же всеединство как единство единства и множественности, т. е. как начало, возвышающееся *над* обоими этими моментами. Ни в том, ни в другом единстве как таковых нет множественности. Следовательно, множественность необходимо предполагает момент неисчерпанности, продолжения, и возникает впервые на его почве.

«Когда разум, — говорит Николай Кузанский, — поодиночке (*singulariter*) постигает единое и, фиксируя (*sigillatim*), созерцает его, как “вот это” (*hoc ipsum*), то мы называем это единицей <...>. И из того, что разум Бога одно понимает так, а другое — иначе, возникла множественность вещей»*.

Таким образом, источником числа является момент определенности в силу того, что он необходимо связан с моментом продолжения и благодаря этому раздробляет абсолютное единство на ряд последовательно проходимых членов-единиц. Число есть *отражение стихии движения в сфере покоя*.

6. Но не сводится ли это, попросту говоря, к тому, что в основе числа лежит время?** Не возвращаемся ли мы, следовательно, к воззрению, едва ли не единодушно отвергнутому как философией, так и математикой, как к взгляду, несовместимому с чисто логической природой числа? И не содержится ли в этом воззрении ложного круга, поскольку само время нельзя мыслить

* *Idiotae lib. III cap. 6, Opera 1514, fo 85b.* Вопросы о возможности, с этой точки зрения, актуально-бесконечного числа мы коснемся в следующей главе.

** Наши соображения весьма близки к учению Когена, для которого источником множественности является момент «предвосхищения», лежащий также в основе времени (*Logik der reinen Erkenntnis*, с. 122 и сл.).

иначе, как на почве числа, именно на почве понятий одного, другого, третьего?

Это сомнение мы имели бы право отвести простым указанием, что мы отнюдь не утверждали, что отмеченный нами момент движения или «продолжения» тождествен понятию времени. Однако с самого начала ясно, что он как-то родствен ему, и сущность этой близости, как и различия между ними, может быть выяснена лишь через анализ понятия времени. А так как этот анализ, сверх того, нам необходим в наших общих целях, независимо от уяснения проблемы числа, то приведенное сомнение является для нас удобным поводом для систематического рассмотрения отношения между временем и числом.

Учение о времени, как производном от числа, развито Наторпом. Наторп метко показывает поразительную аналогию между временем и числовым рядом в их основных свойствах. «Время как математическое образование» оказывается как бы простым воплощением числового ряда, в смысле ряда порядковых чисел, простым следованием одного за другим или, вернее, «другого за одним»; в особенности убедительно выступает в этом изложении *необратимость* (или «прямолинейность») времени, как простое следствие *логически* необходимой необратимости числового ряда: после «предшествующего» идет всегда «последующее», как после первого идет второе, третье; если бы даже все ранее воспринятое содержание вновь повторилось во времени, это не означало бы обращения назад самого времени, ибо так как оно вернулось после предыдущего, то в отношении к нему оно все же оставалось бы последующим, а не предыдущим — совершенно также, как, когда мы от второго из счисляемых предметов возвращаемся к первому, в самом счете этот первый предмет является все же *третьим**.

Но в чем же, в таком случае, заключается отличие времени от числа? На это Наторп отвечает, что временная последовательность отличается от последовательности числовой исключительно своим непосредственным отношением к конкретному бытию (существованию, Existenz). Если, однако, понятие существования ближайшим образом определимо как то, что дано наглядному представлению, в отличие от идеально-общего бытия объектов мышления, то более глубокое рассмотрение наглядного пред-

* Natorp. Ук. соч., стр. 281 и сл.

ставления должно усмотреть в нем самом его чисто логическую, «мыслительную» природу: оно есть не что иное, как идеал абсолютной, совершенной определенности, который выражается в понятии *единственности*. Время (как и пространство) есть, таким образом, число, взятое в связи с идеей единственности, как необходимым идеалом абсолютно завершенного знания, — идеалом, который выражается в требовании претворить неопределенную *предметность* в единственный, т. е. индивидуальный или конкретно-существующий *предмет**.

Это построение, изящество и остроумие которого невольно подкупают в его пользу, содержит во всяком случае одну верную и глубокую мысль. Величайшим методологическим — и, в конечном итоге, онтологическим — завоеванием новой науки является распространение научного знания на область изменяющегося, подвижного, временного. В понятии общего как закона, объединяющего частное, дана возможность рассмотрения временного с вневременной точки зрения, *sub specie aeternitatis*¹⁶: последовательность смены явлений определена общим законом, по которому одно содержание всегда и необходимо связано с другим. Но эта возможность распространения знания, т. е. точки зрения вневременности, на само временное в конечном счете объяснима лишь онтологически — признанием, что временное бытие не оторвано от вневременного, а как бы пропитано последним и погружено в него. В каждом понятии и суждении о единичном событии мы выражаем именно вневременную сторону самого временного. В конечном итоге, единственность единичного (временного) предмета в такой же мере укоренена в единственности самого всеединства, как целого, и производна от последней, как и единственность всякой определенности, т. е. вневременно-общего. И в этом смысле числовой ряд есть не только символ или аналогия самого движения времени, но и выражение его собственной внутренней природы — именно выражение вневременной стороны самого времени. Если, однако, отличие времени как такового от вневременности числа, и тем самым отличие существования от идеального бытия, усматривается Наторпом в моменте единственности в смысле совершенной определенности, то в этом нельзя не видеть некоторого смешения понятий. Единственность в такой же мере присуща общему, как и инди-

* Там же, стр. 266–280, 326–341.

видуальному, числовому ряду, как и времени*; различие между тем и другим есть, следовательно, различие между формами единственности. Но дает ли указываемый Наторпом признак единственности, как полной определенности, единственность в смысле индивидуального бытия? Легко усмотреть, что нет. Полная логическая определенность дает лишь понятие низшего вида; но и низший вид еще остается общим — общим не в смысле подчинения ему какого-либо множества понятий, но просто в смысле *вневременности*; не только понятие «человек вообще», но и понятие абсолютно определенной (во всех своих чертах, т. е. общих определениях) личности остается все же *понятием*. Данное реальное (*и в этом смысле «определенное»*) лицо, например господин NN, даже при исчерпывающей характеристике его, остается все же отличным от *его понятия* — не только в силу фактической невозможности дать подлинно-исчерпывающее его понятие, но и при условии осуществленности этой задачи: ибо осуществление этой задачи дает все же только *тип* индивидуальности, образец, мыслимый во многих реальных воплощениях, а не само индивидуальное существо. И если нам скажут, что, учтя всю совокупность, например, условий жизни, среды, наследственности и пр. данной индивидуальности, мы в конечном итоге придем именно к установлению неповторимого, т. е. индивидуально существующего объекта, то и здесь мы должны будем отличать *общие* условия, т. е. условия как *вневременные определенности*, от условий в смысле временных данных. Никакое накопление первых принципиально не исключает повторимости, т. е. *вневременности* определяемого ими объекта; напротив, в отношении самих временных данных нет даже надобности в исчерпывающем определении — достаточно немногих указаний, чтобы однозначно определить (в этом втором смысле) единичное, и эту задачу при случае с успехом выполняет даже одно лишь употребление «собственного имени» или даже простое указание пальцем; ничего не определяя в смысле общих содержаний предмета, такие неопределенные указания могут вместе с тем однозначно определять индивидуальный предмет как таковой, т. е. единственное место его во временном

* Последнее признает и сам Наторп; он включает даже этот момент единственности в число аналогий между числовым рядом и временем (Указ. соч., стр. 281–282).

(как и пространственном) ряде. Таким образом, временное или конкретное бытие отнюдь не тождественно полной определенности, и единственность, ему присущая, принципиально отлична от единственности вневременно-общего и не может быть выведена как простое завершение последней. Тем самым время как таковое оказывается невыводимым из порядкового числа. Это не значит, конечно, что между ними нет никакой связи; напротив, выше мы уже признали ценность аналогии, установленной Наторпом между тем и другим. Но это значит, что отношение между числом и временем не есть отношение между основанием и следствием, а основано на какой-то иной близости. Мыслить эту близость прямо противоположной отношению, намечаемому Наторпом, т. е. мыслить число производным от времени, мешает очевидная идеальность, вневременность числа. Остается допустить между ними отношение *соподчинения*, т. е. признать, что ни число, ни время невыводимы одно из другого, а что оба они производны от чего-то более первичного.

Но для этого нужно прежде всего показать, в чем состоит во времени то начало, которое принципиально отличает его от числа и множественности. В этом отношении мы, к счастью, можем опереться на известные превосходные изыскания Бергсона, которому удалось с такой убеждающей наглядностью изложить свое новое понимание времени, что элемент правды, заключенный в этом понимании, выступает с непререкаемой очевидностью. Время, согласно Бергсону, есть не смена одного другим, не очередь отдельных, замкнутых в себе моментов, а чистая *длительность*, которая, заключая в себе элемент творчества, новизны, развития (и тем отличаясь от неподвижности вневременного), вместе с тем есть непосредственное единство, взаимопроникнутость и сплошность своего течения; лишь для дискурсивной мысли, улавливающей не само время, а неподвижное отображение времени, время представляют раздробленным множеством отдельных этапов или порядком сменяющихся состояний. Стоит раз интуитивно осознать эту непосредственно данную в самонаблюдении сторону времени, чтобы бесспорность этого указания Бергсона стала очевидной*.

* Мы отнюдь не хотим этим сказать, что Бергсон впервые открыл это понятие времени как живой текущей длительности. Нетрудно, конечно, увидеть, что мирозерцание Бергсона есть в существенных своих чертах возрож-

7. Мы, однако, далеки от мнения, что эта характеристика времени есть адекватное определение его существа и его отличия от вневременности или покоя. Что прежде всего бросается в глаза в системе Бергсона как ее явная односторонность (и что, впрочем, для многих именно и придает ей характер привлекательной новизны), есть его мысль, что в лице интуиции времени как чистой длительности или творчества мы имеем единственное и полное обладание абсолютным бытием, тогда как все вневременное или «неподвижное» в содержании наших мыслей есть обусловленное практическими потребностями человеческой жизни искажение подлинной истины. Эта общая онтологическая оценка времени, казалось бы, несущественна для частного вопроса о сущности времени как такового. В действительности, однако, она обусловлена одной неясностью или односторонностью в самом понимании времени у Бергсона. Бергсон нигде не высказывает отчетливо и, по-видимому, совсем не сознает, что сущность времени определяется у него двумя *разными* и в известном смысле даже *противоположными* моментами. *С одной стороны*, время есть живой поток становления, творчества, рождения *нового* — прямая противоположность неподвижному, готовому, сразу *данному*. *С другой стороны*, время есть не смена отдельных состояний, а неделимое или непрерывное целое, нечто единое в самой своей основе. Что касается первого признака времени как становления или изменчивости, то усмотрение его как первичного, ни к чему иному не сводимого момента бытия, составляет совершенно бесспорную сторону учения Бергсона. В противоположность всем попыткам мыслить изменение как

дение гераклитизма и вместе с тем внесение в современную философию забытого понятия жизни, которое хорошо известно всем мистическим системам — начиная, по крайней мере, с Плотина и Августина. (Поклонникам философских «новинок» мы усердно рекомендуем прочесть хотя бы лишь три страницы у Плотина (Ennead. IV, 4, 6–8), на которых развита вся «Бергсонова» теория времени и восприятия изменчивости.) Можно было бы доказать даже парадоксальное с виду утверждение, что точка зрения Бергсона совсем не так далека от мирозерцания Платона последнего периода, как это могло бы казаться на первый взгляд. Поразительные совпадения можно было бы установить между философией Бергсона и мирозерцанием Якоби¹⁷ (и отчасти также Гете). — Первое использование учения Бергсона составляет заслугу Л. М. Лопатина¹⁸, который во 2-м томе «Положительных задач философии» уже 25 лет тому назад указал на ценные элементы в учении Бергсона о «непосредственных данных сознания».

нечто производное от неизменности, или творчество как производное от сохранения, — коротко говоря, в противоположность всем попыткам устранить это начало и мыслить мир как «консервативную систему» (выражение Рилля¹⁹), Бергсон явственно показывает нам первичность и неустранимость момента изменения или творчества в бытии. Столь же бесспорно само по себе указание на сплошность (непрерывность) или взаимопроникнутость частей этого процесса. Однако здесь возникает вопрос, как, т. е. в силу чего, мыслим этот второй момент времени. Бергсон полагает, что в лице этого второго момента мы имеем дело с чертой, присущей именно времени как становлению или изменению, тогда как момент неподвижности совпадает с раздробленностью и множественностью. С этим невозможно согласиться. Непрерывность или сплошность всегда производна от *единства*. Характер единства, конституирующий длительность, — единства, в силу которого именно «новое» не оторвано от старого и не вытесняет его, а наслаивается на него или, рождаясь из него, сохраняет непосредственную связь с ним — свидетельствует, что сама длительность немыслима иначе, как на почве целостности, что ей присущ не только момент становления, развития, творчества, но в такой же мере и момент постоянства, т. е. *сверхвременности*. Единство противоположно не только раздробленности и множественности, но и всякой незавершенности, беспредельности; поэтому единство противоположно и становлению или процессу как таковому. Единство равносильно *сверхвременности*, цельности или — что то же самое — вечности. Поэтому, если время, наряду с моментом изменения и становления, содержит и момент непрерывности, опирающийся на единство, то этот момент может быть присущ ему не как его собственный признак, а лишь в силу связи времени с вечностью. *Обозримость* времени, слитность в нем мига настоящего с прошлым и будущим, более того, характер времени как нераздельного длительного *настоящего* — на чем настаивает Бергсон — есть уже не свойство времени как такового — времени как становления в отличие от вневременности — а выражение погруженности потока становления в сверхвременное единство. Совершенно справедливо, что время в качестве чистого становления не есть множественность и потому не есть «смена» — по той простой причине, что множественность (в смысле определенной или числовой множественности) производна от единства, есть ряд единств (единиц) и в конечном итоге, как мы видели, произ-

водна от вневременности (от формы определенности). Но отсюда не следует, что оно есть единство. В качестве чистого становления время не есть ни определенная множественность, ни единство (и следовательно, подлинная непрерывность), а есть чистая неопределенность, в которой вообще нельзя усмотреть ничего иного, кроме самого момента процесса, незавершенности, *άλειρον*²⁰. В этом смысле время не есть смена отдельных состояний не потому, что оно есть единство, а потому, что оно лишено даже того единства, которое есть во всякой множественности и вне которого немыслима и сама «смена». Время в этом смысле есть то, что, говоря словами Платона, «только возникает и исчезает, но никогда не *есть*», нечто столь же неосуществимое самостоятельно, как «материя» в аристотелевском смысле. Таково время как «чистое переживание» — нечто совершенно неуловимое и невыразимое не в силу сверхрациональной его полноты и конкретности, а в силу его иррациональной скудости.

Величайшее и опаснейшее заблуждение, искажающее блестящие прозрения Бергсона, состоит в его смешении переживания с интуицией, или иррациональной смутности со сверхрациональной конкретностью*. То понятие времени, которое Бергсон действительно имеет в виду, есть не «переживаемое время», не время как процесс, даже не время как чистая длительность, а время, как оно дано в интуиции — время, непосредственно усматриваемое в *сверхвременности*, становление и длительность в неразрывном единстве с самим сверхвременным единством, как бы в лоне последнего. При этом само сверхвременное единство не в большей мере есть становление или длительность, чем покой и неподвижность; или, точнее говоря, оно не есть ни то, ни другое, ибо оно есть единство того и другого. Истина учения Бергсона — не в том, что «чистая длительность» есть абсолютное, она лишь в том, что абсолютное не есть чистая неподвижность, что ему присущ истинный момент динамичности или творчества. Абсолютное есть живое единство или единая жизнь; назовем ли мы его единым (т. е. покоящимся в себе и объемлющим себя) творчеством или живой (творческой, заключающей в себе динамический момент)

* Это смешение, правда, имеет своим источником ценную попытку наметить понятие интуиции, именно как живого знания или как знания-жизни. Ниже, однако, будет показано, что и это понятие отнюдь не должно быть смешиваемо с чистым «переживанием» в его противоположности знанию.

вечностью, — мы лишь с разных сторон определим одно и то же, подойдем к невыразимому в своей подлинной, внутренней простоте единству становления и покоя, творчества и неизменности в абсолютном.

Теория Бергсона односторонне подчеркивает момент динамичности или творчества в абсолютном. Это ее право, ибо такой момент действительно в нем есть, и его нужно было отметить. Но этот момент не есть ни «чистое время», ни само абсолютное, и в том, что Бергсон ставит знак тождества между этими тремя разными понятиями, заключается его заблуждение. Могло бы, правда, показаться, что заблуждение это состоит только в смешении первых двух понятий, так как время, мыслимое именно уже в связи с вечностью, тем самым адекватно абсолютному. Но ведь оно выражает все же, как указано, лишь одну сторону абсолютного бытия, хотя и в связи с другой. Если мы обозначим момент становления или времени буквой T , а момент вечности — A , то время в составе абсолютного (бергсоново время как чистая длительность) можно обозначить формулой Ta , противоположный момент живой (времяобъемлющей) вечности — формулой At , тогда как их единство в самом абсолютном бытии будет $AT = (At + Ta)$.

Но отсюда же следует и иной вывод, который для нас здесь имеет особенно существенное значение. А именно, бергсоновское понятие времени, будучи совершенно точным выражением времени, мыслимого в единстве с вечностью, и в этом смысле заслуживающее названия «истинного времени», вместе с тем совсем не выражает подлинного времени в смысле самого момента становления в его *отрешенности* от вечности и отличии от нее. Время, как Ta , очевидно, предполагает момент T как таковой, т. е. в том смысле, в каком он противостоит моменту A и имеет последний вне себя. Будучи, с одной стороны, «истинным» временем, Ta , с другой стороны, совсем не есть *чистое* время, а именно время уже на фоне вечности и пропитанное вечностью. Это абстрактное соображение приобретает живой смысл, если мы сравним бергсоновское понятие времени с тем, что обычно понимается под временем. Бергсон сам, как известно, свое понятие «истинного времени» как чистой длительности противопоставляет обычному «математическому» понятию времени как смены, символизируемой пространственной схемой перехода из одной точки в другую — понятию, которое он считает как бы

искусственным искажением истинной сущности времени. Что математическая схема времени есть не само время, а как бы лишь отражение времени в отвлеченном знании — это, конечно, совершенно справедливо. Но независимо от того, какую ценность мы должны приписывать этому отражению и как объяснить его происхождение — об этом тотчас же ниже, — существенно отметить, что в нем выступает на первый план именно момент *чистого*, отрешенного от связи с вечностью времени — момент становления как таковой. Время как чистое *становление*, как возникновение и уничтожение, как момент *тленности* и изменчивости в бытии выражается именно в том, что *одно* сменяется *другим*, тогда как в «чистой длительности» выдвинут, напротив, момент сохранения, прочности, который, очевидно, принадлежит не к динамическому моменту как таковому, а лишь к времени, поскольку оно уже пропитано вечностью. Что такое время, это мы непосредственно сознаем не в чистом созерцании длительности, а в отношении к *сменяющимся* явлениям, к возникающему и гибнущему. Во времени мы живем, когда мы должны кончать одно и начинать другое, или когда мы сосредоточены на том, что кончается и начинается вокруг нас. Дух земли у Гете, в котором позволительно видеть дух времени, говорит о себе: «In Lebensfluten, im Tatensturm, wall'ich auf und ab, wehe hin und her, Geburt und Grab, ein ew'ges Meer, ein wechselnd Weben...»²¹. Если время «истинное», как чистая длительность, есть время, пропитанное вечностью, как бы еще не вышедшее из утробы вечности, то *чистое* время, время в его *отличие* от вечности, есть, как было уже указано, поток становления и уничтожения, платоновο γένόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὅντως δὲ οὐδέποτε ὄν²². Отсюда уясняется и необходимость математической схемы времени. Легко усмотреть, прежде всего, что мы не можем непосредственно, т. е. интуитивно, знать это чистое время. Иметь интуитивно именно и значит иметь на почве сверхвременного единства, т. е. иметь время в указанном его единстве с вечностью. Чистое становление можно только либо просто переживать — и тогда оно вообще не есть содержание знания, а есть лишь бесформенный материал для него, — либо же его можно отвлеченно *мыслить*, как абстрактный момент становления в его отрешенности от всего иного, как чистое *Т*. Но что значит *мыслить*? Это значит рассматривать под *формой вневременности*. Таким образом, именно когда мы берем момент становления *отрешенно* от единства веч-

ности, с которым он непосредственно связан в своем существе, то мы не можем выразить или иметь его иначе, как через посредство отражения его в противостоящей ему вневременности.

Время как *смена множественности моментов* и есть не что иное, как сознание становления как бы через призму *противостоящей* ему вневременности. Тогда единство целого запечатлевается на потоке становления в форме единства его частей и превращает его самого в множественность отдельных частей. Частичность как таковая, т. е. как момент чистой незавершенности, требующей пополнения и никогда не находящей завершения, выражает собственную сущность становления. Но *мысля* эту частичность как особую сущность, мы тем самым превращаем ее в нечто, отличное от иного, т. е. в часть, как частное целое. Когда мы пытаемся созерцать становление в его отрешенности от вечности, мы не можем сделать это иначе, как применяя к самому становлению категорию противостоящего ему начала вечности как целого. Тогда часть становится сама целым; но так как она не может быть подлинным, абсолютным целым, то она есть частное целое — целое, за своими пределами полагающее новое целое, и мы имеем множественность сменяющихся моментов-единств.

Таким образом, дело обстоит следующим образом. Момент *T* в его отрешенности есть чистое становление, чисто абстрактный момент, который как таковой вообще неосуществим. Мы можем его иметь или интуитивно, и тогда мы имеем время в неразрывной связи с вечностью, то, что мы обозначили выше символом *Ta*. Мы можем его также мыслить отрешенно, и тогда мы имеем собственно то, что зовется временем — начало, противостоящее вневременности, но именно в силу этого доступное нам лишь через схему вневременности, как смена множественности отдельных моментов. *T* дано нам тогда так, что в себе самом оно не содержит вечности, а, напротив, противостоит последней, но отражает на себе именно это противостояние.

Отсюда мы можем усмотреть строгую соотносительность понятий времени и числового ряда и объяснить аналогию между ними. Выше мы определили числовой ряд как отражение стихии движения в сфере покоя. Время же (в смысле смены) мы теперь в свою очередь определили как отражение вневременности в сфере движения. То и другое, таким образом, суть связанные между собой и взаимозависимые понятия. Ни число не предшествует времени, ни время — числу. Оба совместно возникают из вза-

имного отражения друг в друге исконно-единых в своей основе моментов вневременности и становления, — как бы из непреодолимого взаимного тяготения этих моментов, насильственно отторгнутых друг от друга. Мысля вечность как чистую или отрешенную вневременность, мы неизбежно мыслим ее через посредство противопоставленного ей становления и имеем тогда вневременное бытие как ряд вечно следующих друг за другом отдельных частных содержаний — как число и множественность; мысля чистое становление, мы мыслим его через посредство противопоставленной ему вневременности, и имеем его тогда как смену множества отдельных моментов, т. е. как время. Время не сводимо к числу, так как во времени момент становления, движения есть его собственное внутреннее содержание, тогда как множественный ряд членов есть лишь его вневременная схема, его отображение в мысли: но точно также и число не сводимо ко времени, ибо в числе, напротив, вневременность (идеальность) есть его собственная внутренняя стихия, тогда как становление есть лишь мысленная схема, в силу которой единство идеально преподносится нам в форме ряда следующих друг за другом членов*.

Таким образом, время и числовая множественность как бы рождаются одновременно, суть соотносительные формы проявления, производные от всеединства и в этом смысле отличные от него самого. Всеединство как таковое есть единство покоя и движения, или вечности (единства) и жизни (творчества) — такое единство, в котором эти два момента, так сказать, всецело пропитаны друг другом и не существуют в качестве двух отдельных моментов. Поскольку, однако, всеединство рассматривается под формой определенности — или поскольку производным выражением его является оно как подчиненное началу чистого (абстрактного) единства, — оно необходимо раздробляется на ряд отдельных членов, ряд, который вместе с тем предполагает момент *продолжения*, или *движения*. Вместе с тем этот момент движения или становления, рассматриваемый (т. е. мыслимый) обособленно, становится временем, т. е. переходом от одного

* Изложенное понимание времени по существу совпадает с Платоновым определением времени как «*подвижного образа вечности*» или «*движущегося в числовом порядке вечного отображения вечности, пребывающей в единстве*» (Тимей, 37D). По аналогии с этим число можно было бы назвать «*неподвижным образом становления*».

к другому или процессом смены. Поэтому сфера бытия, соответствующая отвлеченному знанию и подчиненная закону определенности, необходимо имеет две соотносительные формы — вневременной множественности и временной смены. Поскольку конкретное всеединство подчиняется закону определенности, т. е. абстрактному началу единства в смысле вневременности, оно раздробляется на бесконечный ряд единиц; и соотносительно с этим начало жизни или творчества во всеединстве превращается в обособленное становление, как некоторого рода «беспокойство», «хлопотливость и влечение к пополнению»*, именно как *переход от одного к другому*, и мы имеем временное бытие или время как противоположность вечности.



* «Werden <...> ist die Unruhe in sich» (Гегель, Encycl. der phil. Wiss. im Umrisse, § 88)²³. φύσις πολυπράγμων καὶ τὸ πλεον τοῦ παρόντος ζητεῖν ἐλομένη²⁴ у Плотина (Ennead. III, 7, 11). Ср. все замечательное уяснение сущности времени в указанном месте у Плотина. Учением Плотина определены известные тонкие размышления бл. Августина о времени (Confessiones, XI. De Civitati Dei, XI, 5-6).



В. К. ХОРОШКО

Философия Бергсона с точки зрения медика*

Я выбрал темой для сегодняшней беседы произведения Бергсона. Многим может показаться странным, зачем и почему в заседании Общества, посвященного вопросам невропатологии и психиатрии, говорится о философе. Я скажу даже больше: многие прямо запротестуют против попытки внести в предмет занятий научного Общества *метафизические* темы. Поэтому необходимо объяснение и обоснование выбора предлагаемой темы.

Мне думается, что наука и философия несколько не противоречат друг другу и, во всяком случае, имеют равное право на признание за ними объективной ценности. Я думаю, что наука и философия не только должны существовать одна рядом с другой, но жить более тесной жизнью: как философия во многом почерпает данные из науки, так наука не может обходиться без предпосылок философского характера и должна руководиться теми или иными философскими взглядами. Тема о взаимоотношении науки и философии очень интересна и занимает многие умы. Реальность этого взаимоотношения доказывается хотя бы наличием многих философствующих и, я бы сказал, чувствующих потребность и необходимость философствовать, научных работников. Тема эта, если бы мы ей отдали сейчас наше внимание, захватила бы нас надолго. Мы намерены высказать в данную минуту только свое *credo*¹ по этому вопросу.

* Речь в годичном заседании Общества невропатологов и психиатров при Императорском Московском университете.

За последнее время начинают говорить и интересоваться философией отдельных наук. Мы здесь находимся в заседании медицинского общества. Спрашивается: можно ли говорить о философии медицины? Позвольте на этом вопросе несколько остановиться.

Что представляет собою цикл медицинских наук? С одной стороны, тут перед нами — науки естественно-исторические, как основа медицины, с другой — перед нами вся широчайшая область практической медицины с ее двумя ликами, одним, обращенным к индивидууму, другим — к обществу. Говоря об этом втором лице медицины, мы разумеем государственную, общественную и т. д. медицину и гигиену. Область практической медицины, представляющей, как бы то ни было, венец медицинских наук, во всяком случае, далеко не легко вдвигается в рамки понятия естественно-исторической науки, так как, помимо указанной нами стороны общественной, здесь нам приходится сталкиваться еще с выяснением вопроса, поскольку практическая медицина в своем отношении к индивидууму является искусством, деятельностью. Во всяком случае, после сказанного не должно казаться большим парадоксом, если бы мы сказали, что медицина может быть относима к гуманитарным наукам в широком смысле слова с не меньшим правом, чем к наукам естественно-историческим. Если же мы вспомним о большом отделе медицины, трактующем о нервных и душевных болезнях и основывающемся, между прочим, и на психологию, то положение еще более осложняется. Куда относить психологию, как науку, остается невыясненным, несмотря на всю категоричность в этом отношении некоторых ее представителей. Все это, вместе взятое, как нам кажется, должно объяснить, почему у некоторых лиц может возникать вопрос о возможности существования философии медицины, понимая под этим изучение предмета ее, как науки, обоснование ее метода и теории познания, выяснение и трактование тех вопросов, которые относятся к пограничным областям с другими науками, пользующимися другими методами, например, науками историческими, наконец, обсуждение тех вопросов, которые по самому своему свойству должны быть, пока, по крайней мере, отнесены не к науке, а к философии, например вопрос о жизни и смерти, вопрос о душе и теле, о свободе воли и т. д. Я утверждаю, вопреки, может быть, общепринятому мнению, что это — вопросы, от которых ни медицина, ни медик, если только он захочет отдавать

себе сознательный отчет в своей работе, уйти не могут: вопрос о жизни и смерти — кардинальный вопрос философии естествознания и, конечно, медицины, поскольку она не может порвать своей связи с естествознанием, даже больше: вся медицина *in toto*² вертится около этого вопроса по отношению к человеку, как земля около своей оси; вопрос о взаимоотношении души и тела является, по нашему мнению, опять-таки главнейшим вопросом в деле обоснования чисто-медицинского вопроса, а именно теории истерических явлений, изучение которых является прямой нашей специальностью; наконец, стоит ли говорить еще о том, что с вопросом о свободе воли каждый медик сталкивается вплотную в своей судебно-медицинской деятельности, в вопросах медико-педагогических, психотерапевтических и т. д. Мне могут сделать возражение, что все это — такие мировые вопросы, от которых не может уклоняться ни один сознательно живущий человек. Конечно, это так; но меня интересуют сейчас эти вопросы постольку, поскольку без них не может жить не человек, а медик, т. е. человек, поскольку он медик; не может обходиться медицина, так наука и как деятельность. Чистый математик и, например, исследователь-филолог может и не затрагивать этих вопросов и жить, как математик или филолог, вне их; историк может уйти от вопроса о душе и теле и от вопроса о жизни, но должен неминуемо столкнуться с вопросом о свободе воли и т. д. Мы вовсе не думаем утверждать, что эти вопросы связаны только с медициной, мы говорим только, что медицина от них, от этих совершенно философских вопросов отвергаться не может. Жизненность вопроса о философии медицины подтверждается как тем, что многие знаменитые философы имели медицинское образование, — вспомним, например, Лотце, Фехнера, Джемса, Вундта, — так и тем, что среди медиков очень многие чувствовали потребность заниматься философскими вопросами, оставаясь органически связанными со своей наукой; назову здесь хотя бы Клод-Бернара³, Дюбуа Реймона, Гельмгольца, Вирхова, Пирогова, Сеченова, Корсакова⁴ и др.*

* Aaber. Philosophie de la medicine. 1865; Rindfleisch. Medizinische Philosophie. 1887. У нас в России в настоящее время к группе философствующих медиков, интересующихся вопросами методологии и вообще философии медицины, можно, отнести следующих лиц: Л. П. Боголепова («Законы и правила мышления и общая врачебная методология»), проф. С. М. Лукьянова («Философия медицины и общая патология» из вступительных

Итак, я полагаю, что вопрос о том, в праве ли медик говорить о философских вопросах, по крайней мере для данного случая и с моей точки зрения, выяснен достаточно. Остается ответить на вопрос, почему я хочу говорить о Бергсоне. Помимо того, что это — замечательный философ вообще, помимо того, что к его творениям сейчас привлекается общее внимание, — Бергсон интересен для нас хотя бы уже по одному тому, что в своих трех главнейших трудах: «L'évolution créatrice»*, «Essai sur les données immédiates de la conscience»** и «Matière et mémoire»*** он трактует о жизни, свободе воли и об отношении души и тела.

Таким образом, выбор моей темы в среде медицинского общества может считаться сделанным не без известного основания.

Анри Бергсон родился в Париже в 1859 г., и в настоящее время состоит профессором университета (Collège de France) и членом Академии наук (Institut de France). По выражению Джемса****, он пришел к философии через «заставу математики». Бергсон обладает громадным запасом знаний математических, биологических, психологических, даже медицинских, особенно из области учения об афазии и проч., не говоря уже о знаниях философских. Мы не можем исчерпать здесь в краткой речи всего богатства затрагиваемых и освещаемых — поразительно своеобразно и интересно — вопросов в творениях Бергсона; очень многое и важное, и интересное нам приходится опустить. Трудность изложения в сжатом виде интересных освещений важных тем усиливается еще благодаря тому, что Бергсон — удивительный мастер стиля. При чтении его произведений непрестанно приходится удивляться его исключительному умению ставить вопрос и выражать свои мысли в яркой, ясной, простой и новой форме. Мы будем говорить, главным образом, в пределах, очерченных

лекций), проф. Яроцкого («Идеализм, как физиологический фактор»), Н. Е. Осипова («Из логики и методологии психиатрии», журн. Корсакова, 1912 г., стр. 459), проф. В. Ф. Чижа («Методология диагноза»), проф. И. Ф. Огнева (статьи по философии естествознания), В. П. Карпова («Основы органического понимания природы») и др.

* Только что вышел первый *авторизованный* русский перевод: «Творческая эволюция». Москва, 1914 г. Перев. В. А. Флеровой. Книгоиздательство «Русская мысль».

** «Время и свобода воли». Москва, 1911 г.

*** «Материя и память». Петербург, 1911 г.

**** Джемс. Вселенная с плюралистической точки зрения. М., 1911 г.

нашей темой, т. е. главным образом о том, что интересно у Бергсона для медика. Кроме того, в речи, произносимой в публичном заседании не философского общества, мы считаем невозможным ни для докладчика, ни для слушателей в сжатой форме касаться многих вопросов, или требующих известной подготовки, или ясных только из предшествующего длинного рассуждения, или, наконец, не поддающихся усвоению при беглом чтении. Я прошу извинения заранее и в том, что многое мною должно быть изложено догматически и, может быть, в форме, приближающейся к афоризмам; такая форма изложения вовсе не присуща Бергсону, наоборот, у него все изложено чрезвычайно последовательно, методически, что для меня невозможно опять-таки вследствие условий настоящего момента. Во всяком случае, я собираюсь говорить перед вами не с целью защищать или поддерживать Бергсона, который в этом не нуждается, а только с целью пробудить интерес к его произведениям в кругу лиц, философией по специальности не занимающихся, но и не имеющих права и не долженствующих от нее совсем отмахиваться.

Прежде всего, как мыслит Бергсон о науке и философии вообще? Мы будем придерживаться при этом его «Введения в метафизику»* и доклада о «Философской интуиции»**.

Несмотря на видимые разногласия, все философы сходятся в том, что существуют два глубоко различных способа познания вещей: относительное и абсолютное; абсолютное является синонимом совершенства. При относительном познании мы обращаемся вокруг вещей, при абсолютном — мы проникаем в них.

Существует, по крайней мере, одна реальность, которую мы схватываем изнутри, посредством интуиции, а не путем простого анализа, — это наша собственная личность в ее отношении ко времени; свое собственное я мы непременно переживаем; для внутреннего наблюдения абсолютное просто.

Абсолютное дается интуицией, остальное — анализом. Что есть интуиция?

Интуицию можно характеризовать, как интеллектуальное вчувствование или симпатию, посредством которой мы проникаем вовнутрь предмета, чтобы слиться с тем, что в нем есть единствен-

* Приложение к русскому переводу <книги> «Время и свобода воли» (Les données immédiates de la conscience). Книгоиздательство «Русская мысль».

** «Новые идеи в философии». Сборник № 1.

ного и, следовательно, невыразимого. Интуиция дает толчок анализу и исходит совсем из иной способности, чем сам анализ. В способности интуиции нет ничего таинственного; без интуиции нельзя совершить ни одной, например, литературной работы, так как, после того как собраны материалы, чтобы приступить к самому сочинению, необходимо сделать нечто большее, некоторое усилие, нужно проникнуть в самую сущность темы и в глубине ее найти тот импульс, которому потом уже можно будет покорно следовать. Метафизическая интуиция похожа на такой импульс. Интуиция не есть синтез или сводка материальных знаний; она отличается от них, как двигательный импульс отличается от пути, пройденного движущимся телом, как напряжение пружины отличается от видимых движений маятника.

Бергсон говорит, главным образом, о философской или метафизической интуиции; мы же думаем, что с равным правом можно говорить и о научной интуиции; мы не привыкли только говорить о ней, замечать, понимать, искать и находить ее. Роль интуиции, как эмпирического явления, еще ждет своего выяснения и своей оценки в деле созидания науки, в частности — медицины. Вспомним также о практической медицине, о медиках-клиницистах, в научной деятельности которых интуиция играет, по-видимому, очень большую роль; я думаю, что и вся экспериментальная медицина может получать и производить свои сдвиги только при непременном участии интуитивного творчества своих работников.

Однако обычной задачей положительных наук является анализ. Положительные науки должны, прежде всего, трудиться над разработкой символов. Анализ есть процесс, сводящий предмет к заранее известным элементам, т. е. общим ему и другим предметам. Анализировать — значит выражать вещь чрез посредство того, что не есть она сама. Всякий анализ есть не что иное, как перевод, развитие в символах. Анализ в своем вечно не-насытимом желании схватить предмет, вокруг которого он осужден вращаться, умножает без конца количество точек зрения, чтобы дополнить вечно неполное представление, непрерывно изменяет символы, чтобы довершить вечно несовершенный перевод. В этом состоит обычная наука; метафизика же есть наука, претендующая на познание без символов. «Наука и метафизика встречаются в интуиции». Истинно интуитивная философия осуществила бы столь желанное слияние метафизики и науки. Она

ввела бы больше науки в метафизику и больше метафизики в науку. Наука очень быстро начинает верить в то, что она могла бы, сопоставив вместе все точки зрения, воспроизвести предмет; на самом же деле, предмет ускользает от нее, так как, рядопологая понятие с понятием (или символ с символом), мы не воссоздаем предмета со всеми его частями, как того хотели бы, а получаем, так сказать, только его интеллектуальный эквивалент. В этом-то и кроется иллюзия и опасность. Это — мнимый эмпиризм; метод этот состоит в том, чтобы рассуждать об элементах перевода, как будто они — части оригинала. Истинный эмпиризм стремится схватить как можно ближе самый оригинал, углубиться в его жизнь и с помощью такого, как бы интеллектуального выслушивания, т. е. интуиции, почувствовать, как бьется его душа. Этот истинный эмпиризм тождественен с истинной метафизикой. Но философия не есть синтез частных наук, хотя сама философия должна отливаться по форме науки. Рассудок, роль которого состоит в действиях над устойчивыми элементами, может искать устойчивости или в отношениях, или в вещах. И поскольку он работает над понятиями отношений, он приходит к научному символизму. Поскольку же он оперирует над понятиями вещей, он приходит к метафизическому символизму.

Мы закончим наш эскиз взглядов Бергсона на взаимоотношение науки и философии цитатой двух мест из его доклада о философской интуиции. «Что некоторые ученые склонны более, чем другие, идти вперед и обобщать полученные ими результаты, или же также склонны более возвращаться назад и критиковать употребляемые ими методы, что в этом специальном смысле слова их можно назвать философами и что каждая наука может и должна иметь понятию таким образом философию — со всем этим я первый готов согласиться. Но такая философия все еще наука, и тот, кто ею занимается, тот все еще ученый»*. «В то время как ученый вынужден снимать с движения неподвижные виды и собирать повторения на пути того, что не повторяется, в то время, далее, как он старается разделить поудобнее действительность в различных плоскостях, в которых она разворачивается, чтобы подчинить ее действию человека, и поэтому хитрить с природой, занимая относительно нее позицию недоверия и борьбу — в это время философ обращается с ней по-товарищески. Правило на-

* Стр. 21 русского перевода.

уки, установленное Бэконом, гласит: повиноваться, чтобы повелевать. Философ не повинуется и не повелевает: он старается симпатизировать»*.

Посмотрим теперь, как Бергсон характеризует жизнь. Его «Творческая эволюция» посвящена вопросу о жизни; это его философия естествознания; здесь он говорит о развитии жизни, о различных направлениях в этом развитии, о ее значении и т. д. И здесь, конечно, нам приходится ограничиться только отдельными замечаниями, предоставляя действительное знакомство со всем богатством эрудиции автора чтению самого блестящего оригинала.

Человеческий интеллект среди неодушевленных предметов, в частности среди твердых тел, чувствует себя привольно. Здесь наши действия находят себе точку опоры, наш труд — свои орудия. Отсюда следует, что наша мысль, в своей чисто-логической форме, не способна представить себе действительную природу жизни, глубокое значение эволюционного движения. Поскольку интеллектуальное познание относится к известной стороне инертной материи, оно дает верный снимок с нее; но, когда оно хочет представить нам жизнь, т. е. самого фотографа, делавшего снимок, оно становится относительным. Жизнь характеризуется Бергсоном, как порыв, и этот жизненный порыв при известных условиях можно увидеть целиком, хотя бы на одно мгновение. Это значит, в конце концов, что теория познания нераздельна от теории жизни. Целым рядом положений Бергсон доказывает, что ни принцип механической причинности, ни принцип целесообразности не приложимы к жизни. Химия и физика не дают нам ключа для понимания жизни. В учении о конечных целях, как и в механической гипотезе, также предполагается, что все дано, т. е. признается возможным вычислить будущее и прошлое, как функции настоящего; на этом основании отвергается Бергсоном и витализм.

Только законченный факт может получить точное определение, но жизненные явления никогда не бывают осуществлены вполне, а всегда только осуществляются; это не столько состояние, сколько тенденция. Жизнь проявляется стремлением к индивидуальности и к созданию отдельных по природе и замкнутых систем, несмотря на то, что индивидуальность, как таковая,

* Стр. 24–25 русского перевода.

никогда не бывает совершенной и часто трудно, а иногда и невозможно сказать, — есть ли это индивид, или нет. Жизнь представляется идущей от одного зародыша к другому при посредстве развитого организма. Всюду, где есть жизнь, можно найти следы времени. Жизнь можно представить, как разворачивание свитка, так как каждое живое существо чувствует, как мало-помалу кончается его жизненный путь, а жить ведь — значит стареть. Одно и то же сознательное существо не может оставаться тождественным в течение двух моментов. Потребность вечного существования во времени обрекает индивидуальность на неполноту существования в пространстве. Дело биолога определить в каждом случае доли этих тенденций, но тщетно было бы требовать от него раз навсегда данного определения индивидуальности, автоматически применимого ко всем случаям*. Изначальный порыв жизни переходит от одного поколения зародышей к следующему поколению зародышей чрез посредство взрослых организмов, образующих соединительную черту между зародышами. (Заметим в скобках, что положение это доказывается на разборе примера — на образовании глаза у моллюсков и позвоночных.) Жизнь прежде всего стремится действовать на неодушевленное вещество; действие это несомненно не является предрешенным; оно постоянно имеет характер случайности, в более или менее значительной степени; оно заключает в себе, по крайней мере, зачатки выбора.

В главе о различных направлениях в развитии жизни Бергсон говорит о неподвижном и подвижном состоянии и об интеллекте и инстинкте. Здесь мы сталкиваемся со взглядами Бергсона на то, что представляет собой нервная система.

Между подвижностью и сознанием существует очевидная зависимость. Сознание высших организмов, по-видимому, требует присутствия известного мозгового аппарата. Чем больше развивается нервная система, чем многочисленнее и точнее движения, между которыми ей приходится выбирать, тем ярче сопровождающее эти движения сознание. Но ни эта подвижность, ни этот выбор, ни, следовательно, это сознание, не предполагают присутствия нервной системы, как необходимого условия: последняя только направила по определенным каналам и довела

* Взгляды Бергсона на индивидуальность было бы интересно сопоставить с идеями Риккерта и проводимым им разделением наук.

до более высокой степени интенсивности первоначальную неопределенную активность, развеянную в массе органического вещества. Чем ниже спускаешься в ряду животных, тем нервные центры становятся проще и независимее друг от друга, и, наконец, нервные элементы исчезают, растворяясь в общей массе недифференцированного организма. Но то же самое мы видим во всех других аппаратах и анатомических элементах, и столь же нелепо отказывать животному в сознании, если у него нет мозга, как считать животное неспособным питаться, потому что у него нет желудка. Нервная система не создает новых отправлений в организме, она только доводит их до более высокой степени интенсивности и точности, придавая им двойную форму рефлекторной деятельности и деятельности волевой. Чтобы выполнить рефлекторное движение в истинном смысле слова, нужен вполне заведенный механизм в спинном или в продолговатом мозгу. Для произвольного выбора между несколькими определенными поступками нужны мозговые центры, т. е. перекрестки, откуда пути ведут к движущим механизмам различной конфигурации и одинаковой точности. Но там, где еще нет ни канализации в виде нервных волокон, ни концентрации нервных элементов в систему, все же есть нечто, откуда произойдут путем раздвоения и рефлекс, и волевое движение; это нечто не имеет ни механической точности первого, ни сознательных колебаний второго, но, обладая бесконечно малой дозой того и другого, является просто нерешительной, а следовательно, уже смутно сознательной реакцией. «Мы хотим этим сказать, — говорит Бергсон, — что самый скромный организм сознателен в той мере, в какой он движется свободно».

Очень интересна разница между животным и растением, по представлению Бергсона. Растение prepares органические вещества непосредственно из веществ минеральных; эта способность избавляет его в общем от необходимости двигаться, и вследствие этого, от необходимости чувствовать. Животное, принужденное отыскивать себе пищу, развивало в себе активность и, вследствие этого, все более широкое и точное сознание. Если нервная система представляет, прежде всего, механизм, служащий посредником между ощущениями и желаниями, то истинной «нервной системой» растения и является механизм, или, скорее, химизм *sui generis*, служащий посредником между чувствительностью хлорофилла к свету и производством крахма-

ла. Растению не нужны нервные элементы, стремление же, вызвавшее у животных нервы и нервные центры, у растений должно привести к тем функциям, которые выполняет хлорофилл.

Прогресс нервной системы совершался разом как в более точном приспособлении движений, так и в возрастающей широте выбора живого существа между ними. Эти две тенденции могут казаться противоположными, каковы они и есть в действительности. По взгляду Бергсона, задачей жизни было внедрение в материю неопределенности. Неопределенны, т. е. непредвидимы формы, которые жизнь творит по мере своего развития. Все более и более неопределенна, т. е. все более и более свободна деятельность, для которой эти формы жизни служат проводниками. Нервная система, в которой нейроны расположены таким образом, что на конце каждого из них открывается множество путей, а следовательно, и множество возможностей, представляет настоящий резервуар неопределенности.

Очень любопытна характеристика Бергсона, даваемая им сознанию и его двум фазам: интеллекту и инстинкту. Эта характеристика совершенно прагматична. Отличительной чертой интеллекта является его способность изготавливать искусственные предметы, в частности орудия для приготовления других орудий, бесконечно варьируя производство.

Инстинкт в законченной форме есть способность пользоваться и даже создавать организованные орудия, законченный же интеллект представляет способность изготавливать и употреблять орудия неорганизованные. Инстинкт и интеллект представляют два расходящихся, но одинаково красивых решения одной и той же проблемы.

Рассматривая познание, прирожденное инстинкту и интеллекту, мы найдем, что познание, прирожденное инстинкту, относится к вещам, а прирожденное интеллекту — к отношениям. Интеллект, поскольку он является врожденным, представляет знание формы, инстинкт же включает знание материи. Инстинктивное познание может быть сформулировано в виде того, что философы называют категорическими предложениями, интеллектуальное же познание всегда выражается гипотетически. Существуют вещи, которые только интеллект способен искать, но которых он сам по себе никогда не найдет; только инстинкт мог бы найти их, но он никогда не станет их искать. Главным объектом интеллекта в том виде, в каком он выходит из рук при-

роды, являются неорганические твердые тела. Интеллект ясно представляет себе только отдельное и неподвижное. Интеллект характеризуется неограниченной способностью различать вещи по любому закону и соединять их в любые системы. Знак инстинкта есть знак приросший, знак, присущий интеллекту, подвижен. Интеллект объясняет, и его объяснение, хотя бы непредвиденного и нового, всегда сводится к разложению на известные прежние элементы, соединенные в различном порядке. Наш интеллект не допускает непредвиденного. Он отбрасывает всякое творчество. Что же касается до изобретения в собственном смысле слова, составляющего отправной пункт самого производства, то нашему интеллекту не удастся схватить его на в его рождении, т. е. в том, что в нем есть делимого, ни его своеобразности, т. е. в том, что в нем есть творческого. И здесь наш интеллект упускает из виду существенную сторону жизни, как будто он не создан для того, чтобы мыслить такой объект. Интеллект характеризуется природным непониманием жизни. Инстинкт есть сочувствие, симпатия, он есть интуиция, которая скорее переживается, чем представляется в уме.

Чем более интеллектуальный характер принимает сознание, тем более пространственный вид получает материя; жизнь же, находящаяся внутри материального мира, заключает в себе свободу, так как сотворение какого-нибудь мира представляет свободный акт. Жизненная деятельность представляет действительность, которая творит себя самое среди окружающего распада. Жизненный порыв состоит в потребности творчества. «Если наш анализ, — говорит Бергсон, — правилен, то в начале жизни лежит сознание или, вернее, сверхсознание. Сознание или сверхсознание является как бы ракетой, погасшие остатки которой падают в виде материи». «Это сознание представляет потребность в творчестве, но оно проявляется только там, где творчество возможно. Оно засыпает, когда жизнь обречена на автоматизм, но оно немедленно просыпается, когда является возможность выбора. Вот почему в организмах, лишенных нервной системы, оно варьирует в зависимости от способности организма к передвижению и к изменению своей формы. У животных же с нервной системой оно пропорционально сложности узлов, в которых перекрещиваются так называемые чувствительные и двигательные пути, т. е. «сложности мозга». Живое существо есть центр действия; оно представляет известную сумму случайного,

входящего во вселенную, т. е. известное количество возможного действия. Развитие и очертание нервных центров животного указывают на более или менее обширный выбор между более или менее многочисленными и сложными действиями, которые животное может совершить. Развитие сознания соотносится с развитием нервных центров. Сознание и мозг соответствуют друг другу, потому что оба они одинаково измеряют — один сложностью своей структуры, другое — интенсивностью своего пробуждения, то количество выбора, которым располагает живое существо... Так как состояние мозга выражает только то количество действия, которое зарождается в соответствующем психологическом состоянии, то психологическое состояние говорит об этом выборе больше, чем состояние мозга. Отношение мозгового и психологического состояний в точности походит на отношение гайки к машине. Мозг есть тот заостренный конец, посредством которого сознание проникает в плотную ткань событий, но он лишь постольку соответствует сознанию, поскольку острое соответствует ножу; таким образом, из сходства двух мозгов, например, мозга обезьяны и мозга человека, мы не можем заключить, что соответствующие сознания сходны или хотя бы соизмеримы между собой. Способность комбинировать новые движения сравнительно крайне ограничена у самых одаренных животных, в том числе у обезьяны, несмотря на кажущееся очень высокое развитие мозга. Человеческий мозг отличается от других мозгов тем, что количество приводимых им в движение механизмов и, следовательно, число пружин, между которыми он может выбирать, не имеет пределов. Сознание есть синоним изобретения и свободы; у животных изобретение всегда является просто вариацией на привычную тему. Животное хотя и способно освобождаться иногда от автоматизма, но только на одно мгновение, и то только для того, чтобы создать себе новый автоматизм. «С нашей точки зрения, — говорит Бергсон, — жизнь в общем является огромной волной, распространяющейся из одного центра; но почти по всей своей окружности она останавливается и превращается в колебания на месте, только в одном пункте препятствие было побеждено и импульс прошел свободно вперед. Именно эту свободу представляют человеческие формы. Повсюду, кроме человека, сознание зашло в тупик, и только у человека оно продолжало свой путь». Человек бесконечно продолжает жизненное движение, хотя далеко не в нем одном сосредоточилось

все содержание жизни. Человек многое и потерял, а в том числе и одну драгоценность: его сознание имеет, по преимуществу, интеллектуальный характер, а оно также могло и должно было, по-видимому, быть интуитивным.

Анализируя механизм нашего познания, Бергсон приходит к тому заключению, что вместо того, чтобы рассматривать внутренний процесс вещей, мы помещаемся вне их и искусственно составляем этот процесс. Мы берем якобы мгновенные снимки с текущей действительности. Отсюда наше познание, по мнению Бергсона, оказывается носящим кинематографический характер.

Таковы в общих чертах наиболее для нас, медиков, интересные и наиболее ясные для изустного изложения в краткой формулировке выводы и замечания, к которым Бергсон приходит в своей «Творческой эволюции».

Вопрос об *отношении души и тела* рассматривается Бергсоном, главным образом, в книге «Материя и память (исследование об отношении тела к духу)»*. Это исследование настолько интересно (в нем, между прочим, рассматривается критически очень большая литература по вопросу об афазии и апраксии, вообще гнездных заболеваний мозга), что мы положительно считаем необходимым знакомство с нею всех невропатологов, желающих работать в этой области, не говоря уже о громадном интересе главного вопроса. Перейдем теперь к рассмотрению этой книги. В ней 4 главы; 1) Выбор образов для представления, 2) Узнавание образов. — Память и мозг, 3) О сохранении образов. — Память и дух и 4) О разграничении и фиксации образов. — Восприятие и материя. — Душа и тело. Надо заметить, что исследование о материи и памяти по времени предшествует «Творческой эволюции».

Бергсон начинает с того, что предлагает держаться видимостей. Мы имеем три группы видимостей: внешние образы, потом наше тело, наконец, изменения, вносимые нашим телом в окружающие образы. Наше тело есть также образ. Внешние образы влияют на образ нашего тела, передавая ему движения. Наше тело в свою очередь возвращает внешним образам движения. Следовательно, тело есть образ, действующий, как другие образы, получая и давая движения, с тою разницею, что тело мое как будто выбирает, до известной степени, способ отдачи полу-

* Пер. Баулер. Изд. Д. Е. Жуковского.

чаемого. Если тело мое материя — оно составляет часть материального мира, и материальный мир, следовательно, существует вокруг него и вне его. Если оно — образ, то этот образ может давать только то, что в него вложено, т. е. было бы нелепо желать извлечь из него образ всей вселенной. Тело мое есть предмет, предназначенный для передвижения других предметов, — есть, следовательно, только центр действия. Предметы, окружающие мое тело, отражают возможное действие моего тела на них. Материей Бергсон называет совокупность образов, а восприятием материи — эти же образы, только отнесенные к возможному действию одного определенного образа, моего тела. Как приходилось уже упоминать, по Бергсону, головной мозг представляется нам орудием анализа по отношению к полученному движению и орудием выбора по отношению к движению произведенному. Но и в том, и в другом случае роль его сводится только к передаче и к разделению движения. Для познания нервные элементы не работают ни в высших центрах коркового вещества, ни в спинном мозгу: они только сразу намечают множественность возможных действий, или организуют одно из них. Головной мозг не что иное, как род телефонной станции: его роль — дать сообщение или заставить ждать. Сознательное восприятие и мозговые изменения строго друг другу соответствуют; обоюдная зависимость этих двух понятий происходит просто от того, что оба они — функции третьего, именно непредопределенности воления. Что материя может быть воспринята при помощи нервной системы, без органов чувств, это теоретически мыслимо; ни это невозможно практически, потому что подобное восприятие ни для чего не нужно. Оно было бы свойственно призраку, а не существу живому, т. е. действующему; раз восприятие становится бессильным, то в этом-то бессилии восприятия и состоит бессознательность; настоящий смысл восприятия, в целом, заключается в стремлении тела двигаться. Мозг есть орудие действия, а не представления. «Главная ошибка, по мнению Бергсона, которая, восходя от психологии к метафизике, наконец, заслоняет нам познание как тела, так и духа — состоит в том, что между чистым восприятием и воспоминанием видят только разницу в интенсивности, а не по существу». «Оба акта — восприятие и воспоминание, — всегда взаимно проникаются и обмениваются, как при эндоскопе». Наше восприятие актуально, потому что оно активно, оно продолжается в движениях, оно есть зарождающееся действие,

а не потому, что оно более интенсивно. Прошедшее только идея, настоящее — идеомоторно. Прошрое по существу есть то, что уже не действует; настоящее — есть синоним действующего.

Сознательное восприятие, без сомнения, не достигает целого материи; в материи есть нечто сверх того, но не отличное от того, что дано фактически; чистое восприятие стоит к материи в отношении части к целому; значит, материя не может обнаруживать сил иного рода, чем те, которые мы в ней видим. Все будет происходить так, как если бы мы пропускали реальное действие вещей через фильтр, останавливая и задерживая только виртуальное действие внешних вещей: это виртуальное действие вещей на наше тело и нашего тела и есть именно наше восприятие. Мозговое состояние в точности соответствует восприятию; оно не есть ни его причина, ни его следствие, и ни в каком смысле не дубликат; оно просто продолжает его, так как восприятие есть наше виртуальное действие, а мозговое состояние — начатое действие.

Наше тело может накапливать действие прошедшего, но только в форме двигательных приборов. Прошрое переживает себя в двух различных формах: 1) в двигательных механизмах и 2) в независимых воспоминаниях. Узнавание присутствующего предмета совершается при помощи движений, когда оно исходит от объекта, при помощи представлений, когда оно исходит от субъекта. Существуют две формы памяти: одна записывает в виде образов-воспоминаний все события нашей ежедневной жизни по мере того, как они разворачиваются; но всякое восприятие продолжается в заключающееся действие; таким путем слагается опыт совершенно иного рода — образуется ряд вполне готовых механизмов; это сознание всех усилий прошлого, собранного в настоящем, есть опять-таки память, но память глубоко отличная от первой, всегда устремленная на действие, сущая в настоящем и имеющая в виду лишь будущее. Первая и есть, вероятно, память по преимуществу, вторая, — та, что обыкновенно изучается психологами, — есть, скорее, привычка, освещаемая памятью, нежели сама память.

Те особые образы, которые называются мозговыми механизмами, во всякий момент заканчивают ряд моих прошлых представлений, будучи последним продолжением, которое эти представления отсылают в настоящее, точкой их сцепления с реальным, т. е. с действием. Разорвите это сцепление, — прошлый образ, может быть, не разрушится, но вы лишаете его

всякой возможности действовать на реальное и, следовательно, осуществляться. В этом, и только в этом, смысле мозговое повреждение будет в состоянии уничтожить что-нибудь в памяти.

Оригинален взгляд Бергсона на узнавание. Ассоциации восприятия с воспоминанием совершенно недостаточно, чтобы уяснить процесс распознавания. Если бы распознавание совершалось так, т. е. путем соединения восприятия с воспоминанием, оно бы уничтожалось с исчезновением старых образов и всегда совершалось бы, когда эти образы сохранены. Психическая слепота или неспособность узнавать воспринятые объекты не существовала бы без задержки зрительной памяти, особенно же задержка зрительной памяти неизменно имела бы последствием психическую слепоту. Между тем опыт не подтверждает ни того, ни другого. Больная Wilbrand'a могла описывать с закрытыми глазами город, в котором жила, и в воображении гулять в нем; если же она попадала на улицу, то все ей казалось новым, она не узнавала и не могла ориентироваться. Больные могут иногда вызвать внутреннее видение предметов, которые им называют; они их верно описывают, и вместе с тем они не могут узнать их, когда их им показывают. Узнавать предмет обихода состоит, в особенности, в умении им пользоваться. Болезни узнавания происходят вовсе не от того, что воспоминания занимали пораженные области. В одних случаях болезней узнавания, наше тело не может автоматически принимать в присутствии пришедшего снаружи возбуждения того определенного положения, чрез посредство которого произошел бы выбор между нашими воспоминаниями; здесь будут поражены механизмы, продолжающие полученное сотрясение в автоматическое движение; объект не будет в состоянии остановить внимания; старых образов нельзя будет вызвать. В других случаях болезней узнавания воспоминания не находят более в теле точки приложения, способа продолжиться в действие; здесь будут поражены те особенные центры коркового слоя, которые готовят волевые движения, будет порвана связь между восприятием и привычными сопутствующими движениями; субъект в таком случае не будет способен сосредоточить внимания. Однако, в том и другом случае, будут ли поражены действительные движения, или не будут подготавливаться движения, имеющие совершиться, — разрушения воспоминаний не произойдет. Бергсон подтверждает эти выводы примерами из патологии.

В противоположность Вундту Бергсон отвергает существование особого центра апперцепции и утверждает, что в «мозговом веществе ничего не может оставаться от образа, но что в этом веществе просто есть органы виртуальной перцепции, на которые влияет напряжение воспоминания, как на периферии есть органы действительной перцепции, на которые влияет действие предмета. Память есть нечто иное, чем функция мозга, и между восприятием и воспоминанием различие не в степени, а по существу». «Если бы воспоминания действительно отлагались в мозгу, то резко выраженным амнезиям соответствовали бы характерные поражения мозга. Но ведь при амнезиях, где внезапно и радикально исчезают целые периоды нашей прошлой жизни, не наблюдается точно определенных мозговых поражений; и, наоборот, в расстройствах памяти, где мозговая локализация ясна и несомненна, т. е. в разных афазиях и в болезнях зрительного и слухового узнавания, не то или иное определенное воспоминание, так сказать, вырвано из места своего нахождения, но более или менее уменьшена в своей жизненности способность призыва, как будто субъекту более или менее трудно привести воспоминание в соприкосновение с наличным положением.

Память состоит совсем не в возвращении настоящего к прошлому, но, наоборот, в передвижении прошлого в настоящее.

Бергсон не склонен признать бессознательные психологические состояния, но если сознание только характерный признак настоящего, т. е. актуально переживаемого, т. е. действующего, тогда то, что не действует, может не принадлежать сознанию, не переставая, однако, существовать в иной форме. Другими словами, сознание, в психологической области, синоним не существования вообще, но только реального действия, или непосредственной возможности действия; когда термин этот так ограничен, легче представить себе и бессознательное психологическое состояние, т. е. в сущности, состояние бессильное.

Очень интересны рассуждения Бергсона о настоящем. «Вы произвольно определяете настоящее, — говорит он, — как то, что есть, тогда как настоящее если просто то, что совершается. Менее всего есть настоящий момент, если вы под этим подразумеваете неделимый предел, ограничивающий прошлое от будущего. Когда мы мыслим это настоящее, как должностное быть, его еще нет; а когда мы мыслим его, как существующее, оно уже прошло». Вопрос именно в том, перестало ли прошедшее

существовать, или просто перестало быть полезным. По правде сказать, всякое восприятие есть уже память, как, с другой стороны, восприятие есть уже зачаточное действие». «Практически мы воспринимаем только прошедшее, так как чистое настоящее есть неуловимый ход прошедшего, которое гложет будущее».

В 3-й главе своего исследования о материи и памяти Бергсон представляет очень много интересных соображений по вопросам, целиком входящим в компетенцию медиков, а именно об афазии, апраксии, душевной слепоте и проч., о воспоминании настоящего, о чувстве уже виденного, об амнезиях истеричных, о раздвоении личности, о ретроградной амнезии, о сновидении, о помешательстве вообще — словом, здесь мы имеем громадный материал для целого специального этюда о Бергсоне, как психопатологе; мы не считали возможным касаться сейчас этих интереснейших вопросов, полагая, что эти частные вопросы и их освещение по-бергсоновски может быть ясно только после ознакомления и в связи с общими принципами миросозерцания философа.

Из трех первых глав исследования Бергсона об отношении души и тела вытекает одно общее заключение: тело, всегда направленное в сторону действия, имеет основной функцией ограничивать, в виду действия, жизнь духа; по отношению к представлениям оно орудие выбора, и только выбора; оно не может порождать умственного состояния, ни быть причиной его. Ориентировка сознания в сторону действия, по-видимому, составляет основной закон нашей психологической жизни.

Рассматривая проблему связи души с телом, приходится, прежде всего, отметить, что здесь, с одной стороны, мы видим непротяженность и качество, с другой — протяженность и количество. Анализируя чистое восприятие, Бергсон усматривает в идее *растяженности* нашего представления возможное сближение между протяженным и непротяженным. Аналогичным образом он сближает качество и количество, приняв во внимание идею *напряжения*.

Сознание и материя, душа и тело, приходят в соприкосновение в восприятии. Протяженная материя, рассматриваемая в целом, подобна сознанию, где все уравновешено, компенсировано и нейтрализовано; она действительно обнаруживает неделимость нашего восприятия; мы смело можем приписать обратно восприятию нечто от протяженности материи. Неясность проблемы соединения души и тела в дуалистической гипотезе

исходит из взгляда на материю, как на делимое по существу, и на всякое состояние души, как на строго не только не протяженное, но и неэкстенсивное, так что с самого начала пресекается сообщение между этими двумя выражениями. Но если эти два постулата дуализма, как показывает Бергсон в своей книге, заключают в себе общую ошибку; если есть постепенный переход от идеи к образу и от образа к ощущению, если по мере того, как душевное состояние движется таким путем к актуальности, т. е. к действию, оно все более приближается к экстенсивности, если, наконец, эта экстенсивность, раз достигнутая, остается неделимой и тем ничуть не нарушает единства души, то становится понятным, что дух может приложиться к материи в акте чистого восприятия, следовательно, соединиться с нею, и все-таки радикально от нее отличаться. Таким образом, различие между телом и духом устанавливается не функцией пространства, но функцией времени. Соединяясь с материей в восприятии, дух отличается от нее тем, что он есть уже память, т. е. синтез прошлого и настоящего в виду будущего. Настоящей целью соединения духа с материей являются действия, в которых он сдвигает моменты ее, чтобы пользоваться ею и через нее проявляться. Более сложная организация нервной системы, которая, по-видимому, обеспечивает живому существу большую независимость от материи, только материально символизирует самую эту независимость, т. е. внутреннюю силу, позволяющую существу освобождаться от ритма потока вещей, все лучше и лучше удерживать прошедшее, чтобы все глубже влиять на будущее, т. е. его память. Чистое восприятие, которое есть низшая степень духа — дух без памяти, — действительно составляет часть материи, как понимает ее Бергсон. Наиболее очевидным качеством восприятия является экстенсивность. Прогресс живой материи состоит в дифференциации функций, приводящей сперва к образованию, затем к постепенному усложнению нервной системы, способной регулировать раздражения и организовать действия; чем более развиваются высшие центры, тем многочисленнее становятся двигательные пути, между которыми одно и то же раздражение предложит действию выбор. Сознание становится все более способным создавать акты, внутренняя непредопределенность которых, распределяясь на какую угодно множественность моментов материи, тем легче проскользнет через петли необходимости, т. е. основного закона материи. «Так, рассматриваемая во вре-

мени или в пространстве свобода всегда, по-видимому, пускает в необходимость глубокие корни и тесно с нею организуется». «Дух черпает из материи восприятия, из которых он извлекает себе пищу и возвращает их материи в форме движения, в котором он запечатлел свою свободу».

Но здесь мы уже переходим к третьему главному вопросу, который нас занимает сейчас у Бергсона, — к вопросу о свободе воли.

Этому вопросу посвящено исследование, названное автором опытом о непосредственных данных сознания, в русском же переводе: «Время и свобода воли». Это сочинение состоит из трех глав, трактующих вопрос об интенсивности, множественности и организации состояний сознания, что в конце концов приводит к разрешению вопроса о свободе воли. По мнению Бергсона, все споры детерминистов с их противниками основаны на общей у тех и других предпосылке, а именно на смешении длительности с протяженностью, последовательности с одновременностью, качества с количеством.

Идея интенсивности и даже слово, ее выражающее, тесно связано с образом чего-то в настоящее время сжатого и, стало быть, с образом будущего растяжения, с образом возможного протяжения и, если можно так выразиться, сжатого пространства. В идее интенсивности сходятся две различные тенденции, из которых одна приносит нам идею экстенсивной величины, а другая извлекает из самих глубин сознания образ внутренней множественности, так как под интенсивностью внутренне мы разумеем большую или меньшую множественность простых психологических фактов, смутно ощущаемых нами на фоне основного состояния сознания. Спрашивается, в чем состоит этот образ внутренней множественности, сливается ли он с представлением числа, или принципиально от него отличается. Спрашивается далее, что станет с множественностью наших внутренних состояний, какую форму примет длительность, если отвлечься от пространства, в котором она развивается.

Чистую и простую последовательность можно, конечно, наблюдать во времени и только во времени; это будет идея чистой длительности. От этого надо различать рядоположение в пространстве, при котором число в течение счета возрастает, для чего необходимо, чтобы мы удерживали последовательные образы и присоединяли бы к ним новые единицы; рядоположение или последовательность в пространстве приводит к сумме — она есть сложение.

Имеется два ряда множественности: множественность материальных объектов, непосредственно образующая число и располагающаяся в пространстве, и множественность фактов сознания, принимающая вид числа лишь чрез посредство какого-нибудь символического представления, необходимо предполагающего пространство, по существу же дела могущая располагаться только во времени, т. е. быть одновременной. Множественность наших состояний сознания есть нечто совсем иное и не имеет ничего в природе общего с множественностью единиц числа. Время, понимаемое как среда, в которой возможны различение и счет, есть уже не время, а не что иное, как пространство; чистая длительность должна быть, следовательно, чем-то другим.

Материальные вещи, внешние по отношению друг к другу и внешние по отношению к нам, заимствуют этот двойной характер свой у однородной среды, устанавливающей между ними промежутки и фиксирующей очертания; факты же сознания, даже последовательные, напротив, проникают друг друга, так что в самом простом из них может отразиться вся душа. «Чистая длительность, по мнению Бергсона, есть форма последовательности наших состояний сознания, принимаемая ими тогда, когда наше “я” всецело предается жизни, когда оно воздерживается от установления резкой грани между настоящим и предшествующими состояниями сознания». Мы привыкли располагать наши состояния сознания рядом друг с другом, а не в их взаимном проникновении, имея в виду их одновременное восприятие; говоря короче, мы проецируем время в пространство, мы выражаем длительность (*durée*) в форме протяженности (*étendue*), и последовательность (*succession*) принимает для нас форму непрерывной линии или цепи, части которой соприкасаются, а не проникают друг друга, в них отсутствует необходимый и присущий им элемент одновременности (*simultanéité*). Отсюда получается ошибочная идея аналогичной пространству внутренней однородной длительности, тождественные моменты которой не проникают, а только сменяют друг друга. Однородное время есть как бы четвертое измерение пространства, оно позволяет движению маятника пространственно рядоположаться бесконечное число раз, хотя оно и совершается все время на одном и том же месте. Следует различать идею однородного времени, создаваемую разумом, и идею чистой длительности, получаемую нами интуитивно. Соединительной чертой между пространством и длительностью

служит одновременность, которую можно было бы определить, как пресечение времени и пространства.

Аналогичному анализу Бергсон подвергает движение, этот, по его словам, живой символ видимо однородной длительности. Еще в «Материи и памяти» Бергсон в следующих выражениях говорит о движении. Всякое движение, поскольку оно есть переход от покоя к покою, абсолютно неделимо. Движение, изучаемое механикой, есть только абстракт или символ, общая мера, общий знаменатель, позволяющий сравнивать между собою все реальные движения. Не надо смешивать данные чувств, воспринимающих движение, с искусственными приемами ума, который его восстанавливает. Движение есть нераздельный факт или ряд нераздельных фактов, между тем как траектория бесконечно делима. Обычно представляют траекторию вместо пути, и так как под путь подводится траектория, кажется, что он с ней совпадает, но как может ход совпадать с вещью, движение с неподвижностью.

Самый процесс перехода от одного положения к другому, находясь в чистой длительности и будучи реальным только для наблюдающего сознания, ускользает от пространства. Мы имеем в данном случае дело не с вещью (*chose*), а с развитием (*progrès*). Во всяком движении следует различать два элемента: пройденное пространство и акт, посредством которого оно проходится, последовательно сменяющиеся положения и синтез этих положений. Первый из этих элементов — однородное количество; второй реален лишь в нашем сознании; это — чистое качество, или, если угодно, интенсивность. В механике речь не идет о длительности, как понимает ее Бергсон, а только о пространстве и одновременностях. Промежуток длительности существует только для нас и по причине взаимного проникновения наших состояний сознания. «Лучшим доказательством того, что промежуток длительности не принимается во внимание наукой, служит, — говорит Бергсон, — то обстоятельство, что если бы все движения во вселенной стали вдруг совершаться в три или четыре раза скорее, то это ничуть не отразилось бы ни на наших формулах, ни на числах, вставляемых нами в эти формулы».

К такому же заключению приводит Бергсона непосредственный анализ понятия скорости. В результате всего этого нельзя не согласиться с ним, что «удерживая от времени только одновременность, механика даже от движения удерживает одну только

неподвижность». Математика всегда имеет в виду лишь крайние точки промежутков, как бы малы они ни были. Что же касается самого промежутка, т. е. длительности и движения, то они necessarily остаются вне уравнения.

Проблема свободы воли порождает две противоположные системы природы: механизм и динамизм. Динамизм отправляется от идеи произвольной, вызываемой сознанием активности, и, исчерпывая мало-помалу эту идею, приходит к представлению инерции: таким образом, он без труда постигает, с одной стороны, свободную силу, с другой — подчиненную законам природы материю. Механизм же идет обратным путем. Динамист возводит факт в абсолютную реальность, а закон — в более или менее символическое выражение этой реальности. Механист, наоборот, видит в каждом частном факте сочетание или, вернее, точку пересечения определенного числа законов; закон для механиста является основной реальностью. Рассматривая идею спонтанности, или свободы воли с точки зрения динамизма, мы должны будем сказать, что идея эта несомненно проще идеи инерции, потому что эту вторую можно понять и определить лишь через посредство первой, которая довлеет себе.

Существуют два вида детерминизма: физический и психологический. Физический детерминизм тесно связан с механическими или, вернее, кинетическими теориями материи. Не подлежит, конечно, сомнению, что атомическая теория материи имеет лишь гипотетическое значение, и что чисто кинетические объяснения физических фактов не столько выигрывают, сколько теряют по мере своего распространения на все большее и большее количество явлений. Анализируя физический детерминизм, Бергсон сводит его к детерминизму психологическому, усматривая здесь тождество.

Так как признание свободной воли как бы противоречит закону сохранения энергии, то Бергсон переходит к рассмотрению значения этого последнего.

«Не следует преувеличивать, — говорит Бергсон, — роли принципа сохранения энергии в истории наук и природе». Конечно, наука будет вечно подчинена этому закону, который есть не что иное, как закон непротиворечия; но этот закон не предполагает никакой специальной гипотезы о природе того, что должно будет быть данным нам, ни того, что останется постоянным. Он в известном смысле утверждает, что нечто не может явиться из ни-

чего; но один только ответ будет в состоянии сказать нам, какие стороны или функции реальности наука должна будет считать за нечто, и какие из этих сторон, с точки зрения положительной науки, нельзя будет считать за ничто». «Самый радикальный механизм — это тот, который видит в сознании лишь эпифеномен, способный в известных обстоятельствах присоединяться к некоторым молекулярным движениям. Но если молекулярное движение может создать ощущение из нуля сознания, то почему бы сознанию не создать в свою очередь движения из нуля кинетической и потенциальной энергии или из этой же энергии, только использованной особым образом?» «Если протекшее время ничего не прибавляет и ничего не убавляет в системе сохранения, то для живого и, во всяком случае, для наделенного сознанием существа оно несомненно означает потерю. Исходя из этих соображений, нельзя ли было бы предположить возможность существования сознательной силы или свободной воли, которая, находясь под постоянным действием времени и накапливая в себе длительность, тем самым изымалась бы из-под власти закона сохранения энергии?»

Психологический детерминизм предполагает, конечно, ассоциативное понимание духа; однако, и с точки зрения ассоциативизма нельзя утверждать абсолютного определения акта его мотивами, так же, как и определения одних состояний нашего сознания другими. Сама точка зрения ассоциативизма, по Бергсону, предполагает такое понимание «я», которое явно ошибочно и основано на неправильном понимании множественности состояний сознания. Наш язык даже далеко не всегда в состоянии выражать всех оттенков внутренних состояний. Ассоциативизм занят множественностью рядоположения, между тем в психологии мы должны заниматься множественностью слияния или взаимного проникновения. Каждое чувство, каждое представление содержит в себе бесконечное множество фактов сознания. «Ошибка ассоциативизма состоит в том, что он то и дело подменяет конкретный, происходящий в нашем сознании феномен тем искусственным воссозданием его, которое даст нам философия, смешивая, таким образом, объяснение факта с самим фактом». Суть этого смешения становится еще более ясной, если анализировать более глубокие и объемлющие душевные состояния. «Каждый из нас любит и ненавидит по своему, и эта любовь, и эта ненависть отражаются на всей нашей личности. Но язык

обозначает эти переживания у всех людей одними и теми же словами». «Мысль остается несоизмеримой с языком».

«Ассоциативист сводит “я” к агрегату фактов сознания, ощущений, чувств и представлений. Но, не усматривая в этих переживаниях ничего иного, кроме того, что выражает их наименование, удерживая от них лишь их безличную сторону, он, сколько бы ни рядопологал их, сможет получить лишь призрак нашего я, отбрасываемую в пространстве тень “я”, — не больше». Для того чтобы воссоздать личность — нет надобности ассоциировать друг с другом несколько фактов сознания, несколько переживаний; личность вся целиком находится в одном из них, нужно только умело его выбрать. Свободный акт есть внешнее обнаружение такого внутреннего состояния, потому что причина его лежит исключительно в моем «я», потому что оно выражает «я» в его целом. «В этом смысле свобода не представляет собой чего-либо абсолютного, как ее часто понимает спиритуализм; она допускает степени». Внушение, страсть, аффект, воспитание могут привести к тому, что в самой сердцевине основного «я» образуется новое «я» — паразит, которое постепенно захватывает первое «я». Многие люди живут, не зная основного «я», и умирают, так и не познавши истинной свободы. Свободное решение исходит из всей души в ее целом; акт наш будет тем более свободным, чем сильнее тот динамический ряд переживаний, к которому он примыкает, будет стремиться отождествиться с нашим основным «я». «Понятые таким образом свободные акты, — говорит Бергсон, — редки даже у таких лиц, которые более всего привыкли к самонаблюдению и рассуждению в своих поступках». Мы чаще всего наблюдаем себя сквозь призму пространства, наши состояния сознания кристаллизуются в словах, наше конкретное «я», наше живое «я» покрывается внешней коркой ясно очерченных, отделенных друг от друга и постольку резко фиксированных психических фактов. Ассоциативная теория приложима только к хотя и весьма многочисленным, но, в сущности, крайне незначительным действиям, к каковым нужно отнести большинство повседневных действий, движения под влиянием внешних впечатлений и т. п. Нет сомнения, что мы часто и в гораздо более важных обстоятельствах поступаем аналогичным образом, в чем надо согласиться с детерминизмом, но здесь мы сами отрекаемся от свободы.

«Наше я, непогрешимое в своих непосредственных суждениях, чувствует себя свободным и заявляет об этом; но лишь только оно

пытается объяснить себе свою свободу, оно уже наблюдает себя как бы преломленным сквозь призму пространства». Пространство мы можем видеть, время же можно только пережить. Понимание длительности, развиваемое Бергсоном, прежде всего утверждает абсолютную разнородность глубоких психических фактов и невозможность совершенного тождества двух каких-нибудь из этих фактов, так как они представляют собою два различные момента одной истории. «Дедуцировать из мнимого подобия двух состояний сознания приложимость к психической жизни закона причинности было бы *petitio principii*». «Если причинное отношение и существует в мире внутренних фактов, то оно никоим образом не походит на то, что мы называем причинностью в природе». «Вообще не трудно было бы показать, — говорит Бергсон, — что чем больше прогресс механических теорий приближает нас к такому (механическому) пониманию причинности, чем больше, следовательно, атом лишается своих чувственных качеств, тем больше исчезает конкретное бытие явлений природы, превращаясь в алгебраический дым».

«В том, что под влиянием одних и тех же внешних условий я сегодня веду себя совсем иначе, чем вел себя вчера, — нет ничего удивительного, ибо я меняюсь, ибо я длюсь».

Формулируя свое понимание свободы, Бергсон говорит, что свободой он называет отношение конкретного «я» к совершаемому этим «я» акту. «Это отношение неопределимо, именно потому, что мы свободны. В действительности можно анализировать только вещь, но не развитие; разложить можно протяженность, но не длительность»; «на место совершающегося факта ставится уже совершившийся факт, и, благодаря такому сгущению активности моего «я», спонтанность разрешается в инертность, свобода — в необходимость. — Вот почему всякое определение свободы должно привести к детерминизму». Будем ли мы определять свободный акт, сказавши об этом уже совершившемся акте, что он мог бы и не быть, или как акт, который нельзя предвидеть, даже заранее зная все условия, или, сказавши, что он, т. е. свободный акт, не определен необходимо своей причиной, — мы во всех этих случаях неминуемо, как показывает Бергсон, приходим к детерминизму. «Пытаясь дать объяснение свободы, мы всякий раз, по Бергсону, того не подозревая, приходим к следующему вопросу: может ли время адекватно представляться посредством пространства? — На что мы отвечаем: да, если речь идет об уже протекшем времени; нет, раз вы имеете в виду еще только про-

текающее время. Но свободный акт совершается в только еще протекающем, а не в уже протекшем времени. Следовательно, свобода есть факт и из всех констатируемых фактов наиболее ясный факт. Вся же трудность решения проблемы и даже сама проблема возникает оттого, что длительности приписываются свойства протяженности, последовательность толкуется в смысле одновременности, и идея свободы переводится на язык, которым она явно не может быть выражена».

Мы рассмотрели главнейшие творения Бергсона. Может быть, ради полноты нашего обзора, интересно было бы остановиться и на других его произведениях. Назовем здесь этюд о смехе* и целый ряд небольших по размерам работ: об интеллектуальном усилии, о психологическом происхождении нашей веры в закон причинности, о восприятии изменчивости, о воспоминании настоящего, о психо-физиологическом паралогизме, наконец, о сновидении**. Как легко видеть из этого перечня одних тем, эти работы преимущественно трактуют психологические и даже психопатологические вопросы. Рассматривая в настоящем докладе большие произведения Бергсона, мы не раз видели, как часто он затрагивает многие интересные и в более узком смысле для психиатра и невропатолога темы, поэтому мы считаем более целесообразным, в виду ограниченности имеющегося в нашем распоряжении времени, теперь не касаться этих интересных вопросов. Ограничимся пока тем, что является у Бергсона руководящими принципами и что у него особенно ценно с точки зрения возможной философии медицины; Бергсон же психолог, Бергсон — ученый в настоящее время должен для нас отойти уже на второй план.

Мы видели, что Бергсон является горячим сторонником единения между философией и наукой. Медицина, в общем и целом, как наука, в силу своей практической задачи, на своеобразное значение которой нами было обращено внимание в начале нашей речи, хотя и должна занимать свое особое место в классификации наук, но нисколько не должна быть обособленной от общей связи между философией и наукой.

Философия жизни Бергсона, как нам кажется, должна рассматриваться, как философия естествознания, и во всяком

* Бергсон. Смех в жизни и на сцене. Петербург, 1900.

** Все эти произведения имеются в русском переводе В. А. Флеровой, изд. Семенова, 1913 г.

случае может притязать на ценность, не меньшую, — а мы думаем большую ценность, чем другие философии естествознания, как, например, механизм и витализм. Эту философию в силу характерного для нее подчеркивания роли действия, как принципа, можно сблизить с волюнтаризмом и обозначить, как актуализм, — в таком наименовании выдвигается важный для Бергсона элемент творчества.

Предоставляя еще будущему полное выяснение значения взглядов Бергсона на нервную систему и ее роль, пока мы особенно обращаем внимание на указываемую им в общем подчиненную роль мозга духу, на то, что он отвергает безусловный психо-физический параллелизм. В этом смысле характерно его сравнение отношений между состоянием физиологическим и состоянием психологическим с отношением гайки к машине: если гайка и необходима для правильного функционирования машины, если даже эта гайка в данном случае и незаменима, то все-таки это только гайка, а не сама машина.

Для нас, невропатологов и психиатров, учение Бергсона о восприятии, как о почве, на которой происходит взаимодействие двух начал, чистого воспоминания и чистого восприятия, души и тела, является чрезвычайно интересным и важным; оно дает нам основу для теории истерических явлений, — объясняя, в частности, возможность психогенного происхождения трофических расстройств, вазомоторных регуляций и пертурбаций, а также нарушений в обмене веществ и питании организма.

Наконец, в учении о свободе воли мы встречаемся у Бергсона с совершенно оригинальным и своеобразным разрешением проблемы, убедительность которого, по нашему мнению, очень сильна; но, конечно, как всякое философское решение, и это для разных личностей будет иметь разную ценность.

Позвольте мне закончить мою речь в нашем научном обществе призывом к тому, чтобы медицинская наука не отворачивалась от философии и чтобы так называемые люди науки не боялись слова «метафизика».





Н. А. БЕРДЯЕВ

Смысл творчества. Опыт оправдания человека

<Фрагменты>

Прагматизм — симптом кризиса научной философии. Но прагматизм силен в науке и в теории научного познания и давно признавался самими учеными. Прагматизм научный силится перенести в философию и тем по-новому сделать философию наукообразной. Так нерационалистическая концепция науки приводит к нерационалистической концепции философии. Но, в конце концов, прагматизм англосаксонский требует лишь более многообразных форм приспособления к мировой данности, к необходимости. Так создается очень чахлая философия и отрицается ее творческий характер. Исключение нужно сделать для Бергсона, прагматизм которого существенно отличается от прагматизма англосаксонского, всегда позитивно-утилитарного уклона. Философия Бергсона — самое значительное явление в кризисе научной, рационалистической философии. В сознании Бергсона философия творчески рвется из тисков научной необходимости и рационалистической скованности. В сущности, Бергсон защищает философию как творческий акт и стремится приблизить ее к искусству. В философии видит Бергсон жизненный порыв к творческому восхождению, к переходу за границы необходимости. Бергсон сознает, что философия как творческий акт не есть наука и не походит на науку**. Но он половинчат,

* У Бергсона есть одна коренная неясность в его творческом устремлении. Для него философская интуиция есть симпатическое проникновение в подлинную действительность, в подлинно сущее. «Интуицией называется тот род интеллектуального вчувствования, или *симпатии*, посредством которого мы проникаем вовнутрь предмета, чтобы слиться с тем, что в нем есть

как и все современные философы. И он боится науки и зависит от науки. Его «*L'évolution créatrice*» блестяще критикует все научные теории развития и обосновывает творчество, но строится наукообразно и в рабской зависимости от биологии**. Биологизм

единственного и, следовательно, невыразимого» (<Бергсон А.> Введение в метафизику, стр. 198. Приложение к <книге> «Время и свобода воли»). Истинная метафизика должна заниматься «интеллектуальным выслушиванием». В метафизической интуиции нужно отдаваться действительности, проникать в нее. Метафизическое интуитивное познание, по Бергсону, тем и отличается от аналитического научного, что оно проникает в глубь действительности, отдается ей, в то время как второе своими понятиями делает привнесения, отделяющие от действительности и оставляющие на большем расстоянии от нее. Привнесения научных понятий всегда совершаются во имя практически корыстных интересов. Интуитивная метафизика проникает в действительность, разрывая все посредствующие практически корыстные понятия. Познание научное — символично. Познание метафизическое — реалистично. При такой теории познания метафизическое познание не имеет творческого характера, в нем совершается лишь пассивное приобщение к трансцендентной действительности. Для Бергсона творческий акт возможен лишь в условном смысле, лишь в смысле вхождения в подлинную действительность, а не в смысле творческого прироста в самой действительности. Так и в искусстве Бергсон видит вхождение в подлинную действительность, отражение метафизической действительности (см. его «*Le rire*»¹). Научное познание оказывается более активным, чем познание метафизическое. Такое же отрицание творческого характера познания мы находим у Джемса в его книге «Вселенная с плюралистической точки зрения». Джемс обвиняет рационализм в слишком активно-творческом понимании природы познания. Нужно приобщаться к действительности, ничего в нее не привнося. Интуитивизм и иррационализм для Джемса есть более пассивное и скромное понимание познания, т. е. отдание себя действительности, какова она есть. И Бергсон и Джемс как будто бы не видят, что понятия дискурсивной, рационалистической мысли суть приспособления к данному состоянию мира, а не творчество. Метафизическое познание не может быть пассивным послушанием действительности, оно может быть лишь творческим актом в подлинной действительности. У Бергсона и Джемса весь данный нам, не подлинный мир есть как бы создание науки и логических понятий, преследующих цели прагматически-корыстные. Они не видят онтологических причин данного состояния мира.

* Замечательная книга Бергсона «*L'évolution créatrice*» вся проникнута двойственностью в понимании задач философии. Книга построена вполне научно и наукообразно. Вся она пропитана духом биологии, т. е. одной из наук, все обосновывается на биологическом материале и биологических учениях. Вместе с тем книга эта предполагает метафизическую интуицию, принципиально отличную от научного анализа. Бергсон противопоставляет интуицию анализу, но сам он прежде всего великий аналитик. Философия Бергсона — тончайшая паутина, напоминающая мышление Зиммеля² и изо-

Бергсона — скандал его философии. Метафизика попадает в зависимость от специальной науки. К интуиции прилипает тяжесть необходимости со всем материалом аналитической науки. Бергсон признает жизненную иррациональность действительности и с ней силится привести в соответствие иррациональность в познании. И это все-таки оказывается формой приспособления к мировой данности. Философия Бергсона — освобождающаяся, но не свободная философия. Философия становится искусством, но боязливо еще оглядывается на науку. Иррационализм Бергсона — слишком биологический иррационализм, т. е. почерпнут из науки о жизни. Творческий философский талант Бергсона скрашивает формальный грех его биологизма, его половинчатости. Границы науки и философии не соблюдены Бергсоном, и потому философия его есть скорее кризис, чем исход. Но Бергсон понял, что философское познание покоится на интуиции, т. е. на симпатическом, любовном проникновении в сущность вещей, а не на научном анализе, который оставляет нас вне вещей, вокруг их поверхности. Есть ли творческая подвижность реального, в которую, по Бергсону, проникает метафизическая интуиция, сама действительность мира? Можно подумать, что неподвижный мир необходимости для Бергсона создается лишь научными понятиями, есть лишь полезное приспособление научного познания. Но двойственность свободы и необходимости, творчества и неподвижности лежит в самом бытии, а не в способах его познания. Метафизическая интуиция не есть только более истинное проникновение в реальную действительность, чем научный анализ с его понятиями, — она есть также активно-творческое противление данному состоянию действительности во имя прорыва к высшему смыслу бытия. Научные понятия — экономически самое полезное и логически самое верное проникновение в мир необходимости, а метафизическая интуиция

ближающая в нем еврейский склад ума. В нем есть проблески гениального новатора в философии, но он бессилён вполне освободиться от тяжести чисто аналитической мысли и чисто научного материала. Биологизм есть такая же зависимость философии от науки, как и математизм. Элементарно верна критика биологизма, которую дает Риккерт в статье «Ценности жизни и ценности культуры» в «Логосе» (1912–1913 гг. Книга первая и вторая). Вся беда в том, что у Бергсона «жизнь» имеет биологический привкус. Но «жизнь» может быть вполне свободна от всякого биологизма, и тогда критика Риккерта не будет попадать в цель.

есть уже проникновение в мир иной, лежащий за пределами всего данного, и постижение данного мира лишь как частного и болезненного состояния иного мира. Философия и потому еще не наука, а искусство, что интуиция философа предполагает гениальность, которая есть универсальное восприятие вещей. Философ может и не быть гением, но философская интуиция всегда заключает в себе гениальность, всегда есть приобщение к стихии гениальности. К этому приходит и Бергсон и потому должен был бы окончательно порвать с философией как наукой, окончательно признать, что на художественных прозрениях философия ориентируется более, чем на научных понятиях. Научная философия — академическая философия, она скрепляется академическим инстинктом самосохранения. А познание есть жизнь и динамика в бытии, в познании цветет мир. <...>





А. М. ЛАЗАРЕВ

Философия Бергсона

I

Много и давно говорят о несравненной пленительности формы, в которую Бергсон облек свою философскую мысль, и стало общим местом, что трудно противостоять очарованию его изложения и языка. Но этот «чародей стиля», этот «соблазнитель» — так называют его — менее всего думает о том, чтобы очаровывать, услаждать, увлекать, и за действительно необычным великолепием языка, за всеми чарами его речи и писательской манеры выступают иные черты, черты страшно напряженной работы духа, сосредоточенного творческого борения, и следовать за Бергсоном по крутой тропе его мыслей оказывается на самом деле весьма трудным. И эта трудность особенная. Не в том она, чтобы следить мыслью за узором каких либо сложных логических построений или ориентироваться в архитектонике какой-нибудь всеобъемлющей системы или чрез гущу частных пробиваться к общему и среди извилин находить главные пути. Как ни трудно бывает все это, но если мысль философа предлежит нам, как нечто данное, готовое, то остается уверенность, что достаточно усилия чисто интеллектуального, чтобы постепенно овладеть ею. Но Бергсон не дает ничего готового, ничего законченного; он вообще не имеет в виду просто предложить некоторую совокупность добытых результатов, с которыми оставалось бы ознакомиться и принять их или отвергнуть. Он зовет вас к совершенно особому усилию, к тягостному напряжению всего вашего духовного существа, и все ресурсы его языка, все богатство изобразительных средств, к которым он прибегает, не могут заменить вам этого усилия и этого напряжения. Бергсон только подводит вас к гра-

ни, с которой становится возможным такое усилие, но вы сами должны пойти на него.

Послушайте только, каким языком говорит Бергсон о пути, которым приходится идти философу. «Если метафизика возможна, то только как трудное, даже мучительное усилие...» Или: «Это крайне трудно. Дух должен насиловать себя...» И опять: «Философия может существовать только как усилие переступить пределы человеческого». Один из учеников его прямо говорит, что Бергсон «требуется от нас прежде всего своего рода внутренней катастрофы», требует психологической перемены фронта. И замечательно, каждый раз как Бергсон говорит о философском познании, он обращается к одному образу: обыденное мышление, предоставленное своим натуральным склонностям, скользит вниз по некоему склону; философствовать же — значит «обратить вспять обычное направление мышления», взобраться обратно по естественному склону мыслительной работы.

Из каких же низин нужно нам подняться и какой путь ведет на вершины?

«Когда мы следуем движению нашей природы, — говорит Бергсон, — то мы мыслим для того, чтобы действовать». Мы замечаем в вещах те стороны в них, которые могут быть, использованы, мы выделяем в них то, что может представить практический интерес, и пренебрегаем всем прочим. На самом деле мы едва смотрим на вещи; нам достаточно знать, к какой категории принадлежит та или иная вещь, какую этикетку можно на ней наклеить. Понятия, которые мы образуем о вещах, суть только схемы, и мы стараемся поймать в них как в сетку кусочек бегущей мимо реальности не для того, чтобы ближе познать эту реальность, но для того, чтобы легче было манипулировать ею. «Я гляжу и думаю, что я вижу; я слушаю и думаю, что слышу; я изучаю себя и готов думать, что читаю в глубине своего сердца. Но то, что я вижу, и то, что я слышу из внешнего мира, — это только то, что извлекли из него мои чувства, чтобы осветить мое поведение; и о самом себе я знаю только то, что поднимается на поверхность, что принимает участие в действии».

И таково не только наше обыденное познание, но и научное мышление. «В чем состоит существенная задача науки? В том, чтобы увеличить наше влияние на вещи. Наука может быть умозрительной по своей форме, бескорыстной в своих непосредственных целях; другими словами, мы можем оказывать ей кредит так

долго, сколько она захочет. Но как бы далеко ни был отодвигаем срок платежа, нужно чтобы в конце концов нам было уплачено за наш труд». Поэтому общая категория нашего обыденного мышления являются и категориями науки, и наука проходит по путям, которые проложены в чаще действительности нашими восприятиями и нашим обыденным опытом. Словом, научное познание — это в общем та же манера рассматривать вещи, что и обыденное познание, как ни много превосходят научные схемы своей точностью и значением понятия житейского обихода.

Но эти приемы мышления, эти сноровки познания, эти привычки нашего восприятия и интеллекта, вполне законные, пока мы двигаемся в сфере практики, даже необходимые для нее, мы применяем и к философскому познанию действительности. С помощью искусственных схем, облегчавших нам обхождение с вещами, мы хотим теперь проникнуть в сокровенную природу вещей. Мы разрабатываем эти схемы, мы выводим следствия по всем правилам самой безупречной логики, строим философские системы и хотим уловить действительность в расставляемую ей сеть понятий, но на самом деле, чем дальше мы подвигаемся, тем больше мы запутываемся в непримиримых противоречиях, тем больше наталкиваемся на антиномии, которых не можем разрешить, тем больше раздираемся между противоположностями, а подлинная действительность ускользает от нас, «точно дым, который дети хотят зажечь в кулаке». Тогда перед лицом очевидной хрупкости всех наших построений мы совсем отказываемся строить; мы провозглашаем, что сущность вещей не познаваема, что нам положены пределы, которых нам не дано переступить, что нам остается довольствоваться относительным.

Между тем не положили ли мы сами себе эти пределы тем, что к бескорыстному познанию действительности применяли приемы, рассчитанные на практическую выгоду, и думали, что теоретически углубляем наше познание в то время, когда по инерции мышления только продолжали двигаться в направлении, в котором толкнула нас практика?

Однако как повернуть обратно? Ведь дело идет не о том только, чтобы отказаться от каких либо определенных понятий и теорий. Ведь весь наш интеллект в своих самых естественных склонностях, в своих основных привычках следует требованиям практики, и этот первородный грех его сказывается ведь не только в том, как мы разрешаем проблемы, но и в том, как мы ставим их.

И потом, на стороне интеллекта подкупающая ясность, здравый смысл, самый язык наш. Как уйти от этих соблазнов? Не нужно ли здесь усилие не только логическое? И не придется ли нам расстаться на этом пути со многим, что нам дорого? «Зачарованные действием, постоянно увлекаемые им (для нашего блага) в ту сферу, какую оно себе избрало, мы живем в зоне, промежуточной между вещами и нами, оставаясь внешними вещам, оставаясь внешними и по отношению к самим себе». И вот, чтобы снять с нашего познания ограничения, налагаемые практическими требованиями жизни, чтобы вырваться на простор подлинного созерцания действительности, не нужно ли освободить самый дух наш во всей его целостности от этого пленения у практики жизни, от этой зачарованности действием, от этого порабощения пользе? Не нужно ли отрешиться от погруженности в жизненную сутолоку? Это не значит, что нужно отвратить свой взор от окружающей действительности, перенестись в мир иной, чем тот, в каком мы живем, ждать откровений от способностей познания иных, чем наши чувства и сознание. Для той отрешенности от жизни, которой Бергсон требует от философа, он указывает другую аналогию. «Испокон веков, говорит, он, встречаются люди, задача которых состоит в том, чтобы видеть и заставить нас увидеть то, что мы сами не восприняли бы. Это — художники <...>. Природа как бы забыла прикрепить их способность восприятия к их способности действия. Когда они смотрят на вещь, они ее видят для нее самой, а не для себя. Они не воспринимают уже просто для того, чтобы действовать; они воспринимают, чтобы воспринимать — ни для чего, для удовольствия. Некоторой стороной своего существа, сознанием ли или каким-либо из своих чувств, они рождаются *оторванными* от жизни; и смотря по тому, присуща ли эта оторванность тому или иному из их чувств или их сознанию, они будут живописцами или скульпторами, музыкантами или поэтами». Именно потому, что художник меньше думает о том, чтобы утилизировать свое восприятие, он видит больше чем мы, и позади внешних форм вещей улавливает их внутреннюю жизнь.

Не могла ли бы философия в другом направлении и на иной манер сделать достоянием всех то, что природа время от времени делает для некоторых привилегированных? Нужно, говорит Бергсон, искать опыта в его истоках, выше того решающего поворота, где, преломляясь в направлении пользы, он становится опытом *человеческим*, а для этого — отойти немного от всего

чисто внешнего, сбросить с себя гипноз практики, вернуться к себе, сосредоточиться из той раздробленности, которую поселяет в нас повседневность, обрести самого себя, стать самим собою, стать свободным.

Вот почему самый ранний и основной по значению труд Бергсона, в котором он трактует о нашем я, каким оно является нашему сознанию в своем непосредственном, ничем не искаженном виде, — труд, который во французском оригинале вышел под заглавием «Опыт о непосредственных данных сознания», а на английский и русский языки переведен под рекомендованным самим Бергсоном заглавием «Время и свобода воли», — есть в то же время труд, в котором Бергсон трактует о свободе воли и о времени, как о живой стихии всякого подлинного бытия. Эти три проблемы связаны у Бергсона в один узел. Посмотрим, как он его развязывает.

II

Рассказывают, что юношей Бергсон усердно штудировал в лицее Кондорсе¹ математические науки и когда ему было только 16 лет, он уже удостоился особого отличия: один его трактат был напечатан в «*Annales de Mathématiques*». Особенно увлекался Бергсон механикой и, судя по тому, что он в то же время очень интересовался идеями Спенсера² и мечтал продолжать его дело, можно думать, что юного Бергсона обольщало механистическое истолкование мировой эволюции. И вдруг он круто повернул в сторону и по окончании лицея Кондорсе поступил в Высшую Нормальную школу на *Section des Lettres*³ и отдался изучению совсем иных наук. В чем была причина этого поворота? Судя по всему, что он дал потом, можно догадываться, что он наткнулся на некоторые, по-видимому, давно разрешенные антиномии в тех понятиях о времени и движении, которыми оперирует механика, и поисках источника этих антиномий увидел, что весь строй увлекавших его идей пригоден для того, чтобы изображать пройденные пути, готовые линии, застывшие результаты, но всегда нечто уже мертвое и никогда самое жизнь, движение, творчество. Тогда он не усомнился сопоставить понятия математики и механики, такие устойчивые, такие ясные, такие, по-видимому, непререкаемые с самыми беглыми, самыми неуловимыми, самыми бесконтурными интуициями челове-

ской души, и всегда ускользающей, но живой правде последних отдал предпочтение. Так психология стала руководящей нитью для философских стремлений Бергсона, самоуглубление — его методом. «Материи и жизнь, которые наполняют мир, говорил он впоследствии, суть также и в нас; силы, которые действуют, во всех вещах, мы чувствуем их в нас самих; какова бы ни была сокровенная сущность того, что есть и того, что творится, мы от той же сущности. В таком случае спустимся в глубины нашего собственного существования...»

По-видимому, давно знакомая, излюбленная манера идеалистической метафизики истолковывать внешний мир по аналогии с той духовной действительностью, которую мы находим в нас самих. Но тут-то и предостерегает Бергсон от опасности. Почему так нередко, когда после всех усилий идеалистического философствования, столь, по-видимому, убедительных, удастся наконец приравнять внешний мир к чему-то духовному, мы в результате все же встречаем только холод и смерть, как если бы было безразлично, зовем ли мы действительность материей или духом? Не слишком ли много наша душа уже наперед вобрала в себя из внешнего мира? Мир математики и механики, мир внешних друг другу вещей, перемещающихся в пространстве, мир, к которому приложимы закон и мера, — не слишком ли сроднились мы с ним всем нашим существом? Постоянно вращаясь среди материальных объектов, постоянно приспосабливаясь к ним, чтобы овладеть ими, не приняли ли мы обличья их? «Чтобы побеждать природу, нужно повиноваться ей». Что ж? Не расплывается ли наш дух по поверхности так, как вещи расстилаются в пространстве? Не дробится ли наша душевная жизнь, как мир дробится на отдельные объекты, и не распыляется ли она, как и внешний мир, в атомы? Или, по крайней мере, если она продолжает жить в глубине своей собственной жизнью, то не заслоняется ли она для нашего познания внешним миром, теми формами, которые мы прилагаем к познанию внешнего мира? Ибо, когда после странствия во внешнем мире мы возвращаемся к самим себе и пытаемся познать нашу собственную личность, то не связаны ли мы уже по рукам и ногам, не воспринимаем ли мы уже и свою личность через призму форм, относящихся к внешнему миру? Именно это и случается.

Наше «я», каким его познают и другие, и мы сами в каждодневном обиходе жизни, есть только «поверхностное» я, только

обесцвеченный призрак нашего подлинного, «глубинного» я, его внешняя проекция, тень, отбрасываемая в пространство, — и это для Бергсона не только метафора. Мы прямо «одержимы» идеей пространства, не раз говорит Бергсон. Оно вторгается в наше познание душевной жизни, оно захватывает самое душу. Можно думать, что после Декарта нам уже не грозит опасность замутить представление о душевной жизни чертами, присущими пространству. Но на самом деле еще не достаточно в преддверии всякого философствования твердо исповедывать мысль о противоположности субстанции «мыслящей» и субстанции «протяженной» и, воздав этим должное Декарту, в остальном применять и здесь, и там ту же логику, те же методы, те же категории мысли и тот же язык. Нужно еще пойти на то, чтобы все, что в нашей душе есть раздельного, ясного, отчетливого и укладывающегося в рамки обычной логики, считать только поверхностным слоем нашего существа. Те состояния нашего сознания, о которых мы можем рассуждать и к которым мы прилагаем нашу обычную логику, те наши мнения, в которых нам легче всего отдать себе отчет, те наши переживания, которые находят себе адекватное выражение в слове, — словом, весь тот упорядоченный мирок наших каждодневных ощущений, рассудительно-приложенных друг к другу аргументов и обычных чувств, где самые страсти имеют название и значит уже наперед укрощены, — не есть наше подлинное «я», ибо весь этот порядок и вся эта логика — только печать внешнего мира, пространства.

Познавая во внешнем мире объекты, отграниченные друг от друга и строго очерченные благодаря тому пространству, в котором они помещены, мы поддаемся искушению внести черты той же раздельности и внешней отграниченности и в наше представление о душевной жизни. «Мало-помалу наши ощущения отделяются друг от друга, как внешние причины, которые дали им жизнь, а чувства и идеи, как ощущения, которым они одновременно». Так складывается представление о множественности «состояний сознания», из коих каждое является чем-то строго определенным, каждое носит свое название, — и все положенной чередой выступают в жизни нашего «я», как «актеры на сцене». Наш язык, требования практической жизни и социального общения подхватывают это намечающееся дробление душевной жизни и фиксирует его. В глубинах нашего сознания нет этой раздельности и этого дробления. По мере того как мыдвигаемся

от периферии, по которой наше я как бы соприкасается с внешним миром, к более глубоким слоям нашего существа, мы видим, как наши переживания начинают проникать одно другое, сливаться воедино, «как снежные звездочки при длительном прикосновении руки», и каждое из них приобретает окраску всех прочих, каждое отражает всю нашу душу. «Так каждый из нас имеет свою манеру любить и ненавидеть, и эта любовь, эта ненависть отражает его личность всю целиком. Однако язык обозначает эти состояния одними и теми же словами у всех людей...» «Коротко, слово со своими строго очерченными контурами, грубое слово, которое ухватывается за то, что есть устойчивого, общего и, следовательно, безличного в впечатлениях людей, губит или, по крайней мере, заслоняет нежные и беглые впечатления нашего индивидуального сознания. Чтобы эти последние могли бороться равным оружием, нужно было бы, чтобы их можно было выражать точными словами; но эти слова, едва мы их образовали бы, обратились бы против породившего их ощущения, и изобретенные для того, чтобы свидетельствовать о неустойчивости ощущения, они наложили бы на него свою собственную устойчивость».

Во всяком переживании нас интересует в обыденной жизни только та его сторона, которая может повести к действию вовне, к поступку, вообще к практическому результату. Жест заслоняет душу. Да иначе и быть не может, пока дело идет об обыденной жизни, потому что «наша внешняя и, так сказать, социальная жизнь имеет для нас больше практического значения, чем наше внутреннее и индивидуальное существование». И вот, когда наши переживания изъеются из той связи, в которую они погружены в глубинах нашего я, когда они утрачивают тот оттенок, который соответствовал всей нашей душевной жизни, когда их оставляет таким образом трепетание личной жизни, когда этой ценой устанавливаются между ними те же отчетливые различия, и та же прерывность, как и между материальными объектами, — они уже пригодный материал и для практических выкладок, и для логики, для ассоциационной психологии, для детерминизма. И в самом деле, обезличенные, застывшие, окристаллизовавшиеся, друг для друга непроницаемые «состояния сознания», — каждое со своими резкими контурами, со своим именем и определением, — разве не являются как бы вещами внутреннего мира? и разве наше «я» не оказывается только местом их встречи? А в таком случае, что же может быть натуральнее,

как не стремление понять всю душевную жизнь из их сцеплений и расхождений? Детерминисты и психологи-ассоциационисты только последовательны: где есть внешние друг другу элементы, там можно искать и соответственного порядка: меры, закона и числа.

На механизм, которым мы и в практическом обиходе, и в обычной психологии объясняем себе нашу душевную жизнь, под конец и в самом деле начинает управлять ею. Чем больше наши «состояния сознания» отделяются друг от друга, тем больше они отделяются и от нашего я, начинают противостоять ему, как нечто чуждое, внешнее. Всегда одни и те же, они вызывают в нас одну и ту же реакцию, требуют одних и тех же поступков. Каждое из них должно было бы привести в движение все наше сознание, как камень, брошенный в воду бассейна, но оно ограничивается тем, что приводит в движение только какую-нибудь затвердевшую на поверхности сознания идею, с которой оно прочно ассоциировалось. «Так поступок следует за впечатлением, причем наша личность в целом не затрагивается. Я являюсь в этом случае как бы сознательным автоматом...» Пока дело идет о многочисленных, но не значащих действиях каждодневного обихода, этот автоматизм очень полезен. Когда противники детерминизма хотят доказать, что человек может сделать выбор без всякого мотива, и при этом ищут примеров в обыденных обстоятельствах жизни, то они глубоко заблуждаются, так как такие действия всегда определяются мотивами, для них всегда есть причина, ассоциация, логика. Но этот автоматизм большей частью заслоняет и нашу подлинную личность. Мы обретаем самих себя и бываем действительно свободны лишь в те моменты, когда мы оказываемся перед задачами, которых не дано решить за нас другим, которые мы должны решить сами, так сказать, «изнутри», — «в те единственные в своем роде моменты, которые уже никогда не повторятся, как не вернутся для народа исчезнувшие эпохи его истории». В такие моменты наша душа отрывается от всего чисто внешнего и сосредоточивается на самом внутреннем, самом интимном. Обычные реплики, готовые слова, идеи, которые носятся по поверхности души, «как опавшие листья по воде пруда», отступают перед «живым, особым для каждой личности законом ее тоски и ее восторгов, ее сожалений и надежд». «Мы хотим знать, на каком основании мы решились на этот шаг и что же мы видим? Что мы решились на него без

всякого основания, быть может, даже против всякого основания, но в известных случаях это как раз и есть самое лучшее из оснований. Ибо в этих случаях совершенное действие выражает не ту или иную поверхностную, почти внешнюю для нас идею, именно потому ясную и легко поддающуюся выражению, но отвечает всей совокупности наших чувств, наших мыслей и наших самых интимных стремлений, тому совершенно особому пониманию жизни, которое представляет собою эквивалент всего нашего прошлого опыта, коротко говоря, — нашей личной идее о счастье и чести.

В эти решающие моменты жизни, в этих кризисах души приоткрывается нам, что наше подлинное существование не в мозаике отдельных состояний сознания, как бы уходящих во внешний мир и теряющихся в нем, что в темных глубинах нашего сознания без ведома для нас, для нашего поверхностного «я», в творческом сосредоточении беспрестанно создается наша личная жизнь, и что подлинная стихия нашей душевной жизни — это время, длительность, живой, единый поток, устремляющийся от прошлого к будущему.

Не трюизм ли это? Конечно, мы живем во времени, но каким волшебством хочет извлечь Бергсон из такой скудной вещи, как время, из этой пустой формы, и свободу, и творчество, и подлинную духовность? Но в том-то и дело, что Бергсон именно стремится показать, что и обыденное понимание, и науки о внешнем мире оперируют уже опустошенным понятием времени. Мы говорим о времени, что оно длится, что оно течет, но на самом деле вслед за механикой и астрономией мы представляем себе некую среду, всюду однородную, безразличную к тому, что ее наполняет, уходящую назад и вперед в пустую бесконечность, — словом среду, весьма похожую на пространство, с тем лишь отличием, что вещи и события не существуют в ней вместе, а существуют так, что когда одна вещь является, другой уже нет. Оно не длится на самом деле, это время, и не течет, потому что оно не есть поток, потому что оно распылено на брызги моментов, которые сменяют друг друга, чтобы по очереди погрузиться в ночь небытия. И вещи, и весь мир не делятся в этом времени. И в самом деле, мир прошлого мгновения ушел вместе с ним, чтобы уступить место миру следующего мгновения, и нет *trait d'union*⁴, нет моста, который соединил бы эти мгновения. Вот почему Декарт говорил о постоянно возобновляющемся акте творения, которым Бог каждое

мгновение заново творит наш мир, так что мир, который каждое мгновение умирает, беспрестанно вновь нарождается*. Вот время, которым оперирует наука. Да на самом деле наука всегда интересуется только отдельными моментами, начальными и конечными пунктами промежутков времени, а не самими промежутками. Что такое формулы механики и астрономии, в которые входит t в качестве времени, как не способы из распорядка вещей данного момента вывести распорядок вещей какого-нибудь другого момента. Если бы время, а следовательно, и все процессы и движется в мире (в том числе и ход наших часов) стали протекать в два, в три, во сколько угодно раз быстрее, то в формулах учебного все-таки ничего не пришлось бы изменить, потому что в эти формулы с самого начала t входило как число единиц времени, а это число, будь то качания маятника, или обороты земли вокруг своей оси, или вращение ее вокруг солнца, осталось бы ведь тем же. И если бы скорость течения времени стала бесконечной, то вся прошедшая, настоящая и будущая история мира в один миг предстали бы в пространстве как бы развернутым веером, но для ученого в его формулах t продолжало бы означать то же самое.

На самом деле, когда упорствуют в том, чтобы принимать такое время за подлинную длительность, то нанизывают моменты один на другой, как жемчуг на нитку, растягивают их в линию, мысленно продолжают эту линию до бесконечности назад и вперед и размещают на ней все, что было, есть и будет. Но это «время-длина», это «время-линия» — только пространственный символ той подлинной, живой, конкретной длительности, которую мы действительно переживаем. И когда мы представляем себе нашу душевную жизнь развернутой в ряд отдельных состояний сознания, то мы пользуемся именно этим символом, этим «опространственным» временем, ибо в пространстве, и только в пространстве, возможна отчетливая раздельность внешних друг другу частей, а это «время-длина» и есть то замаскированное

* Интересно, что арабское богословское направление, известное под именем Mutakallimun⁵, которое учило, что время состоит из неделимых мгновений («атомов времени»), вместе с тем держалось взгляда, что Бог в каждое мгновение заново творит мир и что благодаря этому непрерывно возобновляющемуся творению мир длит свое существование. Об этом кое-что в статье: Ignaz Goldzieher, *Die Islamische u. die jüdische Philosophie* в «Die Kultur der Gegenwart». Th. I. Abt. V. Allg. Gesch. d. Philosophie, а также у E. Meyerson, *Identité et Réalité*, Paris, 1908, стр. 78.

пространство, в котором расстилается наша душевная жизнь и таким образом «опространствливается». И тщетно мы тогда говорим, что мы живем во времени, ибо из двух вещей одно: либо все «раньше» и «после» располагаются бок о бок как бы на линии, как внешние друг другу части, и тогда мы — во власти пространства, либо всегда существует только миг настоящего.

Но на самом деле, «наша длительность (*la durée*) не есть момент, который сменяет другой момент» и прошедшее не проваливается в какую-то бездну, в которой погребено все, что было настоящим. И наша жизнь во времени не разворачивается уже в линейный ряд отдельных состояний сознания, потому что нет больше отдельных моментов, которые наполнялись бы каждый по очереди каким-нибудь состоянием сознания. Последовательное течение нашей душевной жизни можно было бы скорее уподобить музыкальной мелодии, где ноты, правда, следуют друг за другом, но следуют таким образом, что каждая предуготовляет и предвещает другую, в каждой последующей звучит еще предшествующая, и все продолжают жить в том своем нарастании, которое создает целостное впечатление. «Мы склонны представлять себе прошлое, как несуществующее, и философы поддерживают в нас эту естественную тенденцию. Для них и для нас только настоящее существует само по себе: если что-нибудь из прошлого выживает, то только благодаря помощи, которую оно ему оказывает, — наконец, чтобы оставить в стороне метафоры, благодаря вмешательству одной особой функции, которая называется памятью и роль которой заключается в том, чтобы сохранить в виде исключения те или иные части прошлого, накапливая их как бы в ящике». «Но на самом деле прошедшее сохраняется само по себе, автоматически, все оно, несомненно, следует за нами в каждое мгновение. То, что мы чувствовали, думали, желали с самого нашего раннего детства, налицо и теперь, как бы склоненное к настоящему, которое сейчас присоединится к нему, всегда давящее на дверь сознания, которое хотело бы оставить его наружу. Мозговой механизм именно предназначен для того, чтобы отталкивать почти всю совокупность прошлого в сферу бессознательного и вводить в сознание только то, что по своей природе может осветить настоящее положение, помочь подготовляющемуся действию, словом, развить *полезный труд*». Но если бы наше внимание могло сразу отвратиться от интереса к практической стороне жизни, то прошедшее, которое только

заслонено, развернулось бы перед нами как в панораме. На самом деле никакие части его не могут оторваться от настоящего, потому что прошлое вместе с настоящим составляет один непрерывный и неделимый процесс.

На почве такого понимания времени всякий детерминизм неизбежно терпит крушение. Детерминизму нужны отдельные состояния сознания, из которых одно можно было бы сделать причиной другого, и для детерминизма нужно, чтобы те же причины производили те же действия. Но там, где нет отдельных состояний сознания, — где взять то «состояние», которое подталкивает другое, и где взять то другое, которое подталкивается первым, и откуда заимствовать те же причины, когда сознание не проходит дважды через одно и то же состояние? Ведь ни одно переживание не может вернуться вновь таким, каким оно было, ведь нельзя вычеркнуть того, что было в промежутке, нельзя поставить все на прежнее место, потому что «подлинное время: — это то, которое вцепляется в вещи зубами и оставляет на них отпечаток своих зубов». Наша личность, таким образом, беспрестанно меняется, распускается, растет, созревает. Каждый из ее моментов есть нечто новое и не только новое, но и непредвидимое. Вот художник стоит перед полотном, краски на палитре и модель позирует; все это мы видим и кроме того знаем также манеру этого художника, но предвидим ли мы, что появится на полотне? Мы знаем отвлеченным знанием, что портрет наверно будет походить на модель и наверно отразит манеру художника; но конкретное разрешение проблемы всегда приносит с собою тот непредвидимый штрих, который составляет все в произведении искусства». Так и с моментами нашей жизни, творцами-художниками которой мы являемся. Каждый из этих моментов есть как бы художественное создание.

Творчество — вот в чем видит Бергсон подлинную характеристику душевной жизни. «Итак, сила, которая извлекает из себя больше, чем заключает в себе, которая дает больше, чем имеет, есть именно то, что называется *духовной* силой, и на самом деле я не вижу, как иначе можно было бы определить дух».

III

Но есть ли в мире место такой силе? Чем последовательнее устраняет Бергсон из душевной жизни все те черты, которые он

относит к внешнему миру, тем более углубляется противоположность между душой и миром, в котором она живет. Разве в этом мире возможно подлинное творчество? Разве в нем возможно что-нибудь подлинно новое и разве усилие всякой души не разбивается в конце концов о его твердые грани?

Или, может быть, и мир есть творчество, продолжающееся без конца, непрерывно бьющий родник нового, и «двери будущего всегда остаются перед ним настезь открытыми?»

Пожалуй, ничто не противоречит в большей мере тому строю мыслей, который господствует в философии нового времени не меньше, чем в философии античной. Растворяют ли мир в единой субстанции, или разлагают его на атомы, говорят ли о монадах или о «прообразах» вещей в царстве «идей», всегда и всюду в более явной или в более скрытой форме исходят из мысли, что «действительность, как и истина, целиком даны от века». На поверхности бытия события бегут друг за другом во времени и множатся в пространстве, и для взора смертных сменяются рождение и гибель, но там, в недрах бытия, уже наперед определено в своей сущности все, что было, есть и будет, и для взора, которому открылась бы вечность, прошедшее, настоящее и будущее предстали бы в одном видении. И истина всего, что было, и всего, что будет, истина, письмена которой мы здесь как бы разбираем по складам, уже вся начертана на скрижалях бытия. Наши великие открытия лишь освещают точка за точкой наперед начертанную линию этой истины, «подобно тому как в праздничный вечер постепенно зажигается нить газовых рожков, уже заранее обрисовавшая контуры какого-нибудь памятника».

Этому взгляду на действительность, этому идеалу познания осталось по существу верным и математическое естествознание нового времени. Вспомним Лапласа: «Ум, который знал бы для данного момента все силы, одушевляющие природу, и взаимное положение вещей, ее составляющих, и был бы притом достаточно обширен, чтобы подвергнуть эти данные вычислению, охватил бы в одной единственной формуле как движения величайших тел вселенной, так и движения легчайшего атома: ничто не осталось бы ему неизвестным, будущее, как и прошедшее, раскрылось бы перед его взором». Для механистических теорий в этом роде неподвижное, неизменное, есть нечто первичное и в нем всякое движение и изменение имеет свое основание. Движение — только придаток к движущемуся телу, некая его

акциденция. Изменение сводится к простой перегруппировке частей, самих по себе неизменных; и механистическое естествознание будет делить материю на молекулы, молекулы на атомы, атомы на электроны, и остановится в своем делении только перед такими частями, которые оно сочтет неизменными. Для такого строя мыслей последующее состояние мира уже заключено в предыдущем, действие — в причине. Отношение причинности здесь стремятся свести к отношению тождества. *Nemo dat quod non habet*⁶, — это правило схоластиков остается руководящим для такого понимания причинности в мире.

«В такого рода теориях еще говорят о времени, произносят это слово, но совсем не думают о самой вещи. Ибо время лишено здесь действенной силы, а раз оно ничего не делает, то оно и есть ничто».

Но и телеология со своим учением о конечных целях на самом деле вдохновляется таким же представлением. Если все предметы и существа только осуществляют уже ранее начертанную программу, если во всей вселенной нет ничего непредвидимого, нет творчества, то время опять-таки оказывается чем-то ненужным. «Как и в механистической гипотезе, здесь также принимается, что *все дано*».

И вот Бергсон оборачивает весь этот строй мыслей. Если время, спрашивает Бергсон, не имеет действенной силы, то почему вселенная разворачивает свои последовательные состояния именно с этой определенной скоростью, а не с какой-либо другой? Почему, например, не с бесконечной скоростью? Почему, другими словами, все не дано сразу, как на ленте кинематографа? «Чем больше я вдумываюсь в это, тем более представляется мне, что если будущее осуждено *следовать* за настоящим вместо того, чтобы быть данным рядом с ним, то это потому, что оно не вполне определено в настоящий момент...»

И Бергсон отвергает все представления о некоем твердом ядре бытия, все представления о неизменных «субстанциях», как носителях сменяющихся «состояний», о «вещах», как носителях движений. Неизменное, неподвижное — это всегда только схема, только символ. Реальное, конкретное — это сама подвижность. «Существуют изменения, но нет вещей, которые изменяются: изменение не нуждается в подпорке. Существуют движения, но совсем не существуют неизменные объекты, которые движутся: движение не предполагает движущегося тела». «Нет

мертвых вещей, нет инертных состояний», но только непрерывно несущийся вперед поток становления. Этот поток не прикреплен к чему-либо «субстанциальному», он ни к чему не прикреплен, он довлеет себе, он и есть все.

Перед зрелищем этой универсальной подвижности, говорит Бергсон, «некоторых из нас охватит быть может головокружение. Они привыкли к твердой почве, они не могут приспособиться к такой заразе и боковой и килевой качке. Им нужны твердые точки опоры для мысли и существования».

Но эта потребность в твердой почве, не коренится ли она в влечениях практики? Ведь это для действия нужны точки опоры; для действия нужно среди постоянного потока установиться на какой-нибудь исходной точке, чтобы из одного распорядка вещей перейти к другому, к тому, который составляет цель действия, конечный пункт. И вот, наш интеллект, продолжая дело нашего обыденного восприятия, стремится остановить этот непрерывный поток действительности, фиксировать подвижное, как «мгновенная молния, которая среди ночи освещает на момент сцену бури».

Вместо того, чтобы поместиться в самом потоке и следовать за его неустанным устремлением вперед, интеллект помещается вне его и повсюду производит как бы моментальные снимки с непрерывно бегущей действительности. Для нашего интеллекта движение — это смена положений тела на линии, это — положение тела на линии, затем новое его положение, еще положение и т. д. Самый же переход от одного положения к другому, который есть акт, процесс, ускользает от интеллекта.

Знаменитые аргументы Зенона против движения неопровержимы, пока мы остаемся на почве интеллектуалистического понимания движения. Летящая стрела, утверждает Зенон, в каждый отдельный момент неподвижна, так как для того, чтобы она имела время двигаться, то есть занимать, по крайней мере, два последовательных положения, ей нужно было бы предоставить по крайней мере два момента. Таким образом, в каждый данный момент она находится в покое в данной точке. А раз она неподвижна в каждой точке своего пути, то она неподвижна и все то время, когда она движется. Но на самом деле, когда говорят: «вот, в данный момент стрела находится в данной точке», то этим мысленно останавливают время, останавливают движение, останавливают стрелу. Между тем время не складывается

из отдельных моментов и движение стрелы не составляется из частей, из положений на линии, из остановок. Перелет стрелы из начальной точки в конечную есть простой, неразложимый акт; это — единый, целостный скачек. Но, когда из того, что траекторию стрелы можно делить на какие угодно части, различать в ней сколько угодно положений, заключают, что можно точно так же делить и самый акт движения, что движение в каждый момент как бы откладывает под собою некоторое положение, с которым оно совпадает, то пытаются составлять движение из неподвижностей, — источник всех антиномий Зенона.

Пусть идет речь о каком-нибудь процессе изменения, и опять интеллект отвращает свой взор от самого становления и видит в нем только чередование состояний, из коих каждое в отдельности предполагается уже чем-то неизменным.

Эту работу интеллекта Бергсон уподобляет действию кинематографического аппарата. На кинематографической ленте помещены тысячи снимков, из коих каждый изображает нечто неподвижное, но кинематографический аппарат быстрым развертыванием ленты достигает иллюзии движения и жизни. Так и интеллект все ускоряющимся нанизыванием положений, которые суть остановки, и состояний, которые суть нечто застывшее, стремится воспроизвести непрерывный, не знающий делений и частей, поток; но таким методом интеллект следует за самим потоком в том, что последний представляет подвижного, текущего не более чем «мосты, переброшенные через реку, следуют за водой, которая течет под их арками».

Но почему же эта подделка действительности оказывается на практике столь пригодной? Почему эти схемы, эти символы нашего обыденного и нашего научного познания на практике имеют успех?

В ответе, который дает на этот вопрос Бергсон, сказывается и истинный характер его борьбы с интеллектуализмом, и действительные пределы его антиинтеллектуализма. Чем больше настаивает Бергсон на служебной, практической роли интеллекта, тем менее склонен он просто-напросто повторить модные в некоторых кругах лозунги о несостоятельности интеллекта, о банкротстве научного мышления и т. п.

«Действие, — говорит Бергсон, — не могло бы протекать среди ирреального». И в той сфере, в том аспекте действительности, который имеет преимущественное значение для практики, ин-

теллект должен улавливать нечто подлинное, нечто от истины. Какая это сфера? В эволюции живых существ интеллект развился как орудие приспособления их к внешней среде; поэтому его назначение представлять себе отношения внешних вещей друг к другу, одним словом, мыслить материю. Более того, в своем первоначальном обнаружении в ряду живых существ интеллект есть, прежде всего, способность фабриковать орудия. Фабрикация, индустрия, техника — вот подлинное поприще интеллекта. Фабрикация же манипулирует почти исключительно над инертной, мертвой материей, по преимуществу над твердыми телами. Ее интересует материал, который она могла бы дробить и разлагать на нужные ей, значит в принципе на любые части, и ей нужны части, которые она могла бы группировать и складывать по нужному ей плану. Разве не эти же черты обнаруживаются во всех стремлениях интеллекта? Интеллект ищет «тех же причин, которые производят те же действия, интеллект подмечает повсюду *повторения* и формулирует законы, но причинность, которую интеллект повсюду ищет и находит, выражает собою именно механизм нашей индустрии, в которой мы без конца составляем то же целое из тех же элементов, где мы повторяем те же движения, чтобы получить те же результаты». Или, что такое то пространство, которое интеллект понимает как однородную, пустую среду, бесконечную и бесконечно делимую? Ведь то, что мы воспринимаем, есть всегда некоторая протяженность цветная, сопротивляющаяся, разделенная по линиям, обрисовывающим контуры тел. Но мы хотим ее представить как огромную ткань, из которой мы можем выкраивать, что нам нужно, чтобы сшивать, как нам захочется. И вот, геометрическое пространство является совершенно идеальной схемой той произвольной и бесконечной делимости, которой действие требует от вещей. Потому-то интеллект все, чего бы он ни касался, опространствливает и дробит на внешние друг другу части. «Наша логика, — говорит Бергсон, — это, прежде всего, логика твердых тел». Наши понятия образованы по образу и подобию твердых тел. Они внешни друг другу, как предметы в пространстве, и они устойчивы, как их инертные модели. Как два тела в силу непроницаемости не могут занимать одного и того же места, так понятия исключают друг друга и потому, как только мы применяем их там, где есть взаимное проникновение бесчисленных оттенков, они обращают их в какую-то кучу противоречивых элементов.

Напротив, наша логика торжествует в той науке, которая имеет своим предметом твердость тел, т. е. в геометрии. Мы — прирожденные геометры, и наша обыденная логика произошла из той обыденной геометрии, которая внушена нам самыми общими свойствами твердых тел и которая предшествует ученой геометрии. «То самое движение, посредством которого я черчу фигуру в пространстве, порождает ее свойства; эти свойства видимы и осязаемы уже в самом этом движении; я вижу, я чувствую в пространстве отношение определения к следствию, посылку к заключению».

Словом, логика, в которой интеллектуалисты готовы видеть высший цвет духа, оказывается чем-то таким, что чувствует себя привольно как раз среди мертвой материи, что целиком склонено к материи, зачаровано созерцанием ее, — и в этом действительная граница интеллектуализма. Когда мы исходим из мысли, что действительность целиком дана, что ее можно охватить какой-нибудь формулой, заключить в некоторую систему понятий, то мы можем сколько угодно говорить о духе и об идеях, на самом деле мы двигаемся уже в направлении материальности. Старый соблазн человеческого духа — познать когда-нибудь действительность раз навсегда, познать так, чтобы ничего больше уже не оставалось познавать, чтобы оставалось только выводить следствия, — есть соблазн материи. Ибо, если понимать под духовностью «движение вперед, к вечно новым созиданиям, к заключениям, которые несоизмеримы с посылками и неопределимы по отношению к ним, то о тех представлениях, которые движутся среди отношений необходимой детерминации, через посылки, которые наперед содержат заключение, нужно будет сказать, что они следуют обратному направлению, т. е. движутся в направлении материальности».

Как бы высоко ни взлетал интеллект, он фатально скатывается вниз по уклону, по которому скользит материя, ибо этот уклон материи есть натуральный уклон самого интеллекта. В мировом процессе становления нужно, говорит Бергсон, различать два противоположных движения: одно, которое есть «подъем», восхождение, и другое, которое есть «спуск», падение. Первое есть творчество, дух, второе — автоматизм, материя. Вот антитеза, которую развивает его книга «Творческая эволюция».

Материя и интеллект, оба принадлежат к нисходящей ветви бытия, ибо один и тот же перерыв творческого процесса вызвал

к бытию и интеллектуальность сознания, и материальность вещей. Остановка в творческом восхождении есть уже спуск, падение, материальность. Так, когда закручивают пружину, то достаточно перестать закручивать ее, чтобы произошел спуск ее и чтобы она сама собою раскрутилась. Спуск натянутой пружины, — этот образ часто посещает Бергсона, когда он говорит о том обратном движении, которое есть материальное бытие. Наше видение материального мира есть видение тяжести, которая падает; материя — это всегда нечто, что распадается, изнашивается, истрачивает сообщенный ей запас энергии. Среди законов физики есть один, который является самым метафизическим, который дает целое откровение о материи. Это — второй принцип термодинамики, закон деградации энергии. Все физические изменения стремятся перейти в теплоту, теплота же стремится к равномерному распределению между всеми телами. Этот закон говорит, что «видимые и разнородные изменения понемногу должны перейти в невидимые и однородные, и что та неустойчивость, которой мы обязаны богатством и разнообразием происходящих в нашей солнечной системе изменений, понемногу уступит место относительной устойчивости элементарных колебаний, бесконечно повторяющих друг друга». Это вечное повторение, к которому прямо так и правит материя, есть выражение ее бессилия создать хотя бы атом новизны, — и значит, выражение истощения, смерти. В противоположность духу материя дробится на внешние друг другу частицы, как бы растягивается в пространстве. Конечно, она никогда не становится совершенной пространственностью, потому что совершенная пространственность состояла бы в совершенной внешности частей одних по отношению к другим, означала бы их абсолютную независимость друг от друга, — мир, в котором не было бы никакого взаимодействия. На самом деле нет материальной точки, которая не действовала бы на любую другую материальную точку. Но несомненно, что направление, в котором движется материальное бытие, — это все большее уподобление пространству. И чем больше опространстливается материя, тем более сложным представляется интеллекту охватывающий ее математический порядок. Этот порядок, которым пленяется интеллект в материи и который представляется интеллекту каким-то положительным каноном бытия, есть на самом деле выражение расслабленности, упадок, нечто негативное,

что кажется интеллекту позитивным только потому, что и сам интеллект движется в направлении того движения, которое приводит к материальности и пространственности его объекта. Точно также математика, логика, которые кажутся интеллекту положительной работой духа, суть на самом деле расслабление его, падение, устремление вниз к материи. «Когда поэт читает мне стихи, я могу настолько интересоваться им, чтобы войти в его собственную мысль проникнуться его чувствами, пережить то само по себе простое душевное состояние, которое он раздробил в фразах и словах. Я могу тогда сочувственно переживать его вдохновение, следовать за этим вдохновением одним непрерывным движением, которое, как и само вдохновение, есть один неделимый акт. Но вот достаточно, чтобы я ослабил свое внимание, чтобы я, так сказать, спустил натянутую до этого момента пружину моей души, и звуки потеряют тот свой смысл, в который они до того как бы были все вместе погружены, и предстанут предо мною в раздельности, один за другим, в их голой материальности. Для этого мне не нужно было что-нибудь добавлять; мне достаточно было отнять что-то». И чем больше я буду отдаваться ослаблению моего внимания, тем больше вместо прежнего единого смысла все будет распадаться для меня на предложения, предложения на слова, слова на слоги, а слоги на отдельные буквы, которые будут дефилировать передо мною, как на воображаемом листе бумаги. «И, однако, вся эта сложность и растяжение не представляют ничего положительного; они просто выражают ослабление воли».

Инертная материя и есть такие раздельные слова, рассыпающиеся звуки, а интеллект есть тот способ познания, который рассматривает отдельные слова, и чем больше углубляется он в структуру составляющих их звуков, тем больше слова и звуки становятся внешними друг другу и чем-то внешним нам, чуждым нам, чем-то обесмысленным и мертвым.

Если материя есть обеднение реальности, разрушение ее, то тот процесс, которым создается реальность, не движется ли в направлении, обратном направлению материальных процессов, и не есть ли, следовательно, он нечто нематериальное? И не находим ли мы внутри самой материи некоторое свидетельство об этом творческом процессе, не продолжает ли он проявлять себя внутри самой материи? Этим свидетельством является органическая жизнь, эволюция живых существ на земле.

IV

Интеллектуалистическое понимание мира вкоренило в нас мысль, что жизнь это только общее качество отдельных живых существ вроде того, как белизна — общее качество всех белых предметов. Тогда мертвый облик материи кажется чем-то первозданным, а каждое отдельное живое существо результатом механической комбинации чисто материальных процессов, там и сям вспыхивающей и вновь потухающей искрой. Но для Бергсона жизнь не есть некоторая абстракция, не есть простая рубрика, под которую включают всякое живое существо. Начиная от простейшего комочка протоплазмы и кончая человеком, жизнь есть некоторый единый поток, единая, все ширящаяся и вздымающаяся волна, которая передается от поколений к поколению, которая разделяется на разные виды, как на ручейки, и брызгами рассыпается в индивидуумах. Все разнообразие жизненных форм необъяснимо механистическими теориями, но и телеология бессила охватить творческое богатство жизни. Жизнь есть нечто большее, чем осуществление наперед поставленной цели, наперед начертанного плана. Всякое телеологическое объяснение замыкает горизонты не менее чем механика. Но тот *жизненный порыв*, тот «*élan vital*», который как бы схватывает материю, организует ее в живые тела и увлекает вперед к все большим достижениям, есть непрерывная потребность творчества. «Его творчество не абсолютно, так как он встречает на своем пути материю, то есть движение обратное его движению. Но он овладевает этой материей, которая есть сама необходимость, и стремится внести в нее возможно большую сумму индетерминированности и свободы».

Жизнь — это поток сознания, который входит в материю, как в тоннель, который стремится пробиться вперед, делает усилия во всех направлениях, пробивает, таким образом, галереи, большинство которых упирается в скалу, которая слишком тверда, пока наконец в одном направлении не оказывается возможным пробиться до конца и увидеть свет. Это направление есть та ветвь творческой эволюции живых существ, в результате которой является человек. Вся история жизни до человека была историей попыток сознания поднять материю и в то же время историей более или менее полного подавления сознания снова и снова падавшей на него материей, «нечто подобное тому пути, который пробивает себе последняя ракета фейерверка чрез падающие вниз

остатки потухших ракет». Повсюду, кроме человека, сознание зашло в тупик, только у человека оно продолжало свой путь.

«Но, по-видимому, для того, чтобы приобрести господство над материей и затем господство над самим собой, сознанию пришлось истратить свои лучшие силы. Эта победа, при тех особенных условиях, при которых она произошла, потребовала, чтобы сознание приспособилось к навыкам материи, концентрировало на них все свое внимание, словом, чтобы оно определилось именно как интеллект». Но и там, где интеллект имеет дело с жизнью и сознанием, он все же продолжает применять тот же род труда, какой он применяет к познанию мертвой материи, и действует с грубоватостью инструмента, который не был предназначен для такого употребления. Как не быть, в самом деле, пораженным странной и даже парадоксальной слабостью дедукции, этого излюбленного метода интеллекта, в области психологических и моральных наук? Ведь в дедукции перед нами настоящая операция духа, совершаемая единственно силами самого духа. «Казалось бы, если где-нибудь дедукция должна бы привольно себя чувствовать и развиваться, то именно среди духовных явлений, в области духа. Ничуть не бывало! Именно здесь она тотчас останавливается и дальше не идет. Напротив, в геометрии, астрономии, физике, словом, там, где мы имеем дело с внешними для нас вещами, дедукция оказывается всемогущей».

Не потому ли, что продолжение раз сообщенного движения, инерция — общий закон и материи, и интеллекта. Мысль о такой реальности, которая была бы непрерывным изменением направления, которая двигалась бы не по прямой, а по кривой, остается чуждой интеллекту. Он продолжает выводить следствия по правилам прямолинейной логики и даже, когда говорит о кривой, то ищет ее закона, жаждет видеть в каждом ее элементе нечто типичное для всех других ее элементов, какое-то повторение все одного и того же. Это есть тот род познания, который дает удовлетворение интеллекту, это есть его постигаемое, его идея, его окончательное убежище, его тихая пристань. Но если жизнь и сознание есть не повторение, а непрерывное наступление того, чего еще не было, если выше идеи, которая есть *«залог легкой постигаемости»*, нужно поставить душу, которая есть некое *«беспокойство жизни»*, если мир, как и душа, весь — беспокойство жизни, если каждый момент его есть созидание нового, каждый — преодоление старого, то не нужно ли, чтобы познать

такую действительность, пойти против естественного течения нашего интеллектуального мышления?

Здесь именно интеллект уже подсказывает возражения. Такая действительность, да разве возможно было бы познание ее, разве возможно была бы наука о ней, разве возможно было бы какое бы то ни было предвидение будущего? Но этими возражениями интеллект только выдает свое изначальное практическое назначение: «Знать, т. е. предвидеть, чтобы действовать». Что ж, пусть тот иной род познания, о котором говорит Бергсон, будет нам практически бесполезен. Бергсон это будет только приветствовать. Ибо если это познание «нисколько не в помощь нам, когда приходится направить наше действие на вещи — действие, целиком локализованное на поверхности реального — то нельзя ли именно потому предположить, что это познание уже не касается только поверхности, но проникает в глубину?» Интуиция и есть такое бескорыстное познание, интуиция есть «тот род интеллектуального вчувствования, посредством которого мы проникаем во внутрь предмета, чтобы слиться с тем, что есть в нем единственного и, следовательно, невыразимого». В то время как ученый хочет подчинить действительность действию человека и поэтому «хитрит с природой, занимая относительно нее позицию недоверия и борьбы — философ обращается с ней по-товарищески. Правило науки, установленное Бэконом, гласит: повиноваться, чтобы повелевать. Философ не повинует и не повелевает: он старается симпатизировать». Эта интеллектуальная симпатия и есть интуиция, метафизическое познание вещей.

Вокруг этого термина бергсоновской философии накопился целый клубок недоразумений. Тщетно заявлял он, что в этой способности «нет ничего таинственного», что «если под мистицизмом (как это почти всегда теперь делают) понимают реакцию против положительной науки, то учение, которое он защищает, есть от начала до конца протест против мистицизма», — все-таки даже солидные историки философии поспешили окрестить его философию «мистической философией личности». Тщетно заявлял он, что он и не помышляет упразднить интеллектуальное познание и заменить его чем-то другим: его французские коллеги причисляли его к *anti-intellectuels*⁷. Тщетно заявлял он, что он не объявляет похода против науки: его причисляли к тем, кто хочет на счет науки расчистить место для веры. Для ходячего интеллектуализма характерно: все, что не есть интеллектуаль-

ное познание, — интуицию, мистику, инстинкт, эмоциональную реакцию на мир, веру и т. д. — сваливать в одну кучу чего-то иррационального, темного, хаотического. Ибо интеллектуализму ведом только один тип познания, для него существует только один единственный опыт, именно тот, в котором интеллект притязает охватить всю совокупность действительности. Что может быть опыт, который не охватывается интеллектом, логикой и который все же не есть нечто хаотическое, темное, бунтарское, что может быть познание, которое, движется в направлении, противоположном интеллекту, и все-таки есть познание, — такую возможность могло бы хотя бы по аналогии подсказать интеллекту существование у человека эстетического восприятия наряду с восприятием обыденным. «Наш глаз воспринимает черты живого существа, но они представляются ему просто расположенными одна подле другой, а не организованными в нечто единое. То устремление жизни, то простое движение, которое пронизывает все линии лица, которое связывает их одни с другими и придает им смысл, ускользает от нашего глаза. Но именно это внутреннее движение стремится схватить художник, когда он помещается как бы внутри объекта посредством своего рода симпатии и усилием интуиции понижает тот барьер, который пространство воздвигает между ним и его моделью. Правда, эта эстетическая интуиция, как, впрочем, и внешнее восприятие, схватывает только индивидуальное. Но можно представить себе исследование, которое шло бы в том же направлении, что и искусство, но ставило бы своим объектом жизнь вообще, подобно тому, как физика, следуя до конца направлению, намеченному внешним восприятием, восходит от индивидуальных фактов к общим законам».

Этим указанием на эстетическое восприятие Бергсон совсем не желает свести философское видение мира к художественному творчеству. Напротив, он скорее склонен видеть в самом художественном творчестве род познания. Указанием на эстетическое восприятие Бергсон хочет только оттенить, что и интеллект, и интуиция имеет дело с одной и той же действительностью, что в интуиции мы не вступаем в некий иной мир, в некоторую трансцендентную сферу бытия; мы продолжаем созерцать тот же мир, который предлежит нашим обыденным восприятиям и нашему интеллекту, но мы изменяем направление нашего внимания в сторону противоположную тому направлению, в котором движется обыденный опыт.

Для интеллектуального познания мир предстает, как пестрая мозаика прилаженных друг к другу кусочков, расположенных как бы в одном плане, на поверхности, и как бы ни стремился интеллект проникнуть в глубину этой картины вещей, дело всегда кончается тем, что интеллект заменяет мозаику обыденного восприятия мозаикой более мелких частиц, за каждым фактом усматривает сложную сеть других более мелких фактов и, дробя и разлагая действительность, естественно находит в ней только механику, геометрию, — тот порядок, который еще может связать распростертую в пространстве, все более и более рассыпающуюся множественность. И пока дело идет об инертной материи, создатели современной науки в своем стремлении свести бытие материи к механике точек гениально окрылили наше обыденное восприятие материального мира, устремились именно в том направлении, в каком влечет нас обыденное восприятие.

Но есть и иное направление нашего внимания. Там, где дело идет о сознании и жизни, есть тоже части, но эти части составляют только ту сторону живого, ту сторону сознания, которая относится к их чисто внешнему обнаружению, и вот там вместо того, чтобы идти от этих частей к новым частям, наше познание усилием, обратным усилию интеллекта, может устремиться к тому творческому импульсу, к тому жизненному порыву, которым эти части как бы освещаются изнутри, из которого они как бы излучаются. Для интеллекта эти части всегда есть нечто уже сделанное, свершившееся, готовое, именно потому уже нечто отгородившееся от всего остального, нечто ставшее уже внешним по отношению к другому внешнему. Для интуиции же на самом деле нет внешних друг другу частей, ибо нет ничего готового, а только творческое становление. И интуиция отличается от интеллекта, «как двигательный импульс отличается от пути, пройденного движущимся телом, как напряжение пружины отличается от видимых движений маятника».

Интуитивным познанием не смещается познание интеллектуальное. В известном смысле мало кто из философов стремился в большей степени, чем Бергсон признать за положительной наукой характер подлинного знания; никто не стремился менее поставить на место, занимаемое наукой, метафизику. Напротив, он говорит, что метафизика не может обойтись без других наук, «ибо из реальности нельзя получить интуиции, т. е. интеллектуальной симпатии к тому, что в ней есть наиболее сокровенного,

иначе, как заручившись ее доверием путем долгого общения с ее внешними обнаружениями». Но роковое заблуждение интеллектуализма видит Бергсон во взгляде, будто метафизика может быть познанием, которое шло бы в том же направлении, что и наука, только дальше нее. Чем больше стремилась бы метафизика идти дальше в направлении, в каком идет наука, чем больше мечтала бы она при этом подниматься в горнюю сферу подлинного духовного бытия, тем вернее шла бы она навстречу универсальному механизму, видению материи и смерти.

Но учением о двух формах опыта, о двух противоположных направлениях познания Бергсон совсем не стремится утвердить радикальный, безнадежный дуализм двух видов бытия — материи и духа — каждого со своей статической природой, вроде двух субстанций Декарта.

Декарт извлек из материи все, что могло роднить ее с духом, он свел ее к протяженности, к *res extensa*⁸, к геометрии, а дух был characterized, как мышление, сознание, как *res cogitans*⁹, как субстанция, чуждая всякой протяженности. И вот, порывая с этой декартовской традицией, Бергсон не усомнился, заявить, что «ни пространство вовсе не так чуждо нашей природе, как мы это воображаем, ни материя вовсе не так сполна распластывается в пространстве, как представляют себе это наш интеллект и наше чувство». Там, где наша душевная жизнь соприкасается с внешним миром, она неизбежно опространствливается, и наши восприятия прямо таки протяженны. Такой взгляд может казаться возвратом к наивному смешению духа и материи, ибо наше восприятие, а следовательно, и сознание были бы тогда чем-то материальным, чем-то причастным той бесконечной делимости, которую обыкновенно приписывают материи. Между тем у нас есть сознание нераздельного единства каждого нашего восприятия. Но на самом деле, указывает Бергсон, если мысль о протяженности наших восприятий так отпугивает нас, то это потому, что мы смешиваем конкретную протяженность с абстрактным, геометрическим пространством. Та бесконечная делимость, которую мы приписываем материи, присуща не ей, а тому пространству, которое мы как бы подстилаем под нее. Конкретная же протяженность на самом деле являет ту же неделимость, что и наше восприятие; а потому и обратно мы смело можем приписать восприятию кое-что от протяженности материи.

Таким образом, противоположность материи и духа не есть для Бергсона какая-то изначальная, статическая, неподвижная противоположность двух *вещей*. Какими высокими чертами ни наделяли бы мы дух, Бергсон духа, как вещи, как статики, не знает. Даже материя не есть *res*¹⁰, не есть статика, хотя она и на пути к тому. Но чем бы ни была материя, дух не может быть статикой, чем-то готовым, остановившимся. Дух — это устремление к творчеству, неустанное восхождение, преодоление всякой достигнутой ступени; дух — это свобода, это — готовность к величайшим рискам ради величайших достижений. Но пусть дух остановится на какой-нибудь ступени, как на окончательном достижении, и он уже ниспадает в сферу материального бытия. Остановка есть уже уклон к материи. «Наша свобода в самых движениях, которыми она себя утверждает, создает нарождающиеся привычки, которые ее задушат, если она не будет обновляться постоянным усилием: автоматизм подстерегает ее. Самая живая мысль застывает в формуле, которая призвана ее выразить. Слово обращается против идеи. Буква убивает дух». Если Бергсона не отпугивает мысль, что наша душа в некоторых своих проявлениях может становиться причастной притяженности, то с другой стороны он готов видеть начищающуюся деградацию духа в материю гораздо ранее, чем начинается его «опространствливание» в собственном смысле. Всякое повторение, всякий бег на месте, все привычное, механизированное, автоматическое в нашей душевной жизни, как бы оно ни было психично в декартовском смысле слова, есть уже нечто от материи, как те 400 триллионов колебаний в секунду, которые проделывает частица светового эфира в красном луче. Подлинная, протяженная, инертная материя физического мира есть только последний оборот спущенной пружины, ее замирающее движение.

Таким образом, для Бергсона материя и дух не две изначальных, противостоящих друг другу реальности, но два противоположных движения, из коих одно возникает в недрах другого. «Творческий порыв волочит за собой вдоль всего своего пути застывшие части своей собственной субстанции: эти части и суть материя». И Бергсон прямо говорит об общем источнике, об общем происхождении и материи, и духа. И не видно уже, что такое материя: препятствие для расцвета духа, сила, тянущая вниз, или средство для выявления духа, его реализации. Бергсон как будто колеблется между этими двумя циклами мысли,

но чем дальше, тем больше наклоняются у него весы в сторону второго. Неумолимый закон, который требует, чтобы дух наталкивался на сопротивление материи, становится чем-то спасительным. В силу особой природы сопротивления, которое материя оказывает творчеству, и столь же особой природы той послушности, к которой она может быть приведена, она играет в одно и то же время роль и препятствия, и стимула. Она вызывает усилие, и она же делает его возможным. «Мысль, которая еще только мысль, произведение искусства, которое еще только в стадии замысла, поэма, которая еще только греза, не стоят еще никакого усилия; усилия требует материальное воплощение поэмы в словах, художественного замысла в статуе или картине».

Так дух ниспадает в материю, чтобы выявляться в ней, и, увлекает ее в ту творческую эволюцию мировой жизни, только частью коей является жизнь живых существ на поверхности нашей планеты. Развитием таких мыслей в своих позднейших трудах Бергсон как будто отступает от тех различений, которые составили славу его «Опыта о непосредственных данных сознания». Сильно смягчая дуализм духа и материи, Бергсон, чудится, в значительной степени погашает и тот дуализм нашей души и внешнего мира, который так пленит многих в его первом труде. Там личность, казалось, была противопоставлена всему миру, — вернее, в самой личности приоткрывался целый мир, такой непохожий на все, что считалось истиной и реальностью, дуновение особого существования, нежного и обособленного в себе, как музыкальная мелодия. С ни перед чем не останавливающейся смелостью мысли Бергсон освобождает нашу душу от всего, что грозило ее отчудить от самой себя. Все безличное в нашей душевной жизни, искажающее, давящее, посягающее простирает власть на душу и диктовать чуждый ей закон, было вынесено за круг души, почти за круг реальности. Все это приобретало какую-то только условную реальность, объявлялось простой уступкой требованиям практической жизни, накипью, образовавшейся на душе от социального общения, заблуждением, которое внушили наш язык и наша обыденная логика. Его «Опыт о непосредственных данных сознания» сулил как бы целое откровение, ибо даже пространство, противопоставлявшееся душе, как само воплощение силы, которая нивелирует и неволит, могло казаться только навязчивым призраком, «одержимостью»,

которую можно было с себя сбросить вместе с другими обманами мысли, подсунутыми практикой жизни.

И вот личности, которая казалось впервые обрела себя в этих философских интуициях Бергсона, теперь в его позднейших произведениях грозит обезличиться, раствориться в том *élan vital*, который ныне провозглашен первозданной реальностью. «Живое существо, — говорит Бергсон, — эта только место прохождения, а существенное жизни заключается в том движении, которое ее передает».

Правда, Бергсон не связывает судьбы сознания с судьбою тела, но можно думать, что речь у него идет о над-индивидуальном потоке сознания, о «сверхсознании», а не об индивидуальных душах. «Поток сознания течет, проходя через человеческие поколения, подразделяясь на индивидуумы: это подразделение смутно обрисовалось в нем, но оно никогда не выявилось бы, не будь материи». Только материя, которую этот поток влечет за собой и в поры которой он как бы входит, может разделить его на раздельные индивидуальности. «Так созидаются без конца души, которые, однако, в известном смысле предсуществовали. Они суть не что иное как ручейки, на которые дробится великая река жизни, протекая через тело человечества».

Все это звучит достаточно натуралистически, и это впечатление мало сгладилось и после его Лондонских и Эдинбургских лекций о природе души. Заговорили о разочаровании, вызываемом как раз тем трудом Бергсона, который стал наиболее популярным у большой публики, — его «Творческой эволюцией».

На самом деле, в философии Бергсона не было того перелома к натурализму, в котором начали упрекать Бергсона. Конечно, за двадцать почти лет, разделяющих появление «Творческой эволюции» Бергсона от его первых трудов, его взгляды претерпели некоторое изменение, но не в чем-либо существенном, — и последнее потому, что все его философствование на самом деле было развитием одной первоначальной основной интуиции. «Философ, достойный этого имени, — говорил Бергсон на Болонском философском конгрессе, — за всю свою жизнь не возвещал больше одной вещи; да и то он скорее пытался сказать эту вещь, чем действительно ее выразить». Бергсон жаловался, что приходится говорить языком интеллекта, «потому что только интеллект имеет язык». И многое в том, что смущает в Бергсоне, нужно относить к этому способу выражения. А затем остаются

все-таки в его философии отдельные штрихи, часто случайные, действительно не всегда удачные, — невольная дань философа, вознесенного на высоту славы торопливой публике, требующей от него ответа на все вопросы, жаждущей заполучить «систему», в которой каждый вопрос имел бы свое определенное место, как «всякая геометрическая теорема в книге Эвклида».

Но некоторые беспристрастные комментаторы его философии уже констатировали, что между первоначальной точкой зрения Бергсона в его «Опыте» и позднейшим развитием его мыслей в книгах «Материя и память», «Творческая эволюция» и др. нет разрыва и что обостренный дуализм внутреннего и внешнего, духа и материи, в его первом труде, впоследствии смягчаемый, был необходимым методологическим приемом, «позой», которую нужно было принять сразу, чтобы сполна выявить подлинную жизнь души и отстоять чистоту понимания этой жизни от всяких искажающих примесей. С другой стороны, если Бергсон потом, когда он от жизни индивидуальной души переходит к эволюции мирового целого, так настойчиво оттеняет понятие жизни, как потока, объемлющего отдельные души, если он склонен иной раз слишком относить раздельность индивидуальных душ на счет их телесных перегородок, то это потому, что ему приходится бороться с слишком живыми еще традициями того все механизующего естествознания прошлого века, для которого всякое живое существо есть единичная, хотя и многократно повторяемая, комбинация частиц все той же мертвой материи с теми же действующими в ней и на нее силами. И все еще захлестывающей волне материалистического понимания жизни (если не в философии, то в популярном миросозерцании) Бергсон противопоставляет единый жизненный порыв, который поднимает, увлекает и несет существа и вещи. И философия Бергсона вся напоена этим ощущением мировой жизни, не как чего-то стихийного, не как натуралистической категории, а как того не знающего положенных пределов творчества, в котором и самое возвышенное и ценное, что грезится человеческой душе, есть только нечто претворяемое в еще более высокое. Его учение о *durée*, о *l'élan vital* есть выражение этого видения мира, и в этом видении Бергсона куда-то все дальше и дальше отходит и рассеивается, как призрак, тот бездушный облик бытия, который угнетает обыденное сознание. «Ведь мир, — говорит Бергсон, — в который нас вводят обыкновенно наши чувства и наше сознание, это лишь тень себя

самого; и он холоден, как смерть. Но приучимся рассматривать все вещи *sub specie durationis*¹¹; и вот все оцепеневшее оправляет свои члены, заснувшее просыпается, мертвое воскресает в нашем гальванизированном восприятии. То удовлетворение, которое дает искусство — и то лишь изредка — баловням природы и счастья, понятая таким образом философия даст их нам всем, в любой момент, вдувая сызнова жизнь в окружающие нас призраки и оживляя сызнова и нас самих. Благодаря этому она станет дополнением науки в области не только умозрения, но и практики. Со своими приложениями, направленными на удобства существования, наука обещает нам благополучие, в лучшем случае удовольствие. Но философия сможет дать нам радость».

В этом видении мира все проблемы у Бергсона как-то обновляются, как если бы позади не было столько неоправданных надежд и окончательных, по-видимому, запретов. «Когда я читаю современных представителей трансцендентальной философии, — делает сопоставление Вильям Джемс, — я вижу, что автор переступает с ноги на ногу, грызет удила, бьет копытом и остается на том же месте, точно утомленный конь в конюшне с пустыми яслями. Автор вертится вокруг и около одних и тех же немногочисленных захватанных категорий, приводит те же возражения, дает старые ответы на старые вопросы, без новых фактов или новых просветов. Но откройте Бергсона, и на каждой странице, что Вы читаете, начинают вырисовываться перед вами из дали новые горизонты. Это — нечто подобное дыханию утра и пению птиц».

V

Бергсон (по крайней мере, пока он остается самим собой) не дает каких-либо исчерпывающих решений. Последнее было бы в духе того интеллектуалистического философского строительства, которое он так осуждал. Подлинную душу, *élan vital* его философии составляет не некоторый комплекс идей, а та общая тенденция, в которой нельзя не видеть выражения целого тока в философском настроении нашего времени.

Что это за тенденция? Конгениальный ему во многом Вильям Джемс* превозносит Бергсона за то, что последний «убил интел-

* Джемс в своем учении о непрерывном «потоке сознания» во многом предвосхитил бергсоновскую теорию «длительности». Правда, «Основания

лектуализм окончательно и без всякой надежды на возрождение». Но достаточно послушать, в тонах какой душевной драмы ведет Джемс в своей «Плюралистической вселенной» рассказ о роли, какую сыграл Бергсон в его, Джемса, собственном философском мышлении, чтобы видеть, что дело шло здесь дальше простой критики интеллектуализма. Личное философское мышление Джемса было всегда протестом против учения о том, что «действительность от вечности готова и закончена раз навсегда»; он боролся против взгляда на мир как на «твердую глыбу, подчиненную единому закону»; он не мирился с идеалистическим монизмом, потому что Бог «трансценденталистов» (так называл он представителей англо-гегелианской школы¹²) есть Бог «всеобщих законов». Джемс знал о таких переживаниях, о таких душевных опытах (дело шло, прежде всего, о религиозном опыте), которые на находят себе места в рационалистическом познании. По всему, что нам известно о Джемсе, нужно думать, что ему самому были знакомы такие переживания, которые «так не связаны с «естественными» переживаниями, на место которых они становятся и ценность коих они опрокидывают». Он видел, что логика интеллектуализма «неприложима к нашей внутренней жизни, которая призирает ее запреты и смеется над ее невозможностями». Но он не решался ни порвать окончательно с логикой, ни продолжать пользоваться ее методами. «Я буквально исчерпал весь запас из моей лавочки понятий, — рассказывает он, — я оказался в интеллектуалистическом отношении банкротом, и мне оставалось менять самую базу». И вот Джемс, сам уже прославленный философ, а в психологии научный авторитет из первых, в конце целой философской карьеры признается, что он так и «не эмансипировался бы и не отодвинул бы с таким легким сердцем логику на второй план, не изгнал бы ее из более глубоких областей философии на ее законное и почетное место в мире простой человеческой практики», если бы не влияние Бергсона и возможность опереться на его авторитет. Именно Бергсон окончательно раскрыл ему глаза на несостоятельность притязаний интеллектуализма устанавливать законы для всего

психологии» Джемса вышли в 1890 г., а «Опыт» Бергсона в 1889 г., но свой взгляд Джемс впервые изложил уже в статье «On some Omissions of Introspective Psychology» в журнале «Mind», Jan. 1884. Но и Бергсон пришел к своим взглядам независимо от Джемса.

человеческого опыта и судить о том, «чем может быть действительность, или чем она не может быть». Но освобождающее для Джемса в прозрениях Бергсона заключалось не только в этом. Бергсон окончательно раскрыл ему глаза также на то, что самое стремление интеллектуализма охватить всю действительность в единой системе, в едином опыте, подчинить ее единому закону есть выражение не подлинно-теоретического отношения к миру, а практического. Интеллектуализм по самому существу своему ведет к представлению о бытии, как о чем-то завершенном, потому что интеллект призван постигать материю, а завершенность есть выражение материального бытия. Поэтому идеалистические системы, которые пользуются интеллектуалистической логикой, оказываются внутренне бессильными: тщетно будут говорить они о реализации в мировом процессе «Идеи», об объективации «Воли», они неизбежно приходят к такой философии, которая мало чем отличается от механистического миропонимания.

Что идеальное нужно искать не в направлении закона, который парит над индивидуумом, но в тех глубинах индивидуального, из которых бьет ключ свободы и творчества; не в вечности, которая есть вечность смерти, и не в завершенности, которая есть завершенность понятий, а в живой длительности, которая неустанно приносит новое, — вот мысль, подтверждение которой нашел Джемс у Бергсона.

В этом же направлении движется и мысль прагматистов. Для самого Джемса его «прагматизм» был, прежде всего, орудием в борьбе против рационализма, средством лишить рационализм *престижа*, ибо рационализм оказывался практическим, утилитарным подходом в познании бытия. В других отношениях он охотнее называл свою философию то «радикальным эмпиризмом», то «плюрализмом», ибо на самом деле его многообразное философское мышление не вмещалось ни в одну категорию. Для других прагматистов прагматизм стал всеобъемлющей, единоспасательной теорией познания, но как бы ни судить в остальном о прагматизме (а в нем перекрещивалось много разных мотивов мышления), нельзя не видеть, что характерную черту его составляет оппозиция за одно и натурализму с его «законами природы», и современному англо-гегелианскому идеализму (Брэдли) с его мыслью о завершенности бытия в «Абсолюте». И прагматисты боролись против второго даже более, чем против первого, и не уставали вскрывать, что такой идеализм на самом

деле страшилище для свободы и запросов живой человеческой души, и что лучше уже самый прямолинейный материализм, который к тому же честнее. «Мир пластичен!» — не раз восклицает Фердинанд Шиллер, этот после Джемса самый значительный из представителей прагматизма, и это значит для него, что «действительность на самом деле не завершена еще». И в этом его «самая дорогая надежда», ибо это значит, что ограничения нашего обыденного существования не являются окончательными и горизонты замкнутыми.

В направлении, близком к философии Бергсона, но независимо от него развивает свои мысли и вождь французских прагматистов (католиков-модернистов), Ле Руа.

Но, пожалуй, наиболее выпукло сказала та же тенденция в философствовании мало известного в широких кругах, умершего несколько лет тому назад женевского профессора Гура. Его «Философия религии» (J. J. Gourd, Philosophie de la Religion. Paris, 1911) есть весьма интересная попытка выявить в мире и в человеческом духе, то, что не поддается включению в общий порядок вещей, что не поддается координации (*incoordonnable*) что остается вне закона (*le hors la loi*).

Наука хотела бы все координировать, все подчинить закону, «установить универсальную солидарность вещей и таким образом охватить мир в едином акте, в едином моменте». Но, несмотря на все ее усилия, она не может обнять все. Всегда остается нечто, что ускользает от закона, что сопротивляется подведению под категории, нечто индивидуальное, независимое, автономное, недетерминированное, необъяснимое. Что действительность «сопротивляется» включению в категории логики, в законы, открываемые наукой, что всегда есть «нерастворимый остаток», — это ведомо и интеллектуалистическому взгляду на мир, но для интеллектуализма это — остаток как бы неукротенного еще хаоса, досадная помеха в общей картине космоса.

Для Гура, напротив, именно в этих элементах действительности ее более глубинная и более ценная сторона. И как в науке, так и в других областях, в морали, в эстетике, в социальной жизни, Гур именно то, что остается «вне закона», возвышает над тем, что составляет область закона. Так, в морали, которая вносит в нашу практическую жизнь то, что наука вносит в нашу теоретическую жизнь — закон, координацию, — Гур жертву, героизм, который есть «le hors la loi» ставит выше простого исполнения долга,

легальности. В искусстве «возвышенное» есть то, что смущает авторов разных эстетик и остается вне канонов «прекрасного».

Конечно, центр тяжести в этих противопоставлениях «не в том, что именно считает Гур остающимся вне координации (пусть здесь многое спорно), а в том, что он сферу, которая «вне закона» ставит выше «закона».

И вот все «внезаконное», некоординируемое, что философия открывает в разных порядках бытия, составляет для Гура «область религии», и если в традиционной теологии «от Бога хотят, чтобы он обеспечивал, обосновывал, поддерживал закон и облегчал его окончательное утверждение», то «от нашего, — говорит Гур, — мы хотим, чтобы он был могущественнейшим противовесом закону». Ибо, «если все в мире сполна, неумолимо определено, если в мире, подчиненном закону, не может быть речи об истинных началах и истинных концах, — то откуда придет триумф?».

Конечно, то что «вне закона» не есть нечто, враждебное закону, не есть нечто «против закона» (*contre la loi*). Если идеальное нужно искать не в направлении логики, закона, то это не значит, что Гур хочет отрицать науку и логику, поставить хаос на место порядка, апеллировать против «закона» к «случаю» или «чуду». В этом отличие точки зрения и Гура, и Бергсона, и всего этого течения мысли от того ныне популярного «иррационализма», который, ссылаясь ли он на «мистику», на «интуицию» или на «чувство», прежде всего несет с собой простое отрицание рационализма и в пафосе этого голого отрицания истрачивает себя. На самом деле такой «иррационализм» живет только импульсами, получаемыми от противников, и вполне зависит от них. Если рационализм покидает кривую действительности и продолжает двигаться прямолинейно, по касательной к ней, отчуждаясь таким образом от действительности (как это изображают Бергсон и Ле Руа), то «иррационализм» тоже не следует за изгибами бытия и тоже движется прямолинейно, но только в другую сторону.

Однако все признаки налицо, что моде на такой «иррационализм» приходит конец. Не только в философии, но и во всех областях знания происходит проверка самых оснований. Подвергается испытанию самое существо науки, рационализма, логики, но исследуются и притязания других родов опыта. Растет сознание, что борьба за и против рационализма выходит за пределы

противоположностей «рационального» и «иррационального» и что самое противопоставление этих категорий, от кого бы оно ни исходило, есть выражение того узкого рационализма, который разрабатывают «ученики», но который, может быть, никогда не был свойствен «учителям».

Если при этом к проблеме познания привлекаются проблемы этические и религиозные, то это свидетельствует об искании более широкого опыта, чем тот, который до сего времени составлял предмет теории познания. Вся философия Бергсона есть искание такого опыта.





И. ОРЛОВ

<Рецензия на кн: > Анри Бергсон. Длительность и одновременность (по поводу теории Эйнштейна. 1923 г.). 1923 г.

Идея длительности занимает центральное положение в философской системе Бергсона. Для него, конечно, как для идеалистического философа сознание вообще определяет бытие, и в частности психическое переживание длениа определяет объективное время, являющееся формой бытия вещей. До появления новейших физических теорий не было очевидного расхождения между классической механикой и идеей Бергсона. Идея Бергсона требует единства времени как переживаемой длительности, и классическая механика требует единства математического времени.

Но вот, появилась теория Лоренца-Фицджеральда¹. Единство математического времени в ней сохранено, так как точка зрения наблюдателя, покоящегося по отношению к эфиру, остается привилегированной; но единства психического времени более нет; все переживания наблюдателей, движущихся через эфир, замедляются в зависимости от скорости. Почувствовав здесь опасность, Бергсон пытается спасти свою идею тем, что переходит всецело на точку зрения специальной теории Эйнштейна. Все дело происходит так, говорит Бергсон, как если бы всякий наблюдатель был привилегированным наблюдателем, связанным с неподвижным эфиром. Все наблюдатели во всех системах переживают свое психическое время совершенно одинаковым образом. Время же одной системы, оцениваемое наблюдателем из другой системы, не переживается никем из наблюдателей и потому не представляет ничего реального. Отсюда Бергсон делает вывод, что не в классической механике, а именно в системе Эйнштейна надо искать реального единства времени.

Однако легко убедиться, что весь этот труд перехода на новую точку зрения проделан Бергсоном совершенно напрасно: его идея несовместима также и с теорией Эйнштейна. Упраздняя единое математическое время, Эйнштейн тем самым упраздняет и единство психической длительности. Эйнштейн мог бы возразить Бергсону, что длительности, психически переживаемое как тождественные, могут, тем не менее, занимать различные отрезки математического времени. Впрочем, это обстоятельство сейчас же обнаруживается, как только Бергсон переходит к рассмотрению конкретных примеров. Представим себе «путешественника, заключенного в снаряде, пущенном с земли со скоростью, равной приблизительно одной двадцатитысячной части скорости света; представьте, что он достигает какой-нибудь звезды, откуда его пускают обратно на землю с той же скоростью. Сам состарившись на два года, он найдет при выходе из своего снаряда, что наша планета сделалась старше на целых двести лет» (стр. 66). Таков вывод общей теории относительности. «Верно ли это?» — спрашивает Бергсон и рассматривает вопрос с своей точки зрения; при этом он приходит к заключению, что наблюдатель в ядре состарится также на двести лет. Для нас неважно сейчас, кто из них прав в этом вопросе, неважно также, каким образом Эйнштейн выходит здесь из затруднения. Здесь важно лишь отметить, что выводы Эйнштейна и выводы Бергсона несовместимы между собою. Бергсон, однако, вовсе не замечает этой несовместимости и продолжает развивать свою тему, как ни в чем не бывало. Кроме чисто философских доводов, Бергсон приводит аргументы из области физики. Эти аргументы Бергсона считались бы очень слабыми, если бы она были высказаны физиком; но они не сделались сильнее от того, что изложены многоречивым философом. Таким образом, книга Бергсона не делает никакого вклада в теорию относительности. У читателя создается впечатление, что какая бы физическая теория ни победила в результате борьбы, идеалистическая идея Бергсона все равно должна потерпеть крушение.

Необходимо также отметить растянутость изложения и утомительные повторения.





В. Ф. АСМУС

**Адвокат философской интуиции
(Бергсон и его критика интеллектуализма)**

I

Бергсон — громкое имя современной буржуазной философии. Если в Гуссерле справедливо видят «властителя дум» буржуазного Запада, то Бергсон, несомненно, властитель его философских настроений и средоточие его философских симпатий. Книги Бергсона читаются на обоих берегах океана, отделяющего Америку от Европы, идеи его философии оказывают воздействие на самые разнообразные группы читателей. Буржуазные психологи, философы, теоретики искусства, художники, мистики черпают полными горстями из «богатств» бергсоновского учения.

Колоссальный успех философии Бергсона, ее популярность в среде буржуазной интеллигенции не могут быть объясняемы одними личными качествами Бергсона: его блестящим литературным талантом, оригинальностью некоторых его анализов и построений. Только в глазах недалёковидных буржуазных критиков личная одаренность Бергсона может казаться ключом к разгадке секрета его популярности. Но, во-первых, личные данные Бергсона вовсе не так уже исключительны. Конечно, Бергсон — талантливый, блестящий писатель. Однако обаятельный эlegantный стиль Бергсона не в состоянии затушевать крупные недостатки философа. Сочинения Бергсона страдают многословием, обилием повторений. Его красноречие граничит с риторикой, а преизбыток образных выражений и метафор скоро приедается и начинает ощущаться, как нечто неуместное в научных работах. Во всяком случае, метафорический способ выражения мало содействует ясности понимания. Что же касается оригинальности Бергсона, которая привела в неистовый

восторг Джемса*, то она — на три четверти мнимая. Суть дела только в том, что Бергсон не любит вскрывать источники своих философских идей. Оригинальный стиль, манера изложения удачно маскируют почтенный возраст и происхождение бергсоновских идей.

Во-вторых, даже наличие большой одаренности не может объяснить факта широкой популярности. Сила влияния идеологии, ее объективное значение измеряется, в первую очередь, не степенью личной талантливости или оригинальности автора, но степенью соответствия между его идеями и интересами той социальной группы, к которой он обращается, выразителем которой он призван быть. Огромный успех и влияние Бергсона есть, прежде всего, факт общественной психологии и общественной идеологии. «Влияние» никогда не бывает только пассивным восприятием, безвольным отражением и усвоением чужих идей. Влияние всегда есть также выражение активной воли, результат выбора, акт предпочтения и узнавания. Говоря вообще, «влияет» на нас то, что нам нужно и, стало быть, нам интересно. Понять причину влияния Бергсона — это значит понять, каким идеологическим потребностям современной буржуазной интеллигенции отвечает его философия.

Философия Бергсона выросла из основного противоречия современной буржуазной идеологии. Состоит оно в том, что буржуазный интеллигент — в силу объективных условий развития своего класса — вынужден в одно и то же время и признавать и отрицать могущество науки, научного знания. С одной стороны, он прекрасно знает, что наука отражает бытие в его реальности. По своей профессии он сам часто инженер, механик, техник, физик, химик¹. Колоссальный рост производительных сил, успехи техники, непрерывное развитие изобретений и усовершенствований на каждом шагу представляют ему тысячи примеров реальной силы научного знания. Буржуазный интеллигент

* «Я должен сознаться, — заявляет Джемс, — что оригинальность Бергсона столь изобильна, что некоторые из его идей совершенно сбивают меня с толку. <...> Редко случается, чтобы чрезвычайное своеобразие точки зрения соединялось с чрезвычайной ясностью и необыкновенным умением использовать все классические средства изложения. Средства Бергсона в смысле эрудиции замечательны, а в смысле изложения они просто феноменальны» (Джемс У. Вселенная с плюралистической точки зрения, пер. Б. Осипова и О. Румера, стр. 124).

в полной мере признает факт технического могущества науки. Он знает, что от развития техники, технических и точных знаний зависит развитие его класса — его экономической силы и даже политической мощи. С другой стороны, глубокие противоречия в бытии современного капиталистического общества вынуждают буржуазного интеллигента не доверять науке в основном. Признавая *практическое, техническое* могущество научного знания, современная мыслящая буржуазия глубоко сомневается в теоретической силе науки, т. е. в способности науки познавать, отображать действительность так, как она есть, в ее объективном бытии, в законах ее развития. Признание теоретической силы науки обязывает к выводам, на которые буржуазная мысль — в данный момент бытия класса — уже не может решиться. Признать, что в научных теориях мы открываем действительные законы развития природы и общества, — это значит поставить вопрос о том, каковы эти законы, куда они ведут и что можно предвидеть на их основании. Признать, что исторический процесс имеет объективную — объективно же постигаемую — закономерность, это значит поставить вопрос, какую роль в этой закономерности должны сыграть классы современного общества, каковы тенденции их дальнейшего и ближайшего развития, какова их будущая судьба. Но как раз на это совершенно неспособна современная буржуазия. Теоретическая отвага класса, горизонты его теоретической пытливости не безграничны. В каждый данный момент они определяются субъективно-психологическим тоном класса, объективно — условиями его развития в данное время, прочностью его положения. Историческое положение современной буржуазии таково, что она должна совершенно отказаться от доверия к теоретической силе научного знания. Для нее довериться науке, интеллекту, теории — значит увидеть в ясном зеркале знания свою собственную — уже недалекую — судьбу. Но на это уже не хватает мужества. Современная буржуазия не хочет видеть своего будущего, потому что оно для нее слишком непривлекательно. В то же время она не может просто от него отвернуться. Она не может поступить так, как сделал старый астроном, просто оттолкнувший телескоп, в который ему было предложено взглянуть на спутников Юпитера. Свое нежелание заниматься будущим современная буржуазия обязана «оправдать» идеологически. Психологическое состояние страха, неуверенности, тоски, сомнения она должна возвести в ранг

«методологической» принципиальности, придать ему минимум объективной убедительности. Тому, кто боится заглядывать в собственное будущее, остается одно: уверить себя и других, что в будущее и не стоит заглядывать, что все равно в нем ничего не увидишь, что будущего нельзя ни в какой мере предвидеть. В переводе на язык философии это значит, что закономерность вещей недоступна теоретическому познанию. Недоступность эта не случайная, не временная, не исторически обусловленная, но, так сказать, принципиальная. Но устранить всякую попытку исследования закономерности в природе можно только при глубоком, радикальном сомнении в силе научной теории вообще. Для того чтобы такое сомнение сделалось возможным, необходимо подвергнуть критике не ту или иную науку в ее частной методологии, но все научное мирозерцание в целом и научный метод в самой общей и существенной его основе. Необходимо подкопаться под основное орудие всякого научного познания, всякой научной теории. Таким орудием является *интеллект*, который распадается на низший или рассудок и высший или диалектический разум. Поэтому необходимо направить критику против интеллекта, как основного орудия познания. Только уверив себя в том, что интеллект не может быть орудием адекватного познания истины*, можно спокойно отказаться от попыток изучения закономерности явлений. Бытие современной буржуазии толкает ее философов на путь «критики» рассудка, интеллекта, интеллектуальной логики, интеллектуального знания, интеллектуальных научных теорий и построений. «Критика» интеллекта есть совершенно необходимое условие идеологического существования современной буржуазии.

Но, будучи таким образом обусловленной в глубочайших недрах бытия класса, критика эта приводит буржуазную мысль к противоречию, указанному выше. Насквозь «интеллектуальная» и, стало быть, «неспособная» к адекватному познанию действительности, наука, однако, представляет фактически одно из главных условий существования и развития современного общества. Наука продолжает делать открытие за открытием, изобретение за изобретением, с каждым часом увеличивая власть человека над природой. Получается явное противоречие. С одной стороны, современная буржуазия спешит использовать всякое

* Адекватное познание — постигающее действительность так, как она есть.

научное новое открытие в интересах своей технической, хозяйственной и политической мощи. С другой стороны, в философских диспутах она вынуждена упорно отрицать за наукой и за интеллектом способность к истинному познанию действительности.

Философия Бергсона вся вышла из этого противоречия. В философии Бергсона характерная для нынешней буржуазии раздвоенность между величайшим почтением к науке и величайшим, глубочайшим недоверием к ее теоретической силе нашла замечательное идеологическое выражение. Историческое значение деятельности Бергсона в том, что пониженному психическому тону своего класса он сумел придать такое выражение, которое не подрывает интеллектуального авторитета класса. Дело не в том, что Бергсон «критикует» интеллект. И до Бергсона, и в наше время было немало таких «критиков», сражавшихся более или менее успешно с логикой и интеллектом. Важно то, что своей критике — по существу глубоко отрицательной, нигилистической, знаменующей глубокую деградацию философии — Бергсон сумел подыскать формы, внушающие на первых порах впечатление положительной творческой силы. При поверхностном чтении философия Бергсона кажется проникнутой пафосом истинного творчества. Пафос этот подкупает и кажется признаком силы и свежести мысли. На каждое «нет», на каждое изъявление скептицизма у Бергсона есть эффектное «да». Отвергая механистическую картину мира, Бергсон с большой энергией и с пленительным красноречием противопоставляет ей свое «положительное» учение о творческой эволюции, о потоке развития, в котором движимое творческим порывом и потому непредвидимое настоящее вырастает из прошлого и толкается в неведомое будущее. Отрицательным результатом своей «критики» интеллекта и науки Бергсон с не меньшим пафосом противопоставляет учение об интуиции, как высшем абсолютном роде симпатического познания, проникающем в недоступные для интеллекта глубины истинно-сущего. Далее. Самый тон бергсоновской критики интеллекта чрезвычайно сдержан и — при первом взгляде — производит впечатление большой интеллектуальной свободы, широкой терпимости и полного отсутствия предвзятости мышления. Разрушительные результаты критики, направленной против науки и интеллекта, смягчаются, стушевываются в силу того, что свою отрицательную теорию знания Бергсон пытается ориентировать на данных биологии и биологического учения

о развитии. Пафос положительного биологизма удачно прикрывает истинную — глубоко враждебную по отношению к науке и интеллекту — сущность. Критикуя интеллект и науку, Бергсон свободен от всякого кликушества, от истеричности, которой страдают философы вроде г-на Бердяева. Не менее удачна и та позиция, какую занял Бергсон относительно религии. Принципиально и фактически Бергсон расчистил и подготовил почву для фидеизма. Из бергсоновской критики интеллекта выросла философия религии Джемса, знаменитого лидера возрождающегося буржуазного фидеизма*. Но, подготавливая гносеологическую почву для фидеизма, сам Бергсон в то же время не делает никаких фидеистических выводов из своей философии. Здесь, как и в других случаях, личный темперамент Бергсона, его личное глубокое равнодушие к фидеизму стушевывают чрезвычайно благоприятные для фидеизма выводы из его философии.

Счастлирое сочетание всех перечисленных обстоятельств выдвинуло Бергсона в первый ряд современных мыслителей Запада. Философия Бергсона «спасает» интеллектуальный авторитет класса, который исчерпал свои идеологические ресурсы. Как никому другому, Бергсону известно искусство *faire bonne mine au mauvais jeu*². Интеллект и науку критикуют многие. Но только Бергсон умеет делать это с тем нелегко достижимым достоинством и тактом, без которых упадочная сущность буржуазной философии стала бы слишком обнаженной, слишком явной и потому не выгодной, опасной для интеллектуального превосходства класса.

Наличие глубокого расхождения между «видимостью», «формой» и «сущностью» философии Бергсона делают анализ ее содержания чрезвычайно важной, практически нужной задачей исследования. Необходимо разоблачить тайну бергсоновского пафоса, раскрыть и обнажить упадочную нигилистическую сущность его «позитивизма». Задаче этой и посвящается предлагаемый очерк.

* В дальнейшем я представляю документальные доказательства зависимости Джемса от Бергсона.

II

Борьба с интеллектом — исходная точка всей философии Бергсона. В критике интеллектуализма — весь пафос, вся энергия его мышления. Однако такая характеристика учения Бергсона далека от очевидности. Нигде Бергсон не начинает с прямого нападения на интеллект и на его логику. Свою атаку он ведет с отдаленной, достаточно широкой позиции. Эта позиция — общее учение о знания, о том, чем должно быть истинно философское знание. По Бергсону, философское знание есть *созерцание*. Только созерцательное, т. е. освобожденное от какого бы то ни было отношения к практике, к действию, только умозрительное знание может постигать реальность вещей. «Цель философии, — говорит Бергсон, — умозрение, т. е. видение; ее положение по отношению к живому не будет положением науки, которая стремится только действовать»*. По Бергсону, чем больше практики приращено к знанию, чем теснее связано знание с деятельностью, тем дальше оно от постижения действительности: «Фактически было бы легко показать, что, чем более заняты мы жизнью, тем менее мы склонны к тому, чтобы созерцать, и что необходимость действия стремится ограничить поле видения»**. Приведенные положения Бергсона играют громадную роль в его построениях. В них заключен тот масштаб, с которым Бергсон начнет свою критику интеллекта и науки. Масштаб этот — «бескорыстное», бездеятельное, внепрактическое созерцание или видение.

Идея такого масштаба неоригинальна. Созерцание, как критерий философского познания, выставил Шопенгауэр; о «бескорыстном», свободном от интереса умозрении учили Кант и его ученик Шиллер. Но какая разница между этими великанами и Бергсоном! В диалектике развития буржуазной мысли эстетическое учение Канта-Шиллера о незаинтересованном созерцании имело явный революционный смысл. Эстетический синтез Канта-Шиллера, осуществляемый в деятельности незаинтересованного созерцания, был предельным напряжением, предельной попыткой мысли, стремившейся преодолеть противоречия, рожденные в практике социального бытия. В условиях времени этот синтез

* Бергсон А. Творческая эволюция, пер. В. А. Флеровой, изд. «Русская мысль», 1914 г., стр. 176.

** Бергсон А. Восприятие изменчивости.

мог быть только идеологическим, умозрительным, но по заданию своему он питался великими практическими задачами Великой французской революции. Не для разделения теории и практики, но для их синтеза — пусть только идеологического — были созданы «Критика силы суждения» и «Письма об эстетическом воспитании»³.

Другое дело — Бергсон. Возобновляя почтенную традицию великих идеалистов, он имеет в виду придать ей совершенно иное назначение. Выставляя чистое созерцание, как критерий и идеал философского познания, Бергсон подготавливает позиции для обстрела науки и интеллекта. Если только «чистое», «бескорыстное» созерцание может доставить нам настоящее постижение реальности, то возможно показать, что наука и интеллект такого познания добыть не могут. Ибо наука тесно связана с практикой и с потребностями практики. Из практики черпает наука свои вопросы и проблемы, в практике находит она опору и технические средства для их разрешения и в практике же лежит последний критерий достоверности и адекватности научного знания, его соответствия действительности. Все усилия Бергсона имеют целью доказать и подчеркнуть, что наука и интеллект связаны с практикой принципиально, никогда не могут освободиться от связи с нею и потому не могут «возвыситься» до «настоящего», т. е. чистого, внепрактического созерцания. Понятие созерцания играет громадную роль в философии Бергсона. Оно дает исходную точку и перспективу для всей его критики. Как настоящий метафизик, Бергсон разрывает то, что связано в действительности. Действие и созерцание, практику и теорию он противопоставляет как понятия безусловно противоположные и друг друга исключающие. Но такой взгляд в корне неверен. Человеческая практика есть вместе и субъективная практика людей и в то же время — *предметная* практика. Это значит, что хотя наука рождается из практики и в практике находит масштаб и критерий своей достоверности, однако возможна и действительна наука лишь постольку, поскольку изучаемая наукой реальность познается так, как есть. Практическое строение науки ни в какой мере не противоречит возможности научной теории. Напротив, только в том случае наука может с успехом выполнять диктуемые практикой задачи, если в своих исследованиях и теориях она будет исходить из объекта, из его данных свойств, ни от какой субъективной практики не зависящих. Нет

потому никакого противоречия в том, что Ленин, следуя за Энгельсом, утверждал как то, что последний критерий знания — в практике, в промышленной и экспериментальной технике, так и то, что научные теории суть *отображение, отражение* законов объективной действительности. Наука — теоретична, объективна (и в этом смысле «созерцательна») и практична, действительна в одно и то же время. Еще можно согласиться с тем, что начальные стадии развития интеллекта и первые шаги науки совершаются в непосредственных интересах практики, обслуживают ближайшую потребность действия. В дальнейшем, однако, познание начинает освобождаться от непосредственного давления практики, поднимаясь над узкими горизонтами ближайших практических действий. Наряду с практикой, постоянно поворяемая ею, вырастает *теория* — с бесконечными горизонтами пытливости, не знающая торопливого понуждения, расточительная на время, направляемая на предметную, объективную сторону действительности... Таково диалектическое воззрение на науку. Ему Бергсон противопоставляет свое — метафизическое, диаметрально противоположное. Но мнению Бергсона, совершают большую ошибку, когда думают, будто назначение нашего интеллекта, а следовательно, и задача науки состоят в том, чтобы отображать действительность такую, какова она есть, независимо от ее отношения к нашим практическим интересам. Интеллект и наука созданы не для познания, не для теории, но для действия, для практики. По Бергсону, интеллект и вся основанная на его формах наука практичны не только на ранних ступенях своего развития, но и по существу. Сама форма нашего интеллекта, его категории, методы и точки зрения обязаны практике не только своим происхождением, но также своим строением, своей природой. «Мы, — говорит Бергсон, — считаем человеческий интеллект зависимым, от потребности в действии. Положите в основание действие, и форма интеллекта сама из него вытечет»*. «Человеческий интеллект, как мы его себе представляем, совсем не тот интеллект, который показывал нам Платон в своей аллегории с пещерой. Его функцией не будут ни наблюдения проходящих иллюзорных теней, ни созерцание, при оборачивании назад, ослепительного светила. У него есть другое дело. Впряженные, как волы земледельца, в тяжелую

* Бергсон А. Творческая эволюция, стр. 137.

работу, мы чувствуем деятельность наших мускулов и наших сочленений, тяжесть плуга и сопротивление почвы; действовать и сознавать себя действующим, войти в соприкосновение с реальностью и даже жить ею, *но только в той мере, в, какой она касается выполняющегося действия и прорезывающейся борозды*, — вот функция человеческого интеллекта»*. По Бергсону, научное знание не может быть отображением реальности, ибо предмет науки — не сама реальность, но наше практическое отношение к ней, прежде всего — наши действия. В основе своей интеллект есть только способность организации действия: «Обычный труд интеллекта далеко не является трудом бескорыстным. Вообще, мы добиваемся знания не ради знания, но для того, чтобы принять известное решение или извлечь выгоду, словом, ради какого-нибудь интереса»**. «Каждое понятие <...> является практическим вопросом, который ставит наша деятельность реальности, и на который реальность должна отвечать, как это и надлежит в практических делах, кратким “да” или “нет”»***. Так как научное познание служит практике, то оно, по Бергсону, односторонне. Оно видит в вещах только ту сторону, которая представляет интерес для практики. Интеллект не созерцает, но выбирает. Выбирая то, что нужно, он выбрасывает все остальное, совершенно не считаясь с тем, насколько оно важно само по себе: «Прежде чем философствовать, нужно жить; а жизнь требует, чтобы мы надели наглазники, чтобы мы не смотрели ни направо, ни налево, но прямо перед нами в том направлении, куда нам нужно будет идти <...> в бесконечно обширном поле нашего возможного познания мы собрали все то, что полезно для нашего действия на вещи, чтобы создать из этого нынешнее знание: остальным мы пренебрегли. Мозг, по-видимому, построен в виду этой работы подбора, что можно показать без труда на деятельности памяти»****. Начиная с простого ощущения и восприятия и кончая высшими родами мышления, механизм сознания стоит, по Бергсону, в прямой связи с потребностью орга-

* Там же.

** Бергсон А. Введение в метафизику (Собр. соч., т. V, пер. В. А. Флеровой), стр. 22.

*** Там же, стр. 35.

**** Бергсон А. Восприятие изменчивости (Собр. соч., т. IV, пер. В. А. Флеровой), стр. 22.

низации нашего воздействия на вещи: «помощник действия», восприятие, «выделяет из реальности, как целого, то, что нас интересует; оно нам показывает менее важные вещи, чем то, что мы можем извлечь из них»*. По словам Бергсона, «основным законом нашей психической жизни» является «ориентировка нашего сознания в направлении действия»**. Об этом говорит, по Бергсону, все строение нашей нервной системы. «Наше тело, — утверждает Бергсон, — есть орудие действия и только действия. Ни в какой мере, ни в каком смысле и ни с какой стороны не служит оно для того, чтобы подготавливать, а тем более осуществлять представления»***. С точки зрения Бергсона, несостоятельны все существующие теории восприятия: материалистические и идеалистические. Как бы ни были они противоположны друг другу, в основе всех их лежит общая им всем предпосылка: «все они считают элементарные операции духа, восприятие и память, операциями чистого познания»****. Как для реалиста, так и для идеалиста «восприятие носит всецело умоизмерительный характер; оно есть чистое познание... Весь спор касается лишь того достоинства, которое следует приписать этому познанию по сравнению с познаниями научными. Одни ухватываются за ту закономерность, которой требует наука, и видят в восприятии лишь смутное и предварительное познание. Другие ставят во главе восприятие, возводят его в абсолют, и считают науку лишь символическим выражением реальности. Но для тех и для других воспринимать значит, прежде всего, познавать»*****. В последнем счете и реалист и материалист представляют себе восприятие «в виде фотографии вещей, снятой с определенного пункта посредством специального аппарата, каковым является наш орган восприятия»^{6*}. Но именно эту предпосылку и оспаривает Бергсон. По мысли Бергсона, материя мозга «есть носитель действия, а не субстрат познания»^{7*}: «нет решительно никакого основания приписывать мозговому веществу способность по-

* Там же, стр. 13.

** Бергсон А. Материя и память (Собр. соч., т. III, пер. В. Базарова), стр. 178.

*** Там же, стр. 224.

**** Там же, стр. 226.

***** Там же, стр. 17.

^{6*} Там же, стр. 27. Ср. еще: там же, стр. 59.

^{7*} Там же, стр. 65.

рождать представления»*. Функция мозгового аппарата — «просто в том, чтобы обеспечить нам целесообразное действие на наличный объект»**: «фактически восприятие и память обращены всегда к действию, и готовить это действие есть функция тела»***. Говоря конкретно, «восприятие порождается тою же самою причиной, которая создала цепь нервных элементов вместе с органами, ее поддерживающими, и жизнь вообще: оно выражает и измеряет собой способность живого существа к действию»****. Иными словами — восприятие служит не зеркалом вещей, но «мерой нашего возможного действия на вещи, а значит, и, обратно, мерой возможного действия вещей на нас»*****. Какова природа восприятия, таков и критерий его действительности. Действительность восприятия измеряется, по Бергсону, вовсе не степенью соответствия между его содержанием и предметом. «Действительность нашего восприятия, — говорит Бергсон, — состоит <...> в его действенности, в тех движениях, которые служат его продолжением, а не в большей или меньшей интенсивности»^{6*}. Тот свет, который наша восприятие проливает на вещи, не есть прозрачный свет познания: «Вещи словно поворачиваются к нашему телу своей освещенной стороной, но освещена у них лишь та сторона, которая в состоянии нас практически затронуть: они выделяют из своего состава то, что мы задержали бы при прохождении через нас, на что мы способны влиять»^{7*}.

Так устроено восприятие. Но таково и назначение сознания вообще. «На всем протяжении животного царства сознание кажется как бы пропорциональным захвату выбора, которым обладает живое существо. Оно (сознание) освещает зону возможностей, окружающих действие <...>. Рассматривая его извне, его можно бы было считать простым помощником действия, светом, который зажигается действием, мгновенной искрой, рожденной от трения между реальным действием и действием возможным»^{8*}.

* Там же.

** Там же, стр. 67.

*** Там же, стр. 226–227.

**** Там же, стр. 55.

***** Там же, стр. 47.

^{6*} Там же, стр. 59.

^{7*} Там же, стр. 26.

^{8*} Бергсон А. Творческая эволюция, стр. 161.

Уяснение той мысли, что интеллект навсегда прикован к практике и представляет орудие для организации наших действий, имеет в глазах Бергсона громадное значение. Если цель познания заключается только в подготовке нашего действия на вещи, то отсюда, по Бергсону, следует, что наш интеллект и основанная на нем наука могут постигать не самые вещи, но лишь *отношения* между ними. Работа интеллекта не идет дальше познания отношений. Наука, научное познание имеет своим предметом только отношения между вещами, и ничего более. Интеллектуальное познание «не постигает в частности ни одного предмета» и есть «только природная способность ставить в известные отношения один предмет к другому, одну его часть или одну его сторону сопоставлять с другой частью или с другой стороной»*. Так как интеллект есть, по Бергсону, «способность фабриковать неорганизованные, т. е. искусственные, орудия» и так как природа отказывается снабжать обладающее интеллектом существо орудием, которое ему служило бы, то «естественной функцией интеллекта будет... отыскание средств выхода из затруднения при каких бы то ни было обстоятельствах. Он будет искать то, что может лучше всего ему служить, т. е. что может лучше всего войти в предложенные рамки. Он касается, главным образом, отношений между данным положением и средствами использования этого положения. Врожденною в нем, следовательно, будет тенденция устанавливать отношения, а эта тенденция предполагает естественное познание очень общих отношений, — ткань, из которой деятельность, свойственная каждому интеллекту, выкроит более специальные отношения. Таким образом, там, где деятельность направлена на фабрикацию, познание по необходимости касается отношений»**. Установление относительного, формального характера интеллекта и научного познания дает Бергсону нужную базу для критики науки. Однако и здесь Бергсон действует не напрямик, а исподволь, издалека. Уклончивый, осторожный и гибкий, он заранее хочет отвести всякое подозрение в наукоборстве. Как опытный игрок, он предпочитает дать противнику несколько ходов вперед. Сформированная исключительно в интересах действия способность интеллектуального познания дает человеку, по Бергсону, огромные практические преимущества.

* Там же, стр. 134.

** Там же, стр. 135.

Хотя такое познание есть «только познание внешнее, ничего не заключающее внутри», однако способность такого познания «этим самым <...> имеет преимущество включать в одни и те же рамки бесконечное число предметов, которые поочередно могут в них помещаться»*. Это «совершенно *формальное* познание имеет над *материальным* познанием инстинкта неисчислимые преимущества. Форма, именно потому, что она ничем не наполнена, может быть наполняема поочередно бесконечным числом вещей, даже теми, которые ни к чему не служат»**. В формальном характере интеллектуального знания таится, по Бергсону, возможность победы над его ограниченностью, возможность прорыва из мира отношений в широкое поле воззрения. «Формальное познание, — говорит Бергсон, — не ограничивается только тем, что полезно практически, хотя оно и появилось на свет в виду практической полезности. В разумном существе заложено то, чем оно может превзойти самого себя»***. С другой стороны. Бергсон не отрицает и того, что даже подчиненное интересам действия, направленное на одни отношения, интеллектуальное познание все же отображает до некоторой степени объективную природу вещей. По мнению Бергсона, материя не лежит целиком вне интеллекта и не остается безразличной к его эволюции: «интеллект и материя последовательно приспособлялись друг к другу, чтобы в конце концов прийти к одной общей форме. Это приспособление должно было притом совершаться вполне естественно, так как одно и то же обращение одного и того же движения создало разом интеллектуальность духа и материальность вещей»****. Но если сама материя «приспособилась» к форме интеллекта, то отсюда следует, что интеллектуальное познание схватывает, хотя бы отчасти, подлинный образ реальности: «Если форма интеллекта живого существа отлилась мало-помалу по взаимным действиям и противодействиям между известными телами и окружающей их материальной средой, то почему же не может он сказать что-либо о самой сущности того, из чего созданы эти тела? Действие не может совершаться в нереальном. Относительно духа, рожденного для умозрений и грез, я мог бы допустить, что он

* Там же, стр. 134.

** Там же, стр. 135.

*** Там же, стр. 135.

**** Там же, стр. 185.

остается вне реальности, что он ее искажает и изменяет, быть может, даже создает ее, как создаем мы фигуры людей и животных, выделяемых нашим воображением в проходящем облаке. Но интеллект, стремящийся к действию, которое должно быть выполнено, и к противодействию, которое должно последовать, интеллект, нацупывающий свой объект, дабы в каждый момент получать от него подвижное впечатление, такой интеллект соприкасается с чем-то абсолютным»*. Бергсон согласен даже признать, что интеллектуальное познание адекватно действительности: «...интеллектуальное познание, поскольку оно касается даже известной стороны инертной материи, должно, напротив, дать нам ее верный отпечаток, так как само оно отлито по этому специальному предмету. Оно становится относительным только тогда, когда, оставаясь тем, чем оно есть, хочет представить нам жизнь, т. е. самого отливальщика, создавшего отпечаток»**. Но Бергсон идет далее. Он явно стремится отмежевать — в глазах читателей — свою философскую позицию от всякого агностицизма. На словах Бергсон отвергает как агностицизм критической философии Канта, так и эволюционный агностицизм Спенсера. По словам Бергсона, эволюционная философия «заявляет, что воспроизводит уже не реальность, а только подражание реальному, или, вернее, символический образ; сущность вещей от нас ускользает и будет ускользать всегда; мы движемся среди отношений, абсолютное нам недоступно, мы должны остановиться перед Непознаваемым». «Но поистине, — возражает Бергсон, — после излишней гордости это уже чрезмерное самоуничижение человеческого интеллекта»***. Интеллект, напротив, обладает в глазах Бергсона некоторыми преимуществами, которых никогда не достигнет интуиция. Даже став вполне интуитивной, «философия никогда не достигнет такого познания своего предмета, как наука — своего. Интеллект остается лучезарным ядром, вокруг которого инстинкт, даже очищенный и расширенный до состояния интуиции, образует только неясную туманность»****. «По принципу позитивная паука касается самой реальности, лишь бы она не выходила из своей области, каковой является инертная

* Там же, Введение, стр. 5.

** Там же, стр. 6.

*** Там же, стр. 5.

**** Там же, стр. 159.

материя»*. «Войти в соприкосновение с реальностью и даже жить ею <...> — вот функция человеческого интеллекта»**. Хотя наука постигает одни только отношения, однако научное знание не есть знание относительное: «...познание материи, даваемое, с одной стороны, нашим восприятием и, с другой, — наукой, является, без сомнения, приблизительным, но не относительным»***. Направленное на одни отношения, познание науки — условно, однако, по Бергсону, условность ее, так сказать, фактическая, а не по праву»****.

III

Приведенные цитаты, если их взять изолированно, вне контекста, представляют философию Бергсона в самом выгодном для него свете. За исключением странного идеалистического выверта, будто в процессе эволюции материя «приспособлялась» к интеллекту, остальное кажется вполне убедительным. Человек отмежевывается от релятивизма, признает объективное, адекватное значение науки и интеллекта. Что же еще надо? — Однако жестоко ошибся бы тот, кто взял бы эти цитаты за руководство к пониманию гносеологии Бергсона. Благонамеренные заявления лежат мертвым грузом в философии Бергсона. Они обязывают ко многому, но из них не делается никаких выводов. Если сам Бергсон признает, что в формальном строении интеллекта заключена возможность прорыва из тесных горизонтов практики в просторы объективной теории, если он прямо заявляет, что интеллекту доступно хотя бы приблизительное, но все же адекватное, не относительное познание, то, казалось бы, прямая задача философа, — исследовать условия возможности такого познания, установить критерий его достоверности, исходя из практики, как всеобщей его основы. Ничего подобного мы не видим у Бергсона. Объективная ценность научного знания интересует его не по существу. Признание объективной силы науки нужно Бергсону, как ширма, как отвод против обвинения в наукоборстве. Заигрывание с наукой и интеллектом только

* Там же, стр. 185.

** Там же, стр. 172.

*** Там же, стр. 185.

**** Там же.

смягчает основную тенденцию философии Бергсона. Вся приведенная выше «защита» адекватности научного познания и прав интеллекта стоит в прямом и неустранимом противоречии со всем остальным содержанием учения Бергсона. Я добросовестно собрал и привел выше все заверения Бергсона, которые можно было бы выставить против мнения, будто Бергсон борется с интеллектом и наукой. Однако все эти заверения тонут в массе других, диаметрально противоположных. Бросив мимоходом из приличия несколько фраз в защиту науки, Бергсон дает полную волю истинным тенденциям своего мышления. Тенденции эти направлены на принципиальную решительную критику науки, интеллекта и всего научного мирозерцания. Исчерпать риторику Бергсона по этой теме положительно нет возможности. С неистощимым красноречием, с редкой изобретательностью, в бесчисленном множестве увлекательных образов доказывает Бергсон, что наука и интеллект *принципиально* относительны, ограничены и не адекватны действительности. В полном противоречии с приведенными выше заявлениями, Бергсон неоднократно утверждает, что науке недоступна истинная цель познания, которая заключается в отвращении от практики, в чистом созерцании. По Бергсону, даже тогда, когда мы хотим созерцать, когда мы стремимся к познанию сущности вещей, независимой от наших действий и от интересов практики, это нам не удастся. Даже тогда, когда наука хочет быть *вполне* теоретичной и *только* теоретичной, она остается зависящей от практики с ее ограниченной точкой зрения. Привыкнув смотреть на вещи только с точки зрения того интереса, какой они представляют для наших действий, наш интеллект не в силах взглянуть на вещи по-иному, незаинтересованным взором. Для созерцания вещей он вынужден применять те самые формы, категории и точки зрения, которые он выработал или, вернее, которые выработались в нем в интересах практики, применительно к потребностям действия: «Мы переносим на умозрение приемы, созданные для практики»*. «Волей-неволей мы сохраняем этот способ... мышления и в наших умозрениях о природе вещей, независимо от того практического интереса, который имеют для нас вещи»**. «Мы прилагаем к бескорыстному по-

* Там же, стр. 244.

** Там же, стр. 244–245.

знанию реального те же приемы, которыми мы пользуемся в текущей жизни в целях практической полезности»*. Так как наш интеллект переносит в созерцательное познание несоответствующие, чуждые приемы, заимствованные из практики, то все интеллектуальное познание оказывается, по Бергсону, неадекватным и всего лишь относительным. Практический интерес приводит к познанию одних только отношений. Будучи насквозь практичным — в своей установке и в своих приемах, — интеллектуальное познание также в состоянии постигать только отношения. Но практика, по крайней мере, — так рассуждает Бергсон, — не имеет претензий. Она просто учит нас организации наших действий. Она ничего не говорит нам о том, насколько то, что практический интерес открывает нам в вещах, соответствует их действительной сущности. Напротив, наши интеллектуальные представления, наши научные теории выдают себя за адекватную картину реальности. С точки зрения Бергсона, недостаток интеллекта — не в ограниченности, а в том, что он ее не замечает. Свои естественные иллюзии он выдает за истину. Провинциальными средствами он думает решать универсальные проблемы. «Но переносить этот *modus operandi* в философию <...>, и здесь, имея в виду на этот раз бескорыстное постижение предмета, в нем самом, прилагать тот же способ познания, который внушается известным интересом и по самому определению является точкой зрения, взятой на предмет извне — это значит идти против собственной цели...»**, «если и в наших умозрениях о природе реального мы продолжаем смотреть на него так, как того требовал наш практический интерес, — мы становимся неспособными видеть истинную эволюцию...»*** Но именно так поступает все наше интеллектуальное познание. Рожденное из практики, оно по природе и по всем своим привычкам неспособно к созерцанию. В этом смысле несостоятельны, по Бергсону, все формы интеллектуального познания, начиная с восприятий и кончая высшими понятиями и научными теориями. «Наши восприятия, — утверждает Бергсон, — дают нам очертания нашего возможного действия на вещи гораздо более чем очертание самих вещей. Контуры, которые мы замечаем

* Там же, стр. 35.

** Бергсон А. Введение в метафизику, стр. 23.

*** Бергсон А. Творческая эволюция, стр. 244.

в предметах, обозначают только то, чего мы можем в них достигнуть и что изменить...»*, «интеллекту нашему, как, впрочем и чувствам, продолжением которых он является, оказывается доступной только та сторона жизни, которая открывается для действия»**. Несостоятельность интеллекта особенно ясно обнаруживается там, где он обращается к познанию *движения*. Представить себе истинную природу движения, становления вещей, интеллект бессилён. Искусство нашего знания подобно кинематографу. «Вместо того, чтобы слиться с внутренним становлением вещей, мы становимся вне их и воспроизводим их становление искусственно. Мы схватываем почти мгновенные отпечатки с проходящей реальности, и так как эти отпечатки являются характерными для этой реальности, то нам достаточно нанизывать их вдоль абстрактного единообразного, невидимого становления, находящегося в глубине аппарата познания, для того чтобы подражать тому, что есть характерного в самом этом становлении»***.

Заблуждение интеллекта, описанное здесь Бергсоном, действительно существует. Противоречие между истинной природой движения и тою его картиной, которую рисует нам наш интеллект, есть не выдумка, но реальный факт познания. Противоречие это есть не что иное, как несоответствие между реальной диалектикой движения и его отображением в абстрактном рассудке. «Кинематографический» метод интеллекта, столь элегантно изображенный Бергсоном, есть тот самый «метафизический» способ мышления, который был исчерпывающе описан Энгельсом в «Анти-Дюринге». Ошибка Бергсона в том, что ответственность за метафизический образ мышления он сваливает не на абстрактный рассудок, а на интеллект в целом. Но это, конечно, неверно. Рассудок есть не весь интеллект, но лишь его низшая ступень. Высшей его ступенью является диалектический разум. Диалектический разум постигает не абстрактную, механическую схему движения, но его конкретный, живой, диалектический ритм. Это диалектическое отношение между отвлеченным рассудком и конкретным диалектическим разумом совершенно недоступно метафизике Бергсону. Блестяще охарактеризовав

* Там же, стр. 169.

** Там же, стр. 145.

*** Там же, стр. 273.

недостаточность абстрактного, рассудочного познания, Бергсон без всякого на то основания делает отсюда «уничтожающие» выводы относительно интеллекта и научного познания в их целом. «Интеллект, — говорит Бергсон, — характеризуется естественным непониманием жизни...»*, «что касается жизни, то он дает нам только ее перевод в выражениях инерции, и не претендуя, впрочем, на большее»**. Из несоответствия между задачами интеллектуального познания и средствами, которыми интеллект располагает, следует, что наше знание — относительно и символично. Интеллект «обращается с живым, как с инертным, прилагая к этому новому предмету те же самые привычки, которые с таким успехом прилагались им к старому. И он имеет основание так поступать, ибо только при этом условии живое так же поддается нашему действию, как и инертная материя. Но истина, к которой приходят таким путем, становится относительной, вполне зависящей от нашей способности действовать. Это уже не более как истина символическая»***. Каков интеллект, такова и основанная на его формах наука. Относительности интеллектуальных форм соответствует относительность научных теорий. Даже на своих высших ступенях научное познание зависит от интересов практики. Даже научная теория не есть еще, по Бергсону, истинная, т. е. свободная от внушений практики, теория: в ней еще слишком силен запах почвы, из которой она выросла. «Наука, — говорит Бергсон, — может быть умозрительной по форме, бескорыстной в своих ближайших целях: другими словами, мы можем оказывать ей кредит как угодно долго. Но, как бы ни отодвигать срок платежа, нужно, чтобы в конце концов наш труд был оплачен. Таким образом, по существу наука всегда имеет в виду практическую полезность. Даже когда она пускается в теорию, она вынуждена приспособлять свою работу к общей конфигурации практики»****. С большой подробностью останавливается Бергсон на относительности научного знания. Так называемая точность научного знания вовсе не есть еще, в глазах Бергсона, гарантия его адекватности. Точность науки есть, по Бергсону, только выражение ее зависимости от практики.

* Там же, стр. 148.

** Там же, стр. 158.

*** Там же, стр. 175–176.

**** Там же, стр. 294.

Точность науки — другая сторона ее символичности. «Сущность науки, — говорит Бергсон, — <...> заключается в том, чтобы изготовлять *знаки*, которыми она заменяет сами предметы. Эти знаки, конечно, отличаются от знаков языка своей большей точностью и более высокой действенностью, но тем не менее они не свободны от общих свойств знака, заключающихся в том, чтобы отмечать в закрепленной форме неподвижный аспект реальности»*. «Наше восприятие, роль которого — освещать наши действия, совершает рассечение материи, всегда, следовательно, требующее пересмотра. Наша наука, стремящаяся принять математическую форму, подчеркивает более, чем это следует, пространственность материи; ее схемы поэтому в общем слишком точны и всегда нуждаются в переделке»**.

Нельзя не признать, что в этом пункте Бергсон обнаруживает немалую «оригинальность»: науку он упрекает не в недостатке точности, но, напротив, в том, что она *слишком* точна. Замечательно, однако, что по этому вопросу взгляд Бергсона поразительно совпадает с взглядом... Льва Толстого. В небольшом, но очень любопытном сочинении «О жизни» Толстой развивает положение, согласно которому точность научного знания не только не гарантирует его адекватности, но, напротив, несовместима с нею. Точность знания, по Толстому, обратно пропорциональна его адекватности. Поэтому лучше всего знаем мы самих себя, менее знаем — животных, еще менее — растения и, наконец, всего менее — мир материи, мертвой неорганической природы. Математическое естествознание — самая точная наука, но именно поэтому оно — наименее адекватный род знания. — Это замечательное совпадение во взглядах между ориентирующимся на положительную науку Бергсоном и явным наукоборцем Толстым — факт не случайный, но глубоко детерминированный в психологии класса, для которого все интеллектуальные дороги ведут в Рим идеализма. В этом пункте ни Бергсон, ни Толстой не оригинальны. Взгляд обоих восходит к глубоко традиционному положению идеализма, выставленному еще Сократом. Еще Сократ учил, что знание может быть только о том, что в нашей власти. Но более всего в нашей власти — наша душа. Поэтому более всего доступно нам познание нашей души, нас самих. Наименее доступно нам

* Там же, стр. 294.

** Там же, стр. 185.

познание «вещей божественных», т. е. порядка и строения природы. Недостоверность натурфилософии явствует, по Сократу, из тех противоречий, в которых запутались философские школы, пытавшиеся познать строй природы. Любопытно, что «Творческая эволюция» Бергсона начинается с утверждения этого самого, по существу — сократовского, положения: «Из всего, что существует, — говорит Бергсон, — самым достоверным и всего более известным, неоспоримо, является наше собственное существование, ибо понятия, имеющиеся у нас, о других предметах, можно считать внешними и поверхностными, тогда как познание самого себя есть познание внутреннее, глубокое»*. Подобно Сократу, Бергсон главную причину дробления философии на множество борющихся школ видит в принципиальной неадекватности научного знания, в несоответствии между его ограниченными средствами и задачами чистого познания: «Неудобство простых понятий, — говорит Бергсон, — заключается... не только в том, что они делят конкретное единство предмета на соответственное число символических выражений; они делят также философию на различные школы, из которых каждая держится своего места, выбирает свои жетоны и начинает с другими состязание, которому не суждено окончиться»**.

Вся эта критика точности только на первый взгляд кажется оригинальной. На самом деле она выдает классовые источники и классовые традиции современной философии. Эволюционист, базирующийся свою философию на данных биологии, Бергсон подает руку наукоборцу Толстому в его мистической критике точного научного познания. Каким убогим оказывается арсенал современной буржуазной философии! И каким наивным кажется в свете, подобных открытий восторг Джемса, которого, по его собственным словам, оригинальность идей Бергсона положительно сбила с толку.

Но вернемся к Бергсону. Развенчав идеал точного знания, Бергсон последовательно развивает критику науки. Без устали, с неистощимой изобретательностью в средствах выражения комментирует Бергсон недостатки научного знания. Наука по существу аналитична. «Обычной функцией положительной науки является анализ. Она работает поэтому прежде всего

* Там же, стр. 1.

** Бергсон А. Введение в метафизику, стр. 12.

над символами. Даже самые конкретные из наук о природе, науки о жизни, придерживаются видимой формы живых существ, их органов, их анатомических элементов. Они сравнивают формы одни с другими, сводят самые сложные из них к самым простым, словом, они изучают отправления жизни в том, что является в ней, так сказать, видимым символом»*.

Символическая в своих методах, приемах, наука никогда не бывает завершенной в своих результатах. Поэтому научные теории никогда не совпадают целиком со всей полнотой реальности. В этом, думает Бергсон, большой недостаток науки и ее теории. Как настоящий метафизик, Бергсон требует; чтобы наука сразу преподнесла ему, как на блюде, всю полноту истины. «Чтобы научная теория, — рассуждает Бергсон, — могла сделаться законченной теорией, нужно, чтобы дух мог охватить сразу всю совокупность вещей и распределить их в определенных отношениях одни к другим; но в действительности мы вынуждены ставить проблемы одна за другой, в выражениях, являющихся по необходимости выражениями временными, так что решение каждой проблемы бесконечно исправляется решением следующих проблем, и наука в ее целом является относительной, завися от случайного порядка, в котором по очереди ставились проблемы»**. Смысл этих замечаний сводится не только к тому, чтобы еще раз обнаружить относительность научного знания. Относительность, незавершенность научного знания означает — в глазах Бергсона — его бесплодность: «В своем вечно ненасытном желании охватить предмет, вокруг которого он осужден вращаться, анализ без конца умножает точки зрения, чтобы дополнить представление, всегда неполное, без устали разнообразить символы, чтобы довершить перевод, всегда несовершенный. Он продолжается в бесконечность»***.

IV

Своей высшей точки восстание Бергсона против интеллекта достигает в критике *понятий*. Борьба с понятиями образует центральный пункт всей критики Бергсона. И это, конечно,

* Там же, стр. 6.

** Там же.

*** Там же.

не случайно. Понятия — основная форма научного познания и самая важная функция интеллекта. Без критики понятия весь бергсоновский бунт против интеллекта остался бы половинчатым, незавершенным. Только рассчитавшись с понятием, только развенчав его познавательную ценность, мог бы торжествовать Бергсон победу над интеллектом. Поэтому критика понятий играет первейшую роль в учении Бергсона. Своего врага Бергсон хочет поразить в самом заветном его убежище. Именно понятия образуют фокус, в который направлены все удары Бергсона по интеллекту. И именно в критике понятий яснее всего обнажается глубокая связь между философией Бергсона и основными тенденциями современного буржуазного мышления. Современная буржуазная философия в подавляющем большинстве случаев антирационалистична. Она боится понятий, как черт ладана. Понятия для нее слишком ясный, прозрачный, точный и потому — слишком беспокойный и нежелательный род познания. Она не столько ими пользуется, сколько их критикует. В этой критике Бергсону принадлежит одно из первых мест.

По Бергсону, уже *представление* или образ — этот элементарный зародыш понятия — таит в себе ряд крупных познавательных недостатков. Образы не дают нам знания о внутренней жизни. «В образах ее нельзя себе представить. Но еще труднее ее представить путем понятий, т. е. абстрактных идей, общих или простых»*. Но в сравнении с понятием образ «имеет, по крайней мере, то преимущество, что он удерживает нас в конкретном»**. Понятие, согласно Бергсону, лишено и этого преимущества. «Ибо понятие, абстрагируя, вместе с тем и обобщает. Понятие символизирует специальное свойство не иначе, как делая его общим для бесконечности вещей. Широким толкованием, которое оно ему дает, оно всегда поэтому более или менее его извращает»***. Не о силе нашего интеллекта говорят, по Бергсону, наши понятия, но, напротив, о его слабости. Понятия создаются интеллектом, как продукты движения по линии наименьшего сопротивления. «Если бы чувства и наше сознание были не ограничены, если бы наша способность внешнего и внутреннего восприятия была бесконечна, мы никогда не прибегали бы к понятиям и рассу-

* Там же, стр. 10.

** Там же.

*** Там же, стр. 11–12.

дениям. «“Понимать” — это худший исход, когда нельзя уже “воспринимать”, и рассуждать приходится по мере того, как нужно наполнять пустоты внешнего и внутреннего восприятия и расширять их захват»*.

По Бергсону, понятия несоизмеримы с реальностью и постоянно рушатся под ее напором. «Я не отрицаю, — говорит Бергсон, — полезности абстрактных и общих идей, как не отрицаю важности банкового билета. Но как билет есть только обещание золота, так и ценность понятия измеряется предполагаемыми восприятиями, которые оно собою представляет. <...> понятия, подобранные самым искусным образом, рассуждения, воздвигнутые по самому научному способу, рушатся, как карточные домики, лишь только факт — один реально подмеченный факт — сталкивается с этими понятиями и с этими рассуждениями. <...> нет ни метафизика, ни теолога, который не был бы готов признать, что совершенное существо познает все интуитивно, без посредства рассуждений, абстракций, обобщений»**. Все, что есть ценного в понятии, зиждется, по Бергсону, не в нем самом, но в непосредственном восприятии, которое есть основа всякого понятия. Назначение понятия — упорядочивать то, что уже дано ему в содержании образов и восприятий: «Понятия не более чем образы»***. Как бы абстрактно ни было понятие, его исходной точкой всегда будет восприятие. «Интеллект комбинирует и разделяет; он приводит в порядок, изменяет порядок, координирует; он не творит»****. В понятиях нет никакого творчества: «...из понятий и точек зрения никогда ничего не создается»*****. Будучи несовершенным родом познания, понятия дают нам не только не полную, но прямо-таки неверную, искаженную картину действительности: понятия характеризуют предмет не по содержанию, но только по объему^{6*}. Понятия неподвижны и с их помощью не может быть добыто истинное познание движения: «...анализ всегда оперирует неподвижным <...> понятия и схемы, к которым приводит анализ, характеризуются, главным образом, тем, что они

* Бергсон А. Восприятие изменчивости (Собр. соч., т. IV), стр. 7.

** Там же.

*** Бергсон А. Введение в метафизику (т. IV), стр. 10.

**** Бергсон А. Восприятие изменчивости, стр. 8.

***** Бергсон А. Введение в метафизику, стр. 22.

^{6*} Бергсон А. Творческая эволюция, стр. 134.

остаются неподвижными в то время, как их рассматривают*. Познавать живое, движущееся, становящееся интеллект может только «кинематографическим» методом. Этот метод познания «имеет преимущество давать нам возможность предвидеть будущее и делать нас в известной мере господами событий; но зато он удерживает от движущейся реальности только предполагаемые неподвижности, т. е. снимки с реальности, получаемые нашим разумом: он скорее символизирует реальное и переводит его на человеческое, чем его выражает»**. Неспособность понятий к выражению реальности особенно ясно выступает, по Бергсону, там, где понятия направлены на индивидуальное. Все единичное, неповторимое, единственное в своем роде проходит через понятия, как вода через сетку. «Поскольку абстрактные идеи могут оказывать услуги анализу, т. е. научному изучению предметов в его отношениях к другим, постольку они неспособны заменить собою <...> исследование предмета в том, что есть в нем существенного и ему одному принадлежащего. <...> Напрасно поэтому было бы надеяться схватить с помощью их реальность: они ограничиваются тем, что представляют нам только тень ее»***. В последнем счете понятия, по Бергсону, — только ярлычки, которые мы поспешно наклеиваем на предмет, выделяя в нем все важное для нашей практической точки зрения и отворачиваясь от всего остального и существенного. Уж простое восприятие, эмбрион понятия, действует именно таким образом: «...оно нам показывает менее самые вещи, чем то, что мы можем извлечь из них. Заранее оно их классифицирует, заранее наклеивает на них ярлычки; мы едва взглядываем на предмет; нам достаточно знать, к какой категории он принадлежит»****. Но ничего иного не дают по существу и понятия: «Наклеить на предмет этикетку какого-нибудь понятия — это значит отметить в точных выражениях род действия или положения, которые предмет должен будет нам подсказать. <...> Правда, что наш интерес бывает иногда очень сложен. Вот почему нам случается давать несколько последовательных направлений нашему познанию одного и того же предмета, и менять наши точки зрения на него.

* Бергсон А. Введение в метафизику, стр. 25 и 23.

** Бергсон А. Творческая эволюция, стр. 305–306.

*** Бергсон А. Введение в метафизику, стр. 11.

**** Бергсон А. Восприятие изменчивости, стр. 13.

В этом состоит “широкое” и “всеобъемлющее” познание предмета, предмет сводится тогда не к единому понятию, но к нескольким, к которым его считают “причастным”»*.

Мы исчерпали весь арсенал бергсоновских аргументов против понятий. Как и в других уже нам известных случаях, Бергсон хорошо видит отдельные факты, отдельные признаки, но он совершенно неспособен найти и правильно определить их взаимные связи, понять их диалектический смысл. Конечно, наши понятия о реальности и сама реальность — не одно и то же. Конечно, сетка абстрактных понятий не во всех пунктах соприкасается с реальностью. Но утверждать на основании этого несовпадения, будто понятия бессильны «схватить реальность» — это значит неправильно ставить вопрос. Двусмысленность бергсоновской критики в этом пункте заключается в том, что, критикуя мощь научного познания в его целом, Бергсон направляет свои удары против абстрактного теоретического познания, которое есть только одна сторона научного знания. Если иметь в виду только созерцательное, абстрактное теоретическое познание, то «схватить реальность», т. е. представить ее во всей неисчерпаемой полноте конкретных, индивидуальных черт, равно бессильно *всякое* познание, будет ли оно познанием посредством понятий или познанием интуитивным. Никакая «интуиция», никакое созерцательное, т. е. оторванное от практики, познание не в силах воспроизвести реальность. Даже художественная интуиция, проще говоря — художественные представления, образы, не дают нам адекватного отражения реальности. Пусть нам кажется, что сама жизнь глядит на нас с полотна картины или проходит перед нами в образах беллетриста, — на самом деле художник не воспроизвел действительности. Он *выбрал* из нее то, что он в ней увидел. Да и из того, что он в ней увидел, далеко не все попало в его картину. Из всего замеченного он отобрал то, что ему было нужно, что показалось ему нужным. Между научным понятием и «интуитивным» художественным представлением или образом различие не по существу, а только в степени. И то и другое основано на выборе одних признаков и исключении других. Меняется только точка зрения, метод организации признаков. По отношению к реальности «интуитивное познание» — такой же вторичный факт, как и познание интеллектуальное. Бытие

* Бергсон А. Введение в метафизику, стр. 22–23.

первое сознания. *Воспроизвести* реальность так, как она есть, в состоянии лишь тот, кто умеет *воспроизвести* ее. «Схватить» реальность в бергсоновском смысле этого слова — все равно, что вновь породить ее. Но интеллект, как его понимает Бергсон, т. е. способность рассудка, направленная на образование отвлеченных и общих понятий, вовсе и не берется за такую задачу. Интеллект как таковой отображает бытие, а не творит его вновь. Критикуя познавательную мощь интеллекта, Бергсон ломится в открытую дверь. Он обвиняет интеллект в неисполнении обязательств, которых тот никогда не обещался выполнить.

Но интеллект вовсе не так абстрактен, как представляет его Бергсон. Анализ, отвлечение, обобщение — только абстрактно могут быть выделены, как моменты его работы. Конкретно работа интеллекта — всегда предметна, всегда материальна, всегда связана с практикой, с промышленной и экспериментальной техникой. А о практике уже нельзя сказать, что она — несоизмерима с реальностью. Ибо практика не только отображает и абстрагирует: она создает и воспроизводит. В тот момент, когда химику удастся в своей лаборатории добыть путем экспериментального синтеза сложное органическое вещество, вырабатываемое только живыми организмами, он, несомненно, «схватывает» реальность — в точном бергсоновском смысле этого слова. Экспериментальная, т. е. связанная с техникой, с практикой, наука воспроизводит реальность и даже «творит» ее вновь. При этом воспроизводимая реальность — уже не абстрактная всеобщая, но конкретная, индивидуальная. В этом воспроизведении интеллект принимает прямое участие. Без интеллектуальных форм познания, без понятий, без «отвлеченных» теорий, экспериментальная практика не могла бы осуществляться. Понятия, точки зрения, методы и категории интеллекта лежат не где-то вне экспериментальной техники, но в ней самой. И лежат они не каким-то чужеродным балластом, но, напротив, руководят практикой в ее построениях. Абстрактные моменты научного знания как бы растворяются в осязательных результатах экспериментальной практики. Они становятся их неотъемлемой составной частью. Но и «невидимые», «растворенные» в материальных продуктах техники, они все существуют. Их роль оттого не становится менее значительной.

Таким образом, практика и принципиально и фактически разрешает задачу, которую Бергсон ставит перед отвлеченным

рассудком. Свои обвинения Бергсон направляет не по адресу. То, что в этих обвинениях есть справедливого, относится только к отвлеченному рассудку, а не к интеллекту в его целом. Интеллекту гораздо шире, чем это представляется Бергсону. Интеллекту доступны не только анализ, но и синтез, не только абстрактное, но и конкретное, не только всеобщее, но и единичное, не только символы реальности, но и сама реальность. Интеллект диалектичен так же, как диалектична наука и все познание. Он — практичен и теоретичен, конкретен и абстрактен в одно и то же время. Реальная почва, на которой «снимаются» эти противоречия, есть практика, та самая тысячу раз охаянная Бергсоном практика, которая, по мнению Бергсона, есть главное препятствие на пути к адекватному познанию. Противоречие Бергсона — на это раз, увы, не диалектическое — состоит в том, что Бергсон одновременно и связывает науку с практикой и отрывает их друг от друга. Когда требуется «доказать», что наука — несвободна, несамостоятельна, что она смотрит на бытие чужими и потому помраченными глазами, Бергсон усиленно подчеркивает зависимость интеллекта от практики, его «плебейское» происхождение. Когда же надо показать, что наука не адекватна реальному бытию, Бергсон ставит на вид ее абстрактный, отвлеченный, отчужденный от творческой практики, созерцательный характер. В основе всего этого — в корне противоречивого — представления лежит глубоко характерное для идеолога современной буржуазии недоверие к практике, к ее творческой силе и ее возможностям. Практические усилия, практическая энергия современной буржуазии направлены не на творчество нового, а на сохранение и упрочение настоящего порядка вещей. Практически эта тенденция выражается в активной борьбе с этим новым, в его физическом подавлении. Идеологически она приводит к философии, которая задачей науки объявляет созерцательное познание «вечных» законов сущего. Поэтому гносеологический идеал всех современных буржуазных философов — чисто созерцательный. В этом отношении философия Бергсона не составляет никакого исключения. Революционность философии Бергсона, восстающего против всех прежних рационалистических учений, — совершенно мнимая. Пусть вместо созерцания неподвижных вещей и их образов философия займется, как предлагает ей Бергсон, созерцанием текучих процессов. Пусть «кинематографический» род созерцания уступит место «интуитивному», «симпатиче-

скому». Созерцание от этого не перестанет быть созерцанием. В философии Бергсона, как и во всех предшествующих ей буржуазных построениях, субъект познания по-прежнему абстрактно и метафизически противопоставлен его объекту. Различие между Бергсоном и прочими буржуазными идеологами все-таки лишь в оттенках, а не в самой сути.

V

Справедливость сказанного еще яснее выступает в учении Бергсона об интуиции. Прямой критикой интеллекта пафос бергсоновской философии не исчерпывается. Если бы Бергсон ограничился только этой критикой, то его антиинтеллектуализм не был бы до конца решительным. Все эти замечания о символизме и неадекватности интеллекта можно было бы рассматривать, как заостренное, преувеличенное выражение некоторой относительности, действительно присущей нашему знанию. Бергсона можно было бы упрекать за пессимистические выводы из этой критики, за агностицизм, за уклон в релятивизм. И все же интеллект и наука оставались бы у Бергсона единственным путем, орудием и методом познания действительности.

На самом деле антиинтеллектуализм Бергсона гораздо более радикален. Происходит это в силу того, что Критика интеллекта развивается Бергсоном на фоне его учения об интуиции. Критикуя приемы и методы интеллектуального знания, Бергсон исходит из заранее готового и заранее принятого решения, — будто существует форма знания, неизмеримо более совершенная. Эта форма — интуиция. Понятие интуиции образует тот фон — иногда ясно видимый и осязаемый, всегда, во всяком случае, подразумеваемый, — на котором разворачиваются все мотивы критики. Даже там, где Бергсон ничего не говорит об интуиции, где он анализирует одни интеллектуальные формы, взятые сами по себе, понятие интуиции образует твердый масштаб, по которому равняется и к которому пригоняется оценка всех интеллектуальных функций.

Как и в других вопросах, Бергсон постарался смягчить впечатление от слишком резкого, слишком категорического противопоставления. Предупреждая возражения, Бергсон оговаривается, что он не имеет целью умалить интеллект за счет интуиции. Интеллект, и интуиция — два параллельно развившиеся рода

знания. Они взаимно обуславливают и дополняют друг друга. Источником обоих является *опыт*, и это эмпирическое единство интеллекта и интуиции, единство их происхождения позволяет даже, по Бергсону, объединить в целое теорию знания и метафизику: «...если сознание <...> раздвоилось на интуицию и интеллект, то произошло это вследствие необходимости как применяться к материи, так одновременно с этим следовать за течением жизни. Раздвоение сознания зависит здесь от двойной формы реального, и теория познания должна исходить из метафизики. Поистине каждое из этих двух исканий приводит к другому: они составляют круг, и круг этот не может иметь другого центра, кроме эмпирического изучения эволюции»*. Перенесенный в плоскость эмпирической биологии, параллелизм интеллекта интуиции превращается у Бергсона в параллель интеллекта и *инстинкта*. Интуиция может быть определена, по Бергсону, как «инстинкт, сделавшийся бескорыстным, сознающий самого себя, способный размышлять о своем предмете и расширять его бесконечно»**. Будучи различными направлениями одной и той же деятельности жизни, интеллект и интуиция, по Бергсону, равноценны: они «представляют <...> два расходящихся, одинаково красивых решения одной и той же проблемы»***.

Изложенное построение кажется — на первый взгляд — достаточно широким. По-видимому, общей перспективой, к которой Бергсон относит параллель между интеллектом и интуицией, служит у него биологическое учение об эволюции. На самом же деле биологизм, эволюционизм и здесь — только маска. Что бы ни говорил Бергсон о расходящихся в виде снопа линиях биологического развития, о параллельности логизма и инстинкта, о взаимной обусловленности интеллекта и интуиции, — основным лозунгом, основной задачей его философии остается превознесение интуиции за счет интеллекта и науки. Только интенция в состоянии, по Бергсону, исполнить задачу философии, цель которой — «исследовать живое без задней мысли о практическом пользовании, освободившись от форм и привычек, в собственном смысле слова интеллектуальных»****. Только интуитивное знание

* Бергсон А. Творческая эволюция, стр. 160.

** Там же, стр. 159.

*** Там же, стр. 128.

**** Там же, стр. 176.

не останавливается на относительном, но достигает абсолютного. Оно схватывает реальность непосредственно, без помощи анализа и символов. «Абсолютное, — говорит Бергсон, — может быть дано только в интуиции, тогда как все остальное открывается в анализе. Интуицией называется род интеллектуальной симпатии, путем которой переносятся внутрь предмета, чтобы слиться с тем, что есть в нем единственного и, следовательно, невыразимого»*. Поэтому и сама философия, если она действительно стремится к адекватному познанию реальности, должна сбросить с себя гнет интеллектуальных привычек и стать философией интуитивной. «Или метафизика есть только <...> игра идей, или, если это серьезное занятие для духа, если это наука, а не простое упражнение, — нужно, чтобы она вышла из пределов понятий и перешла к интуиции. Конечно, понятия для нее необходимы, ибо все другие науки работают обыкновенно над понятиями, а метафизика не может обойтись без других наук. Но самой собой в собственном смысле слова она является только тогда, когда она переходит за понятие или, по крайней мере, когда она освобождается от понятий неподатливых, вполне законченных, чтобы создавать понятия иные, совершенно непохожие на те, какими мы обычно пользуемся, — я хочу сказать создавать представления гибкие, подвижные, почти текучие, всегда готовые принять ускользающие формы интуиции»**.

В виду столь важного значения, какое понятие интуиции играет в системе Бергсона, вполне естественным было бы ожидать, что Бергсон постарается дать законченное гносеологическое обоснование и объяснение интуиции. Читатель, которому предлагают заменить интеллектуальные методы интуицией, несомненно, не удовлетворится одними обещаниями познавательных благ. Такой читатель потребует, чтобы ему точнее определили, что такое конкретно эта прославленная интуиция, каковы ее методы, при каких условиях она достигается, каковы ее органы, в чем положительная сущность ее работы. Расстаться с интеллектом — дело не шуточное. Прощаясь с ним, хочется знать, по крайней мере, на что его променяешь.

Однако, как бы ни были законны и понятны эти вопросы, — во всей философии Бергсона нельзя найти на них никакого ответа.

* Бергсон А. Введение в метафизику, стр. 6.

** Бергсон А. Введение в метафизику, стр. 13.

Как это ни странно, но понятие интуиции лишено у Бергсона какого бы то ни было положительного содержания. По Бергсону, способность интуиции — чисто отрицательная. Для обладания интуицией не нужно, разъясняет Бергсон, никаких специальных способностей или органов восприятия; интуиция не есть положительная функция познания. Условия интуиции — чисто отрицательные и заключаются только в освобождении сознания от практической заинтересованности, в устранении практической точки зрения. Чтобы познавать интуитивно, не нужно ничего иметь, не нужно ничего предпринимать, требуется только переменить точку зрения, смотреть на вещи не практически, а теоретически, т. е. чисто созерцательно. Разрубить все нити, которыми наше сознание и его приемы связываются с практикой, отвернуться от всего, что связано с практической точкой зрения, — это и значит, по Бергсону, обладать интуицией. «Роль философии, — говорит Бергсон, — не заключается ли в том, чтобы привести нас к более полному восприятию реальности путем известного перемещения внимания? Дело шло бы о том, чтобы отвлечь наше внимание от той стороны вселенной, в которой мы заинтересованы практически, и повернуть его к тому, что практически ни к чему не служит. Такой поворот внимания и была бы сама философия»*. В знаменитом докладе «Философская интуиция», читанном на международном конгрессе философов, Бергсон прямо сравнивает интуицию с «демоном Сократа». Демон этот, как известно, не внушал, не советовал Сократу ничего положительного: он только удерживал, предостерегал, воспрещал. Такова и роль бергсоновской интуиции. «Мне кажется, — говорит Бергсон, — что интуиция играет в сфере умознания такую же роль, какую играл демон Сократа в практической жизни. По крайней мере, в таком виде она впервые обнаруживается, и в таком же виде она и в дальнейшем ярче всего сказывается: она запрещает. Наперекор общепринятым идеям и как будто самоочевидным тезисам, наперекор утверждениям, признававшимся до того научными, она шепчет философу на ухо: «Невозможно»**. «Что за странное явление, — восклицает Бергсон, — эта инстинктивная сила отрицания. И как она не обрати-

* Бергсон А. Восприятие изменчивости, стр. 14.

** Бергсон А. Философская интуиция (Новые идеи в философии. Сб. 1. Философия и ее проблемы. СПб., 1912 г.), стр. 4–5.

ла на себя внимания историков философии. Разве неочевидно, что первое, что делает философ, когда мысль его еще не уверена и когда еще нет ничего окончательного в его учении — это то, что он окончательно отвергает некоторые вещи. Впоследствии взгляды его могут измениться в том, что он будет утверждать; но они не будут изменяться в том, что он отрицает»*. Интуиция Бергсона не говорит нам, что и как мы должны познавать. Она только запрещает нам совершать акты познания, связанные с практикой. Бергсоновская интуиция удивительно похожа на мораль Толстого, которая состоит из одних отрицательных заповедей.

Учение Бергсона об интуиции кажется еще более странным в связи со взглядами Бергсона на искусство. Интуитивное познание реализуется, по Бергсону, в искусстве. Самый факт существования искусства доказывает, что интуиция возможна и осуществима. Она возможна, правда, только в виде редкого исключения. Обычное человеческое познание — равно житейское и научное — всегда практично и, следовательно, интеллектуально, а не интуитивно. Нам трудно даже представить, каким образом вообще возможно видеть в вещах больше того, что показывает нам в них наше обычное восприятие. «Как можно требовать от тела или духа, чтобы они видели более того, чем они видят. Внимание может осветить, увеличить точность наблюдения, углубить его, но оно не может заставить появиться в поле восприятия того, чего там не было сначала»**. Вот возражение, которое формулирует сам Бергсон и которое он предвидит, как возражение против возможности интуиции. Но «нам кажется, — отвечает самому себе Бергсон, — что это возражение опровергается опытом. Действительно, во все времена встречаются люди, назначение которых как бы именно в том и состоит, чтобы видеть самим и заставлять видеть других то, что естественным образом мы не замечаем. Эти люди — художники». «Чего добивается искусство, если не того, чтобы заставить нас открыть в природе и духе, вне нас и в нас самих массу вещей, которые не обнаруживаются с ясностью нашими чувствами и нашим сознанием».

Итак, по Бергсону, искусство удостоверяет нас в том, что интуиция существует в том смысле, в каком ее понимает сам Берг-

* Бергсон А. Восприятие изменчивости, стр. 10.

** Там же.

сон. Но если искусство действительно есть классический пример интуитивного познания, то не трудно видеть, насколько неверна, несостоятельна бергсоновская теория интуиции. Искусство есть, прежде всего, деятельность, и притом деятельность — крайне сложная. Искусство опирается на особый сложный механизм восприятия, имеет особые условия реализации в данных материала и техники, в данных общественной и индивидуальной жизни. Чтобы быть художником, надо обладать многими положительными, материальными (психофизиологическими) данными, которые в каждом искусстве — иные и соответствуют его конкретному материалу и его своеобразным функциям. Интуитивная эстетика Бергсона единым взмахом уничтожает все эти конкретнейшие различия. Искусство она сводит к единственному и притом совершенно отрицательному условию. Чтобы быть художником, не требуется, по Бергсону, никаких конкретных данных, кроме умения непрактически смотреть на вещи. Искусство сводится у Бергсона к деятельности чистого созерцания.

Нетрудно понять источник всех этих заблуждений. Весь секрет в том, что понятие интуиции у Бергсона совершенно *фиктивно*. Его назначение в системе — чисто служебное, вспомогательное. Понятие интуиции есть только средство для ниспровержения авторитета интеллекта и интеллектуального знания. Интуиция не интересует Бергсона как особый род познания. Она имеет для него значение лишь в качестве идеального масштаба, которым можно измерять несовершенство интеллекта и науки. Именно поэтому понятие интуиции оказалось у Бергсона совершенно пустым и состоящим из одних отрицательных определений и признаков. По той же причине оно осталось без всякого применения в системе. «Открыв» интуицию, Бергсон нигде не пускает ее в ход, в работу, нигде не применяет ее в положительных целях познания. В конечном счете бергсоновская интуиция — чистейшая фикция, условное понятие, символ, огромный призрак. Его назначение — отбрасывать тень на науку и интеллектуальное познание. Кто поймет это своеобразное назначение бергсоновской интуиции, тому должно быть ясно, какой смысл имеет в последнем счете бергсоновская критика науки. На поверхностный взгляд критика эта кажется результатом глубокого убеждения в существовании абсолютной истины. Научное познание отвергается как относительное, во имя познания абсолютного. Абсолютное познание, абсолютная истина, по-видимому, есть и первая предпосылка

и последняя цель бергсоновской критики. Исходя отсюда, многие даже увидели в философии Бергсона попытку опровергнуть ходячие учения релятивизма и прагматизма. Такое понимание мы находим у Гессена. «Абсолютная истина, — говорит Гессен, — не только существует, она познаваема: чтобы познать ее, нам надо только вернуться к самим себе. *Вот основной нерв философии Бергсона, роднящий ее с вековой философской традицией, сообщаящий ей ее очарование и значение.* “Прагматический” критерий не есть критерий истины, ибо прагматизм не знает истины, он — вне ее. Чтобы познать истину и судить об истине, надо, прежде всего, и раз навсегда отрешиться от прагматизма. Прагматизм годен лишь для сферы символов, *σύμβολον*. Но именно символы закрывают путь к истине, *ἐπιστήμη*: философия должна преодолеть прагматизм — вот основное требование Бергсона»*. Но трудно придумать что-нибудь более чуждое истинным намерениям Бергсона. Единственным источником критического и полемического вдохновения Бергсона было, есть и остается стремление расшатать, поколебать авторитет интеллекта и научного знания. Если бы сущность философии Бергсона состояла в опровержении прагматизма, то критика была бы для Бергсона только исходной точкой для развития положительного учения об абсолютной истине, ее условиях, критерии и т. п. В центре философии Бергсона должна была бы стоять именно теория абсолютной истины, а критика была бы только трамплином, подсобным средством. На самом деле справедливо обратное. Понятие абсолютной истины стоит как мираж на горизонте бергсоновской системы. Вам дают понять, что, до этой истины вы дойдете лишь освободившись от интеллектуальных привычек, лишь преодолев «прагматическую» природу интеллекта. Вы соглашаетесь и начинаете покорно следовать за «учителем». Вскоре поле вашего движения усеивается трупами: восприятие, представление, понятие, интеллектуальные «символы», образы, теории, повергнутые «критикой», устилают ваш путь. С трудом подвигаетесь вы по столь пересеченной местности к вашей цели. Но по мере того, как вы движетесь вперед, ваша цель — учение об абсолютной истине — уходит все дальше и дальше. Она

* Гессен С. И. Вступительная статья к русскому переводу трактата Бергсона «Непосредственные данные сознания» («Время и свобода воли»), изд. «Русская мысль», М., 1910, стр. 7, курсив мой.

остается, как и раньше, на горизонте системы. В то же время критическое сражение с интеллектом продолжается: в поле действия появляются все новые враги; интеллект, как стоголавая гидра, высылает все новые формы, и борьба ни на мгновение не ослабевает. Все это продолжается до тех пор, пока читатель не поймет, что абсолютная истина, абсолютное познание были только миражем, «регулятивным» принципом в смысле Канта и что реальное содержание системы исчерпывается борьбой с интеллектом и научным знанием.

VI

Как ни неверно истолкование Гессена, оно все же порождает интересный вопрос. Почему критика науки идет у Бергсона под знаменем борьбы с прагматизмом? Зачем понадобилось Бергсону чрезмерное преувеличение прагматического характера науки и интеллектуального познания. Человек, который поставил целью ниспровержение — во что бы то ни стало — авторитета науки, мог бы избрать много других путей, ведущих к той же цели. С отвлеченной логической точки зрения можно было бы выдвинуть совершенно иные «основания» для критики научного познания.

В этом пункте едва ли не яснее всего выступает историческая к классовая определенность мышления Бергсона. Философия Бергсона принадлежит к идеологии класса, который давно уже противостоит всяким попыткам переделать, практически переустроить социальное бытие современного общества. В глазах идеологов современной буржуазии *действие, деятельность, практика* всегда подозрительны, ибо действие может оказаться действием революционным, практика — революционной практикой. Отсюда — глубокое недоверие к практике, глубокая подозрительность и вражда. В теории познания это недоверие выражается в том, что за практикой отрицаются всякие права на гносеологическую достоверность. Современная буржуазия менее, чем когда либо, способна понять гносеологический смысл и гносеологическую ценность тезисов Маркса о Фейербахе⁴. Практическому критерию достоверности она противопоставляет идеал чистого созерцания, пассивного умозрения, заимствовав его из арсенала классиков идеализма, но лишив того практического, жизненного, даже революционного смысла, какой понятие созер-

цания имело у Канта, Шиллера и Фихте. Отсюда понятно, почему критика науки идет у Бергсона по линии борьбы с прагматизмом. Чем теснее связь между формами интеллекта и человеческой практикой, тем хуже для интеллекта, ибо — в глазах Бергсона и его класса — недостоверность знания прямо пропорциональна его близости к практике. Поэтому все усилия Бергсона направлены к доказательству положения, что наука — по природе и во всем своем объеме, начиная с зачатков в обыденной практике и кончая отвлеченнейшими построениями — сплошь практична, рождается из практики, и к ней в последнем результате сводится. Доказав «прагматичность» науки во всем ее целом, Бергсон тем самым подрывает гносеологическую достоверность научного знания. Дух глубокого отвращения к практике, недоверия к ее познавательной силе витает над всеми произведениями Бергсона. И эта черта — не индивидуальная в нем, но глубоко типическая, классовая. Как ни корректен стиль Бергсона, как ни заигрывает он с интеллектом, наукой, — по существу нет никакой разницы между отношением к практике у Бергсона и у наиболее ярких представителей современного буржуазного мистицизма, откровенно восстающего против науки и разума*. Последней задачей

* Любопытно сравнить критику Бергсона с выпадами против практики у известного ренегата марксизма, мистика и идеолога контрреволюционной буржуазии С. Булгакова⁵. Комментируя тезисы Маркса о Фейербахе, г. Булгаков объясняет их следующим образом: «Для разрешения всех вопросов Маркс рекомендует одно универсальное средство — “практику” жизни; достаточно оглушить себя гамом и шумом улицы, и там в этом гаме, в заботах дня, найдешь исход всем сомнениям. Мне, — продолжает г. Булгаков, — это приглашение философские и религиозные сомнения лечить “практикой” жизни, в которой бы некогда было дохнуть и подумать, в качестве исхода именно от этих сомнений, кажется чем-то равносильным приглашению напиться до бесчувствия... Приглашение вывалиться в “гущу жизни”, которое в последнее время стало последним словом уличной философии и рецептом для разрешения всех философских вопросов и сомнений, и у Маркса играет роль *ultima ratio*⁶ философии, хотя и не в такой, конечно, оголенной и вульгарной форме» (Булгаков С. Н. Карл Маркс как религиозный тип. Из этюдов человекоборства. СПб., изд. Д. Жуковского, 1907, стр. 16–17, курсив мой). Совершенно очевидно, что так понять гносеологический смысл тезисов Маркса о Фейербахе мог только человек, смертельно напуганный «практикой жизни», «гамом и шумом улицы» — революционной улицы. Этот испуг (и еще кое-какие деяния, о которых мы здесь не станем вспоминать) далеко завел г. Булгакова в самую «гущу жизни» белой эмиграции. Бергсону еще не пришлось идти так далеко. Он мог сосредоточиться на одной «критике». По существу, однако, отношение

системы Бергсона, средоточием всех ее тенденций и стремлений остается не новая положительная теория знания, а радикальная критика интеллектуализма. Пафос философии Бергсона — пафос интеллектуального нигилизма современной буржуазии. Предельное выражение этого нигилизма — в отрицательной теории интуиции.

В связи с отрицательным характером этой теории стоит и взгляд Бергсона на предмет знания. Как раз в этом пункте Бергсон видит оригинальность своего учения, его глубокое отличие от всех — античных и новых — систем интуитивизма. По Бергсону, интуитивно постигаемая действительность не есть какая-то иная, особая действительность. Это — та же действительность, с какой всегда имеет дело наш интеллект, наши восприятия и понятия. Правда, интуитивное познание открывает нам в вещах новое, то, чего мы в них обычно не видим. Но открывается это новое в тех же самых вещах. Чтобы увидеть это новое, не надо обращаться ни к каким новым предметам. Надо лишь переменить точку зрения на уже имеющуюся перед нами действительность. Таким образом, объект интуитивного познания тот же, что и объект познания интеллектуального. Реальность одна, смотрим ли мы на нее глазами интеллекта или глазами интуиции. Не существует никакой иной действительности, кроме той, которая открывается нам уже в наших простых восприятиях. Это учение Бергсон считает своим оригинальным достоянием. О созерцании, об отвращении от практики учили многие. Но никто, так думает Бергсон, не знал, что созерцание, что интуиция должны быть направлены на ту же самую действительность. Все, учившие об интуитивном познании, думали, что предметом интуиции должна быть иная действительность, по существу отличная от действительности наших обычных восприятий. «Не один философ говорил <...> что философствовать значит отвращаться от практической жизни, и что размышление обратно действию <...> никто не выразил эту идею с большей силой, чем Плотин. Всякое действие, — говорил он (и он прибавлял даже “всякое производство”), — есть ослабление созерцания». И, верный духу

к практике у Бергсона — то же самое, что и у Булгакова. Это — отношение современного идеолога буржуазии. Оно не выбирается, но внушается объективной диалектикой бытия класса. По отношению к этому базису существующие варианты — только оттенки.

Платона, он думал, что открытие истинного требует обращения (ἐπιστροφή) духа, который должен оторваться от низменных видимостей и привязаться к высшим реальностям. «Бежим к нашей милой отчизне». «Как видите, — замечает по этому поводу Бергсон, — дело идет о том, чтобы “бежать”. Для Платона, как и для всех тех, кто одинаково с ним понимали метафизику, оторваться от жизни и повернуть внимание значило перенестись в мир, отличный от того, где мы живем, и прибегнуть к иным способностям помимо наших чувств и сознания. Они не думали, что это воспитание внимания может состоять просто в том, чтобы снять с него наглазники, отучить его от тех ограничений, которые предъявляют ему требования жизни. Они не думали, что внимание должно продолжать направляться на то же, на что оно направлено; нет, им нужно, чтобы внимание обратилось на другое. Вот почему они апеллируют к способностям видения, абсолютно отличным от тех, какими мы пользуемся при познании внешнего мира и нас самих»*.

Последние замечания направлены, по-видимому, к утверждению реализма и имеют целью продемонстрировать единство предмета познания. Не без энергии отрицает Бергсон всякую возможность существования сверхчувственного бытия, сверхчувственной стороны реальности. Сама по себе эта энергия заслуживала бы полного одобрения. Но все дело в том, что отрицание сверхчувственной реальности имеет у Бергсона особый смысл и особое назначение. Именно в силу того, что, по учению Бергсона, предмет интуитивного познания равноценен предмету познания интеллектуального — отчетливее выступают все недостатки интеллекта. Если бы интуиция и интеллект были бы направлены на разные объекты, то их познавательная сила ускользала бы от сравнительного анализа и оценки. Но так как предмет обоих — единая реальность, то всякое преимущество интуиции превращается тем самым в недостаток интеллекта. В литературе о Бергсоне только Р. Кронер⁷ правильно разгадал действительные тенденции бергсоновского «монизма». «Если у философии и у науки, — говорит Р. Кронер, — ...предмет познания один и тот же и только метод иной, то ценность метода науки неизбежно должна понизиться. В таком случае философия почувствует себя судьей в отношении к ценности науки и низко оценит содержащиеся

* Бергсон А. Восприятие изменчивости, стр. 14.

в ней истины»*. — А так как бергсоновская интуиция характеризуется всеми чертами биологического инстинкта (пусть очищенного, «сделавшегося бескорыстным, сознающим самого себя, способным размышлять о своем предмете»), то вся философия Бергсона приводит, в конце концов, к чистейшему алогизму. «Наша мысль, — говорит Бергсон, — под формой чисто логической не способна представить себе истинной природы жизни, глубокого значения эволюционного движения»**. «Наша логика есть совокупность правил, которым нужно следовать при работе над символами»***. Здравый смысл, истинная интуиция реально-го отнюдь не совпадает с нашей логикой. «Геометрия и логика со всей строгостью приложимы к материи. Они там у себя дома и могут действовать самостоятельно. Но вне этой области чистое суждение нуждается в том, чтобы быть под присмотром здравого смысла, который представляет собой совсем иную вещь»****. В свете этого «здравого смысла» одинаково несостоятельными представляются все интеллектуалистические построения: равно ходячий *эмпиризм* и *рационализм*. Они одинаково бессильны перед задачей «встать как можно ближе к самому оригиналу, углубиться в его жизнь и помощью как бы интеллектуальной аускультации⁸ почувствовать биение его души»*****. Заключительный вывод всех анализов Бергсона — полное отрицание познавательной ценности логики, интеллекта и науки. «Если метафизика, — говорит Бергсон, — имеет притязание составить из понятий, которыми мы обладали до нее, если она состоит в искусственном размещении предсуществующих идей, которыми мы пользуемся, как пользуются строительными материалами для постройки здания, словом, если она есть что-либо помимо постоянного расширения нашего духа, помимо этого всегда возобновляемого усилия, направляемого к тому, чтобы выйти за пределы наших актуальных идей и, быть может, нашей простой логики, — то слишком очевидно, что она становится искусственной, как все творения чистого разума. И если наука является вся целиком созданием анализа или

* Кронер Р. Философия творческой эволюции (А. Бергсон), Логос, 1913, стр. 104

** Бергсон А. Творческая эволюция. Введение, стр. IV.

*** Там же, стр. 144.

**** Там же, стр. 145.

***** Бергсон А. Введение в метафизику, стр. 18 сл., 20.

абстрактного представления, если опыт должен служить здесь только проверкой “ясных идей”, если вместо того, чтобы исходить из множественности различных интуиций, которые проникают в движение, присущее каждой реальности, но не вкладываются всегда одни в другие, она стремится к тому, чтобы стать необъятной математикой, единой системой отношений, захватывающей целокупность реального в расставленную заранее сеть, — то она становится познанием вполне относительным, зависящим от человеческого разума»*.

Мы проследили основные идеи гносеологии Бергсона. Все ее содержание, все оттенки, все тенденции сливаются в одном стремлении, направленном против интеллектуального познания. Ни интуитивизм, ни реализм не преследуют у Бергсона никакой иной цели. Иллюзия положительной научности, ориентация на биологию, уважение к положительному творчеству, высокая оценка художественной деятельности — все это лишь лицевая, показная сторона системы, которой истинная сущность — в восстании против интеллекта и науки. Разоблаченная в этой своей сущности, философия Бергсона выдает тайну интеллектуального состояния того класса, идеологом которого выступает ее автор. Привлекая взоры блестящей и туманной риторикой, она очень скоро обнаруживает удивительную бедность своих тем и идей.

Идея интуитивизма включает в себе не больше положительного. Та небольшая польза, которую можно было бы из нее извлечь, целиком поглощается ее дурными намерениями. Бергсону не удалось показать, что интуиция есть особый род познания. Проблема интуиции не есть проблема гносеологическая. Мы можем придти к истине путем «интуиции», т. е. догадки, внезапного уразумения, «прозрения» и т. п. Также верно и то, что момент зарождения догадки, гипотезы часто ускользает от учета интеллектуального сознания, что открытия, прозрения возникают в неясной сфере «интуитивного». Но каковы бы ни были пути, на которых мы добыли нашу догадку, объяснение, теорию или гипотезу — само содержание познанного всегда может быть — по крайней мере, в принципе — выражено в формах интеллектуального познания. И только таким образом выраженное, доказанное, обоснованное, словом, приведенное к полной интеллектуальной прозрачности и оформленности, получает

* Там же, стр. 42–43.

интуитивно познанное настоящую гносеологическую ценность. «Интуиция» относится к психологии «познания», но не к его теории и не к методологии. С методологической точки зрения познание может быть формально-логическим и конкретно-диалектическим. Но в обоих случаях оно движется в пределах интеллекта. «Текучие», «гибкие» понятия диалектики суть такие же интеллектуальные продукты, как и «застывшие», «неподвижные» понятия рассудка и формальной логики. Сверх того, между ними нет никакого противоречия. Тщетно стали бы мы искать в реальных фактах познания опоры для того обостренного дуализма, в котором развертывает Бергсон свое учение об интеллекте и интуиции. Не менее ошибочным, голословным следует признать и релятивизм Бергсона. Из незавершенности научного знания, на которой так упорно настаивает Бергсон, нельзя заключить о его несостоятельности. «Человеческое познание, — говорит Энгельс, — развивается по очень запутанной кривой, и теории вытесняют друг друга также в исторических науках, включая философию, — на основании чего, однако, никто не станет заключать, что, например, формальная логика, это — чепуха»*.

Но что казалось невозможным великому мыслителю пролетариата, то осуществилось в философии современного буржуазного идеолога. Философия Бергсона расчистила идеологический путь к алогизму. Подрывая авторитет науки, она создала благоприятные условия для возвышения авторитета веры и религии. И здесь не имеет никакого значения то случайное обстоятельство, что сам Бергсон не дошел до этих выводов. Достаточно было, что он их внушал — всем содержанием, всеми уклонами своего учения. То, чего не сделал сам автор, сделали за него другие. Философия Бергсона стала активным ферментом подымающегося фидеизма. Ее объективное влияние переросло намерения ее автора. И первым плодом ее влияния оказались работы Джемса по теории знания и по психологии религии. Впрочем, анализ и критика этих работ составляют предмет особого очерка⁹.



* Энгельс Ф. Диалектика природы (Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, под ред. Д. Рязанова, кн. II, ГИЗ, 1925), стр. 11.



Н. А. БЕРДЯЕВ

Я и мир объектов. Опыт философии одинокчества и общения

<Фрагмент>

Размышление IV

Болезнь времени. Изменение и вечность

*1. Парадокс времени. Его двойной смысл. Прошлого не было.
Преображение времени. Время и забота.
Время и творчество*

Проблема времени есть основная проблема человеческого существования. И не случайно два наиболее значительных философа современной Европы — Бергсон и Хайдеггер — проблему времени поставили в центре своей философии*. Для философии существования проблема времени ставится совершенно иначе, чем для философии математической и натуралистической. Для нее проблема времени есть проблема человеческой судьбы. Вырабатываемые математической философией понятия бесконечности, потенциальной и актуальной, понятия инфинитного, индефинитного, трансфинитного и т. д. имеют лишь косвенное значение для философии человеческого существования**. Судьба человеческого существования осуществляется во времени и стоит под знаком времени. Ошибочно наивно-реалистическое понимание времени как формы, в которую вставлено человеческое существование и которой определяются изменения. В действительности не изменение есть продукт времени, а время есть продукт изменения. Время есть потому, что есть активность, творчество, переход от небытия к бытию, но эта активность и творчество разорванные, не целостные, не в вечности. Время есть результат изменения

* См.: Bergson. Essais sur les données immédiates de la conscience и Heidegger. Sein und Zeit.

** См.: Russel Bertrand. Introduction a la philosophie des mathematique и Brunschvicg. Les etapes de la philosophie mathematique.

происходящего в реальностях, в существах, в существованиях. Неверно, что изменение в реальностях обусловлено временем. Поэтому время преодолимо. Время падшее, время нашего мира есть результат падения, происшедшего внутри существования. Падшее время есть продукт объективации, когда все для всего стало объектом, внеположным, т. е. все стало разорванным, разобщенным и скованным, связанным. Нельзя сказать, что все вещи во времени. Это наивный взгляд. Время есть лишь состояние вещей. Иное состояние вещей приведет к угасанию времени. Двойственность времени, его двойственный смысл для человеческого существования связан с тем, что время есть результат творчества нового, небывшего и вместе с тем оно есть продукт разрыва, утери целостности, забота и страх. Бергсон раскрывает по преимуществу положительный смысл времени, как *durée*, Хайдеггер же, по преимуществу отрицательный смысл его, как заботы. Одинаково можно было бы сказать, что время субъективно и объективно. Это значит, что время есть продукт объективации, происходящей с субъектом. Время не объективно в наивно-реалистическом смысле слова, потому что объективность есть продукт объективации. Объективация принимается за реальность, данную извне. То же и с временем. Хайдеггер видит онтологическую основу *Dasein*¹, т. е. существования выброшенного в мир, по моей терминологии, объективации, во временности. Для него забота овременяет бытие. Время есть смысл заботы. Но это есть лишь один из аспектов овременения. Овременяет не только забота и страх, овременяет также изменение, происходящее от активности и творчества нового, небывшего. Небывшее становится бывающим во времени. Философия Хайдеггера есть в сущности философия *Dasein*, а не философия *Existenz*², философия заботы, а не философия творчества, и потому для него раскрывается лишь один аспект времени. Отношение к будущему, т. е. изменению времени, определяется не только как забота, но также как творчество, не только как страх, но также как надежда. В этом двойной смысл времени. Страх связан с временем, но с временем связано также творчество. Двойственность времени, которую недостаточно видят Бергсон и Хайдеггер, выражается в том, что одинаково непереносимы и неизменность человеческой природы, отрицание вечно нового, творческого изменения, и ее постоянная изменяемость, отрицание вечного в человеческой природе. С этим связана самая структура лич-

ности, как сочетание неизменного и изменяемого. Время есть изменение в двух разных направлениях — в направлении повышения жизни и смерти. Время в той его части, которая именуется «будущим», есть страх и надежда, ужас и радость, забота и освобождение. Время есть парадокс, и понять его возможно только в его двойственности. Время не реально, призрачно, время есть суэта, отпадение от вечности. Так думает индусская философия, Парменид, платонизм, Экхарт. Время имеет онтологическое значение, через него раскрывается Смысл. Так думает христианство, и этим обосновывает динамизм истории. Так думает и динамический эволюционизм. Одни думают, что изменение призрачно и суетно, что онтологически-реально лишь неизменное и недвижимое. Другие думают, что изменение реально, что через творчество и активность осуществляется новизна и прибыль, нарастает смысл бытия. Подлинная философия человеческого существования может держаться лишь второй точки зрения. Бл. Августин в своей «Исповеди» высказал замечательные мысли о времени. Он отлично понял парадоксальность времени и его кажущуюся призрачность. Время распадается на прошлое, настоящее и будущее. Но прошлого уже нет, будущего еще нет, а настоящее распадается на прошлое и будущее и неуловимо. Бл. Августин пришел к тому, что есть три времени — настоящее вещей прошлых, настоящее вещей настоящих и настоящее вещей будущих. Время есть как бы распавшаяся вечность, и в этой распавшейся вечности неуловима ни одна из распавшихся частей, ни прошлое, ни настоящее, ни будущее. Человеческая судьба осуществляется в этой распавшейся вечности, в этой страшной реальности времени и вместе с тем призрачности прошлого, настоящего и будущего. Потому так превратна человеческая судьба. Бергсон отличает время от *durée*. В *durée* для него раскрывается подлинное существование. Он отлично понимает двойственность мира. По моей терминологии, мир объективированный, который и есть падение существования в «мир», для Бергсона есть мир пространственный. Но в действительности это также и мир овремененный, как думает Хайдеггер. Распавшаяся вечность превращается в объективированное время, в котором прошлое, настоящее и будущее разорваны. И необходимо вникнуть, что значит отношение к прошлому, настоящему и будущему для судьбы моего «я» в этой распавшейся вечности, превратившейся в объективированное время, что значит это изменение существо-

вания, которое то падает, то поднимается. Первый вопрос, перед которым мы стоим: реально ли прошлое, было ли прошлое и что значит прошлое для нашего существования?

Прошлого уже нет. Все, что в нем реально и бытийственно, входит в настоящее. Прошлое и будущее, как существующее, входит в состав настоящего. Вся прошлая история нашей жизни, вся прошлая история человечества входит в наше настоящее и лишь в этом качестве существует. В этом основной парадокс времени: моя судьба осуществляется во времени, разбитом на прошлое и будущее, время есть реализация судьбы, и вместе с тем прошлое и будущее, без которых нет реализации моей судьбы, существуют лишь в моем настоящем. Есть два прошлых: прошлое, которое было и которое исчезло, и прошлое, которое и сейчас для нас есть как составная часть нашего настоящего. Второе прошлое, существующее в памяти настоящего, есть уже совсем другое прошлое, прошлое преображенное и просветленное, относительно его мы совершили творческий акт, и лишь после этого творческого акта оно вошло в состав нашего настоящего. Воспоминание не есть сохранение или восстановление нашего прошлого, но всегда новое, всегда преображенное прошлое. Воспоминание имеет творческий характер. Парадокс времени в том, что, в сущности, прошлого в прошлом никогда не было, в прошлом существовало лишь настоящее, иное настоящее, прошлое же существует лишь в настоящем. Прошлые и настоящее имеют совершенно разное существование. Настоящее в прошлом по-иному существовало, чем существует прошлое в настоящем. К прошлому, к умершему и к умершим возможно двоякое отношение — или отношение консервативное, охраняющее прошлое и возвращающееся к нему, верное традиции, или активное и преображающее отношение к прошлому, вводящее прошлое в будущее и вечность, воскрешающее умершее и умерших. Только второе творческое отношение походит на то настоящее, которое было в прошлом, первое же консервативное отношение походит на нынешнее настоящее, живущее в прошлом. Проблема отношения настоящего и прошлого имеет двоякое выражение. Как сделать бывшее, греховное, злое, мучительное бывшее не бывшим и как сделать дорогое нам, прекрасное, доброе бывшее, что умерло и перестало существовать, продолжающим существовать. Тут отношение к прошлому сплетено с отношением к будущему. Мы хотим увековечить дорогое нам и прекрасное настоящее, мы страшимся,

когда оно от нас уходит, печалимся его умиранию. Мы, наоборот, хотим исчезновения мучительного для нас и уродливого настоящего. Родное, дорогое нам, ценное настоящее должно было бы быть вечным, для него не должно было бы наступать то будущее, которое делало бы его прошлым. Будущее и делает настоящее прошлым, в этом смертоносная связь прошлого и будущего. Время есть болезнь, болезнь к смерти. И есть смертельная печаль в этой болезни, болезни времени. Течение времени безнадежно печально. Печален взгляд человека на уходящее время. Не случайно такой значительный и оригинальный писатель, как Пруст, сделал основной темой своего творчества уловление уходящего времени, восстановление прошлого в творческом художественном воспоминании. Он думал в конце своего творческого пути, что он вновь нашел и восстановил утраченное время и во втором томе своего «*Le temps retrouvé*» * ³.

В чем болезнь и смертельная печаль времени? В невозможности пережить полноту и радость настоящего как достижения вечности, в невозможности в этом моменте настоящего, самом даже полноценном и радостном, освободиться от отравы прошлого и будущего, от печали о прошлом и от страха будущего. Радость мгновения не переживается, как полнота вечности, в ней есть отравленность стремительно мчащимся временем. Мгновение, как часть уходящего времени, несет в себе всю разорванность, всю мучительность времени, вечное разделение на прошлое и будущее. И лишь мгновение, как приобщение к вечности, имеет иное качество. Есть глубокая меланхолия в мысли о том, что все непрочно, все преходяще. Мысль о прошлом и мысль о будущем меланхоличны. Нельзя думать о будущем без меланхолии и даже без ужаса. Эта меланхолия и этот ужас проходят не в рефлексии о будущем, а исключительно в творческой активности настоящего, когда будущее открывается не как фатум и не как детерминация. Мы осуществляем свою судьбу, реализуем полноту личности во времени и мы ненавидим время, как разрыв и смерть. Карус⁴ говорит о прометеевском предвидящем начале и эпиметеевском вспоминающем начале⁵. Но прометеевское начало есть не только предвидящее, это прежде всего героическое,

* См. книги: Grisebach Eberhard. Gegenwart. Eine kritische Ethik. Гризбах, находящийся под влиянием Кьеркегора и диалектической теологии, ставит проблемы о «настоящем», но иначе, чем я.

творчески активное начало, и в нем побеждается меланхолия и ужас будущего, как необходимости и обреченности. Память есть глубочайшее онтологическое начало в человеке, которым связывается и держится единство личности. Но в падшем мире человек не мог бы существовать, если бы не было забвения, потери памяти в отношении к многому. Память обо всем, о прошлом и будущем разрушила бы человека, он не выдержал бы этой памяти. И забвение приходит, как освобождение и облегчение. Человек постоянно хочет забыться, забыть о прошлом и будущем. Это ему плохо удастся, удаются лишь короткие мгновения, но самая потребность в забвении свидетельствует о смертельной болезни времени. Есть люди прошлого, люди будущего, люди вечного. Большинство людей живет в тех или иных разорванных частях времени, и лишь немногие прорываются к вечности, т. е. преодолевают болезнь времени. Пророки обращены к будущему, но они прозревают его только потому, что они в духе преодолевают время, судят о времени из вечности. В духе меняется измерение времени, время угасает и наступает вечность. Очень распространено заблуждение, в силу которого прошлое принимается за вечное. В действительности в прошлом было вечное, была частичная приобщенность к вечности, и это вечное входит в настоящее и в будущее. Но в прошлом, в настоящем прошлом было много тленного, преходящего, дурного, гораздо больше, чем вечного. Оно может исчезнуть в преображенном воспоминании. Но консервативное сознание, идеализирующее в своем настоящем прошлое, принимает его за вечное. Также ошибочно сознание, которое думает, что в прошлом не было приобщения к вечности и что вечное раскроется лишь в будущем. Прошлое и будущее, разорванные части больного времени, не имеют преимущества в отношении к вечности. Священное находится внутри мгновения, приобщенного к вечности, а не в объективированных социальных образованиях прошлого и будущего. Будущее имеет то преимущество, что в отношении к нему раскрывается свобода, что оно может активно твориться. Это есть преодоление детерминизма, связанного с прошлым, в отношении к будущему. Но необходимо раскрыть свободу и в отношении к прошлому, т. е. возможность обращения времени*. В религиозном сознании это есть проблема

* См. любопытную книгу В. Муравьева⁷ «Овладение временем», написанную под влиянием идей Н. Федорова.

Воскресения. — Это есть проблема «философии общего дела» Н. Федорова⁶. Это есть победа над смертоносностью времени. «*Le temps retrouve*» может быть лишь победой над болезнью времени, не движением к прошлому или будущему. Выздоровевшее время есть вечность. И вся творческая активность, творящая новое, должна быть направлена не на будущее, которое предполагает заботу и страх и не преодолевает окончательно детерминизма, а к вечности. Это есть движение, обратное ускорению времени. Оно отличается и от ускорения времени, связанного с техникой, и от печали и меланхолии, связанной с пассивно-эмоциональным переживанием смертоносного времени. Это есть победа духа.

Онтологически нет прошлого, как нет и будущего, а есть лишь вечно творимое настоящее. Наше отношение к времени целиком меняется в зависимости от творчества. Если забота, по Хайдеггеру, овременяет бытие, то творчество может освобождать его от власти времени. Продукты творчества протягиваются вниз и оказываются отнесенными к какому-нибудь отрезку времени — прошлому, настоящему или будущему. Но самый творческий взлет выходит из времени и развремениает существование. Самое время и все происходящее во времени есть лишь проекция пережитого в мгновении, времени не принадлежащем. Будущее есть проекция вовне или пережитой заботы, как результата падшести мира, или творческого акта, протянутого в своих результатах к падшему миру. Проекция во времени, овременение, как и проекция в пространстве, опространствование существования есть объективация. Объективированный мир — временной и пространственный. И время во внутренней судьбе человеческого существования иное значит, чем в мире объективированном. Что человеческая судьба представляется зависящей от времени, это принадлежит вторичному плану. Первично, что время зависит от человеческой судьбы, от изменения и переживания событий в этой судьбе. Теологическое учение о сотворении мира во времени принадлежит уже объективации, оно не открывает первичной истины. Это наивно-реалистический взгляд. Не грехопадение произошло во времени, а время явилось результатом грехопадения. Миротворение есть антиномия для мысли. Мир не мог начаться во времени и мир не мог быть вечным. Антиномия эта, как все антиномии, порождается объективацией. Мы мыслим творение мира в объекте, в объективированном мире, в объективированном времени. Но когда мир вбирается во вну-

треннее существование, в дух, все представляется иначе. Тогда Миротворение не представляется более подчиненным категории времени. Миротворение — вечно. Время есть падшесть в судьбе мира. Но неверно было бы сказать, что только падшесть. Время есть также продукт движения, активности, творчества, но ущербленных и притянутых вниз. Время принадлежит внутреннему плану существования, и когда оно мыслится объективированным, то есть лишь проекция вовне происходящего внутри. Величайшая трагедия человеческого существования порождается тем, что акт, совершенный в мгновении настоящего, связывает на будущее, на всю жизнь, может быть, на вечность. Это и есть ужас объективации совершенного акта, который сам по себе такой объективации не имеет в виду. С этим связана проблема обетов, обетов верности, обетов монашеских, обетов брачных, обетов в орденах и др. Это и есть проблема судьбы, проецированной в будущее. К этому мы еще вернемся. Переживание божественной полноты мгновения есть величайшая мечта человека и величайшее его достижение. Вся мудрость Гете, вся значительность его жизненной судьбы связана с этим его даром переживать полноту мгновения, с этой его способностью видеть божественное целое в самой малой части космической жизни. Так преодолевал он по-своему болезнь времени. Время для моего существования первичнее пространства, и пространство в моем существовании предполагает время. Поэтому научная теория о том, что время есть четвертое измерение пространства, не имеет метафизического значения. Ее значение остается лишь для мира объективации. Можно, конечно, сказать, что события предполагают четвертое измерение пространства, они не могут происходить в трех измерениях. Но для философии существования время, прежде всего, а затем и пространство есть порождение событий, актов в глубине бытия, до всякой объективации. Первичный акт не предполагает ни времени, ни пространства, он порождает время и пространство. Совершенно так же первичный акт в человеческом существовании не предполагает детерминации причинной обусловленности. Всякая детерминация и всякое причинное отношение есть продукт объективации, они существуют лишь в мире объектов. В творящем субъекте нет детерминации и причинности. Об этом еще впереди. Мы увидим, что последняя проблема, связанная с временем, есть проблема смерти. Смерть несет с собой время, и смерть происходит во времени. Страх будущего есть прежде

всего страх смерти. Смерть есть событие внутри самой жизни, и смерть есть конец жизни. Но смерть есть предельный результат объективации. Смерть есть событие во времени, в объекте, а не в субъекте и не в его внутреннем существовании, где она есть лишь момент внутренней судьбы в вечности. Прошлое со всеми умершими поколениями представляется нам не существующим, только когда оно воспринимается как объект и когда мы сами представляемся принадлежащими к объектам. Память есть знак, поданный из внутреннего существования, о том, что ни одно существо и ни одно существование не принадлежит лишь к миру объектов, но принадлежит к иному порядку. Предание есть борьба с властью времени, есть приобщение к тайне истории. Но возвращение прошлого и увековечение прошлого потому только, что оно было, менее всего означает победу над смертью, царящей в объективированном мире. Это означает власть времени. И самое страшное видение непобежденного царства времени, овремененного бытия есть видение вечного возвращения у Ницше.





Л. И. ГЕРМАН

Социальная философия Анри Бергсона

I

Социальная философия Бергсона изложена в его книге «Les deux sources de la morale et de la religion» («Два источника морали и религии»), вышедшей в 1932 г.

До этого времени Бергсон ни в одной из своих работ специально социально-политических вопросов не рассматривал. Тем не менее уже прежние работы Бергсона оказали большое влияние на буржуазную социально-политическую мысль и в частности на французский синдикализм, возглавлявшийся Жоржем Сорелем, и на неокатолическое движение, вождем которого является Ле Руа. Последняя работа Бергсона, где он сам делает все вытекающие из его метафизики социально-политические выводы и где он пытается сконструировать на основе интуитивного метода «новое» этико-религиозное учение, не может быть обойдена молчанием.

В этой своей книге Бергсон, выполняя социальный заказ империалистической буржуазии, стремится доказать *устойчивость* капиталистической системы, которая самым ходом истории обречена на крушение; «этически» оправдать ту практику и политику господствующей олигархии, которая по самой своей сути не может не опираться на средства обмана и насилия; обосновать как «всеобщее благо» те мероприятия, которые отвечают лишь империалистическим интересам правящего класса.

Реакционность социальной философии Бергсона — яркое свидетельство творческого бессилия и морального оскудения исторически обреченного класса буржуазии, идеологом которого является Бергсон.

II

Свое реакционное социальное учение Бергсон построил как продолжение своей интуитивной философии, которую он до того готовил в течение многих лет; весь социальный смысл и назначение бергсоновской интуитивной гносеологии и онтологии сводился к тому, чтобы подвести соответствующую философскую основу под реакционную этику и политику господствующих классов.

Социальная философия Бергсона, его учение о морали, религии и его политическая концепция неразрывно, органически связаны с интуитивной теорией познания.

Вся философия Бергсона построена на мистическом, абсолютном противопоставлении духа и материи, как якобы враждебных друг другу начал.

С помощью этой своей антинаучной установки Бергсон стремится, вопреки здравому смыслу, расщепить человеческое сознание на «интеллект» и «длительность», или, применяя более позднюю бергсоновскую терминологию, на интеллект и интуицию. Сфера действия интеллекта была ограничена земным миром и чисто практическими интересами, интуиция же, по Бергсону, дает возможность постижения подлинной сущности нашего духа, источником которого Бергсон впоследствии признал самого Бога.

Интуиция, таким образом, по Бергсону, является как способом непосредственного познания нашего «я», так и методом богопознания, методом постижения высших тайн бытия. Поскольку объект интуитивного познания в принципе противоположен материальному миру, этот род познания должен кардинально отличаться от обычного, интеллектуального познания. Отсюда учение Бергсона об интуиции как о такой способности познания, которая диаметрально противоположна деятельности интеллекта; отсюда и учение о том, что «философствовать — это значит повернуть в обратную сторону обычное направление мысли», что интуитивное познание связано с необычайным и даже болезненным напряжением нашего духа, что интуитивное озарение — это редкое явление, доступное только выдающимся мистикам, философам, ученым. В форме своего учения об интуиции Бергсон воскрешал учение Плотина, блаженного Августина и средневековых мистиков о мистическом, логически недоказуемом познании как единственно достоверном методе постижения высших истин бытия.

Бергсон до последнего времени открыто не признавал мистического характера своей философии* и даже избегал употреблять термин «Бог», заменяя его псевдонимами и предпочитая говорить о «творческом порыве», «первоначальном порыве», «сверхсознании» и т. д. Такая маскировка диктовалась соображениями тактического порядка: во-первых, Бергсон не хотел оттолкнуть богословской терминологией читателей, относящихся с недоверием или, по крайней мере, с большой подозрительностью ко всякого рода мистическим спекуляциям; во-вторых, Бергсон стремился обстрелять науку не с трансцендентных высот мистики, авторитет которой даже в буржуазных научных кругах в прежние годы не был высок, а подорвать науку изнутри, дискредитируя ее метод и доказывая якобы на основе «чистого опыта» ее неспособность познать подлинную истину.

В последней же своей работе Бергсон уже не только не скрывает мистического характера своей философии, а, наоборот, со всей решительностью подчеркивает, что «мистицизм в чистом состоянии, освобожденный от видений, аллегорий, теологических формул, посредством которых он выражается, может служить мощным вспомогательным средством философского исследования». Процесс загнивания капитализма характеризуется ростом мистики и мракобесия в среде буржуазии.

III

Приступая к построению своего учения об этике, Бергсон, верный основным принципам своей интуитивной метафизики, начинает прежде всего с критики рационалистических систем морали. В сферу критического обстрела Бергсона попадают все рационалистические системы этики, начиная с гедонистической морали софистов и кончая утилитарной моралью Бентама¹ и учением о практическом разуме Канта, Фихте, Гегеля.

Критика Бергсоном буржуазных рационалистических систем морали не должна никого вводить в заблуждение: она имеет вполне определенный реакционный смысл. Дело в том, что рационалистические буржуазные системы морали, которые в свое время служили интересам шедшей по восходящей линии буржуазии, теперь, в эпоху империализма и загнивания капитализма,

* См., например: Bulletin de la <Société> française de philosophie. 1901, p. 63–64.

не могут удовлетворить ее интересам. Выражая потребности империалистической буржуазии, Бергсон выступает с критикой рационалистических систем морали и объявляет источниками морали, с одной стороны, неизменную биологическую природу, а с другой — божественное начало.

Бергсон пишет, что существуют не одна мораль, а две морали, кардинально отличающиеся друг от друга и имеющие разные источники; точно так же существуют не один, а два совершенно разнородных источника религии. Одна мораль должна служить интересам земли и, следовательно, быть непосредственно связанной с нашим «эмпирическим» «я», а другая мораль должна имеет своим источником наше глубинное «я», или длительность, и быть, следовательно, причастной самому божественному духу. Первую мораль, предназначенную служить непосредственно практическим задачам данного общества, Бергсон называет «замкнутой» («*morale close*»), ибо сфера ее действия ограничивается рамками общества или государства. Но существует еще и другая мораль, предназначенная служить высшим божественным целям. Эту мораль Бергсон называет «открытой» («*morale ouverte*»), ибо она перерастает рамки государственных объединений, охватывает в принципе все человечество и имеет тенденцию к постоянному развитию.

Характерной особенностью «замкнутой морали» является ее чисто биологический характер. Назначение этой морали — устанавливать и поддерживать взаимную связь между людьми подобно той связи, которая существует между клетками растительного и животного организма или между отдельными особями в сообществе муравьев и пчел, в котором выполняемая каждым функция или работа органически связана с задачами всего коллектива и преследует интересы целого.

Эта сконструированная Бергсоном «мораль» не порождается разумом, не имеет она также и исторического классового характера, а полностью предначертана в структуре человеческого рода.

Эта мораль дает общее, но вместе с тем вполне определенное направление человеческой деятельности, она властно толкает волю индивида к известной цели, она причиняет человеку «моральные страдания», когда он «в виде исключения» уклоняется от выполнения акта, внушенного ему социальным инстинктом.

Отсюда ясно, что уклонение от моральной максимы не только недопустимо, но и невозможно. «Чаще всего, — говорит Берг-

сон, — мы должны лишь предоставить себя течению («nous laisser aller»), чтобы дать обществу то, что оно от нас ждет»*.

Итак, первой и важнейшей особенностью «замкнутой морали» является ее биологическая природа, ее безусловно принудительный, квазиинстинктивный характер.

Другую особенность этой морали Бергсон видит в ее безличности. Пусть выполняемая нами норма продиктована, определенными, конкретными лицами или органами, пользующимися известным авторитетом и властью, но тот факт, что мы ощущаем для себя обязательность этой нормы, определяется не особыми прерогативами этих лиц, а тем, что они осуществляют какую-то безличную волю, исходящую от общества как такового или, точнее говоря, от той биометафизической силы, порождением которой оно является.

Из этого нетрудно сделать вывод, что никакой грани между моральной и правовой обязанностью Бергсон не устанавливает. И хотя самым понятием права Бергсон в своем труде не оперирует, но совершенно очевидно, что моральная обязанность у него совпадает с правовой обязанностью.

Социальный смысл биологизации морали и отождествления последней с правом ясен: Бергсон стремится таким путем свалить ответственность за все существующие социальные порядки или, вернее, непорядки с плеч господствующего класса на природу; объявить законы современного капиталистического общества вечными и неизменными законами; осудить всякие революционные выступления, направленные против существующей системы, как антиморальные и противоестественные действия; иначе говоря, своим учением о морали Бергсон стремится освятить все акты «правового» и «морального» насилия, совершаемые в обществе, базирующемся на эксплуатации, как действия, вполне этические и безусловно необходимые. Бергсон прямо и откровенно пишет: «Нарушение социального порядка имеет противоестественный характер; даже если оно часто повторяется, оно на нас производит впечатление исключения, представляющего собой по отношению к обществу то же, что монстр по отношению к природе»**.

Бергсон со всей энергией стремится отстоять тезис о биологической природе морали, а из этого тезиса, естественно, должно вытекать, что законы социальной жизни не зависят ни от эпохи,

* <Bergson H.> Les deux sources de la morale et de la religion, стр. 12.

** Там же, стр. 5.

ни от экономической системы, которая характерна для данного общества.

Но Бергсон не ограничивается этими рассуждениями о своей «замкнутой морали»: он стремится еще придать и определенную целенаправленность этой морали. Он пишет, что задача морали — содействовать «благу целого», укреплять связь и единство общества. Но что же это за бергсоновское «благо целого», и какое общество он призывает укреплять? Бергсон и одним словом не обмолвился по поводу того, что капиталистическое общество распадается на классы с непримиримыми классовыми противоречиями и что содействовать «благу целого» в этом обществе означает содействовать сохранению господства буржуазии над пролетариатом. А моральное требование — укреплять связь и единство общества — есть не что иное, как требование укреплять капиталистическое общество. Таков подлинный классовый смысл забот Бергсона о «благе целого» и «единстве общества». Фразы Бергсона о «благе целого» и «единстве общества» — лишь словесное прикрытие, маскирующая форма, под которой скрывается пропаганда реакционных идей империалистической буржуазии.

В тесной связи с этим Бергсон рекламирует в качестве основной связи, скрепляющей людей в общество, не трудовую связь, а... войну.

Сознательно игнорируя труд и производство как факторы, объясняющие социальную связь, этот патентованный философ буржуазии выдвигает другой, отвечающий его целям принцип, с помощью которого он объясняет смысл существования человеческого общества: этим принципом оказывается война.

«Кто не видит, — пишет Бергсон, — что социальная связь вызвана по преимуществу необходимостью для общества защищаться от других и что прежде всего из-за враждебности ко всем другим людям мы любим тех людей, с которыми живем» («Et <que> c'est d'abord contre tous les autres hommes qu'on aime les hommes avec lesquels on vit»)*.

Поэтому основным конститутивным признаком общества Бергсон считает его способность вести войну. «Общество, — говорит он, — можно считать сложившимся лишь тогда, когда оно способно защищаться и организовано для войны»**.

* Там же, стр. 28.

** Там же, стр. 298.

Играют ли в возникновении войны какую-либо роль факторы социально-экономического порядка, и может ли существовать общество без войны? Из всего предыдущего изложения нетрудно сделать вывод, куда «гнет» этот метафизик. Ему важно доказать — вопреки марксистскому учению, — что за войну несет ответственность не империалистическая буржуазия, не капиталистическая система, а сама природа. «Природа, — уверяет Бергсон, — хотела войны или, по крайней мере, она создала человеку условия жизни, делающие войну неизбежной»*.

Так подводит Бергсон к оправданию империалистической войны как непреложного космического закона и как верховного принципа морали.

«Современный милитаризм, — писал Ленин, — есть результат капитализма. В обеих своих формах он — “жизненное проявление” капитализма: как военная сила, употребляемая капиталистическими государствами при их внешних столкновениях (“Militarismus nach aussen”², как выражаются немцы), и как оружие, служащее в руках господствующих классов для подавления всякого рода (экономических и политических) движений пролетариата (“Militarismus nach ihnen”³)»**. Поскольку милитаризм есть «жизненное проявление» капитализма, постольку естественно, что идеологи последнего из кожи лезут вон, чтобы доказать, что война есть закон человеческого существования и высшая моральная максима. Но всякая попытка выводить войны из Законов природы заранее, конечно, обречена на неудачу. И поэтому не удивительно, что вся цепь доводов, придуманных Бергсоном в защиту своих милитаристических позиций, поражает своим убожеством.

Первый «довод», который сочиняет Бергсон в пользу своего тезиса о прирожденности инстинкта войны, выводится им якобы из наблюдений над поведением детей. «Известно, — говорит Бергсон, — что маленькие мальчики любят сражаться. Они получают тумаки, но, парируя их, они получают удовлетворение»***. С точки зрения Бергсона, не вызывает никаких сомнений, что эти игры обусловлены самой биологической организацией человека и являются подготовительными упражнениями к тем действиям, которых природа требует от взрослых людей.

* Там же, стр. 297.

** Ленин. Т. XII, стр. 312.

*** <Bergson H.> Les deux sources de la morale et de la religion, стр. 303.

Первому аргументу по своей «серьезности» и «научности» не уступает и второй, сводящийся к тому, «что большинство войн, зарегистрированных историей», возникло по совершенно ничтожным мотивам. Это, по мнению Бергсона, свидетельствует о том, что воинственный инстинкт настолько силен, что вовсе не нужно никаких серьезных причин, чтобы вызвать возникновение войны.

Совершенно очевидно, что ссылка на ничтожные мотивы войн имеет целью скрыть от читателей подлинные корни империалистических войн; Бергсон неспроста смешивает две различные вещи: повод к войне с ее причиной. Разве Бергсону не известно, что, хотя повод к возникновению империалистической войны 1914 г. был действительно ничтожным, причины, вызвавшие войну, имели глубокую социально-экономическую основу? История не знает таких войн, которые, как уверяет Бергсон, возникают «из-за ничего» и ведутся «ради удовольствия». Зато история очень хорошо знает войну как продукт политики того класса, верным лакеем которого служит Бергсон, класса, который накинуд на $\frac{5}{6}$ мира сеть своей финансовой эксплуатации, организовав «ограбление горсткой великих держав около миллиарда населения земли»*. Трудящиеся массы на страшном опыте 1914–1918 гг. очень хорошо усвоили, из-за чего ведутся войны. А итальянские, германские и японские фашисты создали очевидную для всех угрозу новой мировой империалистической войны.

Третий довод, с помощью которого Бергсон силится обосновать свои положения о биологической природе войны, — это присущие якобы людям враждебное отношение и ненависть к иностранцам и неспособность людей одной страны понять дух народа другой страны. По мнению Бергсона, сама «природа», которой во что бы то ни стало нужна война, позаботилась о том, что между соседними нациями не угасает дух ненависти и недоброжелательства.

«Природа, — пишет Бергсон, — расположила между иностранцами и нами занавес, искусно сплетенный из незнаний, предубеждений и предрассудков. В том, что не знают страны, в которой никогда не были, в этом нет ничего удивительного. Но то, что, не зная страны, о ней судят и почти всегда не в ее пользу, — это факт, требующий объяснения. Тот, кто побывал

* Ленин. Т. XVIII, стр. 231.

заграницей и пытался потом посвятить своих соотечественников в то, что мы называем «духом» иностранцев, мог констатировать у первых инстинктивное сопротивление. Последнее не больше в том случае, когда дело касается более отдаленной страны. Напротив, оно скорее меняется в обратном соотношении. Тех, с которыми имеется больше возможностей встречаться, хотя меньше всего знать. *Природа не могла поступить иначе, стремясь сделать из всякого иностранца виртуального врага*, ибо если полное взаимное знакомство не есть необходимая симпатия, то оно по крайней мере исключает ненависть»*.

А так как, по Бергсону, сама природа хочет, чтобы ненавидели иностранцев, то в соответствии с этим он навязывает своему «замкнутому обществу» в качестве высшего закона морали глубокую ненависть к чужестранцам и любовь к своим соотечественникам.

«Две противоположные максимы: “человек человеку — Бог” и “человек человеку — волк”, — пишет Бергсон, — легко примиряются. Когда произносят первую, то думают о каком-либо соотечественнике. Другая максима касается чужестранцев»**.

В своем утверждении, что вражда к иностранцам есть врожденное чувство и что природа позаботилась о том, чтобы не могло быть взаимопонимания и взаимной симпатии между разными народами (в особенности между ближайшими соседями), Бергсон раскрывает с циничной откровенностью волчий характер буржуазной морали. Вражду между соперничающими империалистическими кликами разных стран Бергсон выдает здесь за инстинктивную вражду между народами. Пролетарский интернационализм, все более ширящийся и крепнущий, несмотря на жестокую борьбу против него господствующей в каждой стране империалистической олигархии, является наиболее ярким опровержением этого реакционного измышления Бергсона.

И, наконец, в качестве последнего аргумента в пользу «естественности» войны Бергсон ссылается на то, что объявление войны якобы подхватывается народными массами с большим энтузиазмом.

Шовинистическую агитацию империалистических наймитов, одурманивающих массы, подкрепляемую «деятельностью»

* <Bergson H.> Les deux sources de la morale et de la religion, стр. 309 (курсив мой. — Л. Г.).

** Там же.

военных судов, Бергсон выдает за голос «природы» и за голос народных масс.

Бергсон в своем империалистическом рвении доходит даже до утверждения, что природа стремится не только к войне вообще, а к жесточайшим кровопролитиям. Именно крупные войны он считает «естественными» и «необходимыми», остальные же войны, по его мнению, нужны лишь постольку, поскольку они являются подготовительной ступенью к грандиозным военным схваткам.

«Если поставить рядом со случайными военными конфликтами необходимые войны, которые вели к уничтожению народа, то становится понятным, что последние были *raison d'être*⁴ первых»*.

«Нужен был инстинкт войны, и так как он существовал в предвидении жестоких войн, которые можно было бы назвать естественными, то множество случайных войн происходило лишь для того, чтобы не дать оружию покрыться ржавчиной»**.

Таким образом, высшей целью «замкнутого общества», по Бергсону, является подготовка кровопролитнейшей войны, и этой задаче должны быть подчинены вся жизнь общества, его политический строй, взаимоотношения людей, этическое поведение каждого человека. В этой морали нашел свое яркое выражение звериный дух эпохи империализма с его культом бронированного кулака, с его грабительской политикой.

IV

Бергсоновская этическая теория отнюдь не порывает с христианским учением о морали.

Бергсон не опровергает христианского учение о любви и непротивлении злу, а разграничивает «сферы действия» «христианской» и «житейской» морали таким образом, чтобы каждая из них наилучшим образом выполняла функцию идеологического закрепления классового господства буржуазии.

С этой целью Бергсон наряду с теорией «замкнутой (статической) морали» строит еще теорию «открытой (динамической) морали». В чем же сущность динамической морали? Источник

* Там же, стр. 308.

** Там же.

«открытой динамической морали» Бергсон пытается отыскать в глубинах нашего «я», откуда мы якобы воспринимаем могучий поток творческой духовной активности, корнящейся в первоначальном порыве, или, говоря определеннее, в божестве.

Основной особенностью «открытой морали» Бергсона является то, что она порождена не природой (как «замкнутая мораль»), а тем высшим началом, которое создало природу; эта мораль, следовательно, стоит над природой. Поскольку эта мораль «надприродна», она должна быть, по Бергсону, и «надсоциальной», или «супрасоциальной»*. Далее, если мораль «замкнутого общества» статична, ибо она раз навсегда предопределена структурой человеческого рода, то вторая мораль динамична, так как ее источником является «сверхсознание», представляющее собой, по концепции Бергсона, непрерывный поток творческой активности. Имея «сверхприродное» происхождение, эта мораль не только не может быть творением интеллекта (которому, как известно, Бергсон отводит лишь чисто утилитарную роль), но даже не может быть им адекватно истолкована. «Открытая мораль», следовательно, и «супраинтеллектуальна».

Со сверхприродным, «божественным» характером второй морали неразрывно связано то, что она не может быть достоянием всех (как первая мораль), а доступна лишь очень немногим, избранным, отличающимся сверхчеловеческой способностью выходить за пределы естества и путем интуиции вступать в непосредственный контакт с божеством. Такими избранными являются «основатели и реформаторы религии, мистики и святые».

Если характерным признаком бергсоновской «замкнутой морали» является ее безличный характер, то свою «открытую мораль» Бергсон связывает с определенной привилегированной личностью, долженствующей быть в глазах людей непререкаемым авторитетом. Эту свою вторую «открытую мораль» Бергсон в целях маскировки называет «любовью ко всему человечеству».

Бергсон считает различие между «Замкнутой» и «открытой моралью» настолько радикальным, что никакой речи о переходе одной морали в другую и быть не может. Различие между этими двумя видами морали, как неоднократно подчеркивает Бергсон, — не в степени, а по природе. Поэтому неправильно рассматривать любовь к человечеству как следующую, более вы-

* Там же, стр. 64.

сокую ступень после любви к отечеству. Любовь к своей родине и любовь к человечеству — это, по Бергсону, два совершенно различных, абсолютно несоизмеримых и несравнимых друг с другом рода любви, ибо «нацию, как бы она ни была велика, отделяет от человечества все расстояние от конечного к нескончаемому, от замкнутого к открытому»*.

Между этими двумя родами любви не может быть сходства уже потому, что любовь к своим соотечественникам отвечает самым «намерениям природы», а любовь к человечеству есть попытка перепрыгнуть через естественные законы, прорвать железный круг, очерченный природой.

Поэтому, когда человек «продолжает солидарность социальную в человеческое братство», то он, по Бергсону, обманывает природу, ибо Общество, образ которого был предначертан в первоначальной структуре человеческой души, требовало, чтобы группа отличалась тесным единством и чтобы группа к группе относилась с «виртуальной враждебностью и всегда была готова нападать или защищаться»**.

Нетрудно понять социальный смысл бергсоновского учения о двух видах морали: ставя своей задачей, с одной стороны, оправдание империалистической войны, а с другой (как мы это увидим дальше) — оправдание внутренней политики империалистической буржуазии, Бергсон не видел перед собой иного пути, как объявить все существующее этическим я обусловленным неизменными законами природы.

Но, признав незыблемость и этичность существующих общественных отношений, взвалив ответственность за социальные бедствия и несправедливости на природу, Бергсон вовсе не отказывается, от христианской морали, которая нужна буржуазии для обуздания трудящихся масс. Наоборот, чем темнее ночь «посюсторонней» действительности, чем тяжелее и безысходнее земные скорби и страдания, тем ярче должны гореть звезды «потустороннего». Поэтому Бергсон видит себя обязанным сохранить «трансцендентный» мир, перенеся туда все надежды и добродетели.

Учение Бергсона об этике представляет собой типичный образ реакционной буржуазной системы морали, имеющей сво-

* Там же, стр. 27.

** Там же, стр. 54–55.

им назначением забивание и отравление сознания трудящихся в интересах капиталистов.

Все основные черты буржуазной морали: шовинизм, лицемерие и обман, волчий закон капитализма, что «человек человеку волк», — все это Бергсон старается преподнести читателю как якобы вечные и неизменные законы морали всякого общества, вытекающие из биологической природы человека и из божественного начала.

Буржуазная мораль является одним из идеологических средств угнетения пролетариата, и поэтому буржуазные теоретики не могут говорить о подлинном классовом источнике и характере своей морали, а выводят ее из велений Бога или из других мистических понятий, выдавая буржуазную мораль за всеобщую мораль.

Ленин в свое время разоблачил классовую эксплуататорскую сущность такой морали. Борясь против буржуазной нравственности и против буржуазных теорий, выводящих нравственность из велений Бога или из каких-либо других идеалистических фраз, Ленин писал:

«Мы на этот счет, конечно, говорим, что в Бога не верим, и очень хорошо знаем, что от имени Бога говорило духовенство, говорили помещики, говорила буржуазия, чтобы проводить свои эксплуататорские интересы».

«Всякую такую нравственность, взятую из внечеловеческого, внеклассового понятия, мы отрицаем. Мы говорим, что это обман, что это надувательство и забивание умов рабочих и крестьян, в интересах помещиков и капиталистов. Мы говорим, что наша нравственность подчинена вполне интересам классовой борьбы пролетариата. Наша нравственность выводится из интересов классовой борьбы пролетариата»*.

V

Если для апологии общественных отношений капитализма Бергсону требуются две морали, то столько же ему нужно и религий: одна — чтобы санкционировать земные установления, другая — чтобы утвердить потустороннее бытие. Одна — чтобы освятить закон «*homo homini lupus est*»⁵, а другая — чтобы «высечь» принцип «*homo homini deus est*»⁶ настолько, чтобы он

* Ленин. Собр. соч. Т. XXX, стр. 410.

не мог коснуться «грешной» земли и реял в бездонном эфире неба как неосуществимый сон человечества.

С этой целью Бергсон конструирует свою теорию «замкнутой» и «открытой» (или же «статической» и «динамической») религии, полностью соответствующей «замкнутой» и «открытой морали». Первое, что характерно для «замкнутой религии», — это ее полная нелепость. «Зрелище того, что представляли собой религии и что некоторые из них представляют теперь, крайне унижительно для человеческого интеллекта. Какая цепь заблуждений! Сколько бы опыт ни говорил: «это ложно» и разум: «это абсурдно», — человечество все больше и больше цепляется за абсурд и заблуждение»*.

Как же объяснить тот факт, спрашивает Бергсон, что «*homo sapiens*, единственно одаренный разумом, есть также единственно тот, кто ставит себя в зависимость от неразумных вещей?»**.

По мнению Бергсона, объяснить это можно только той высоко-полезной социальной ролью, которую играла и играет религия. «В обществах, подобных нашим, — говорит Бергсон, — действие религии заключается прежде всего в том, что она поддерживает и укрепляет требования общества»***.

Понять социальную роль религии можно, однако, выяснив метафизическую сущность и источник последней. В соответствии с требованием своего метода Бергсон ищет объяснения религиозных верований не в истории развития общества и не в социальных отношениях, а в метафизических просторах своего бездонного «я».

«В глубине души, — пишет он, — мы ищем путем интроспекции конститутивных элементов примитивной религии»****. А так как, по учению Бергсона, природа людей в силу непередаваемости приобретенных признаков остается неизменной, то, следовательно, все наблюдения, сделанные в нашей душе относительно примитивной религии, сохраняют свое значение для религии современности.

Опираясь на эти свои внутренние наблюдения, Бергсон дает следующую интерпретацию религии. Религия, утверждает он, —

* <Bergson H.> *Les deux sources de la morale et de la religion*, стр. 105.

** Там же, стр. 106.

*** Там же, стр. 6.

**** Там же, стр. 138.

это отнюдь не создание разума и ни в какой мере не продукт общественных отношений: она представляет собой психологическое состояние, порождаемое особой мифотворческой функцией нашей души (*fonction fabulatrice*). Эта функция, так же как и мораль, есть продукт самой природы, из чего, естественно, следует, что никакое преследование религии и никакая критика последней неспособны искоренить религиозные верования. Да и какой смысл бороться с религией, с точки зрения Бергсона, раз ее существование крайне полезно для капитализма.

Польза религии, по мнению Бергсона, в том, что она, оперируя фикциями или почти галлюциативными образами, парализует в ряде жизненно важных случаев «вредные» действия интеллекта или же восполняет его органические недочеты.

Бергсон точно указывает, какие именно вредные стороны интеллекта устраняются религией. Прежде всего, религия, по мнению Бергсона, устраняет страх смерти. «Идее неизбежности смерти природа противопоставляет образ продолжения жизни после смерти»*.

Далее, полезная функция религии заключается, по Бергсону, в том, что она вселяет в нас веру в выполнимость наших желаний и, следовательно, усиливает энергию в жизненной борьбе, в то время как интеллект обычно внушает человеку ряд сомнений в успехе его действия, лишая его необходимой бодрости и оптимизма.

Но смысл религии для Бергсона далеко не исчерпывается тем, что она поставляет человеку спасительные иллюзии: ему нужно, чтобы религия служила делу войны. И вот оказывается, что именно для этой роли всего больше и предназначена «статическая религия».

«То, что связывает друг с другом членов определенного общества, — пишет Бергсон, — это традиция, нужда, *воля защищать эту группу против других групп и поставить ее выше всего*. Сохранить, усилить эту связь, бесспорно, стремится религия, которую мы считаем естественной: она обща членам одной группы, она их интимно объединяет в обрядах и церемониях, она гарантирует успех дела и страхует против общей опасности»**.

Бергсон пытается доказать правильность своей «теории» почти исключительно примерами, взятыми из первобытного общест-

* Там же, стр. 137.

** Там же, стр. 220.

ва. Объясняется это тем, что Бергсон рассчитывает в обществе первобытных людей, в котором отсутствует личная и социальная культура, найти в более или менее чистом виде те религиозные инстинкты, которые, по его мнению, существуют почти в неизменном виде у цивилизованных людей, будучи лишь сверху прикрыты наносными наслоениями последующей интеллектуальной культуры. Отправными пунктами для его умозаключений служат, однако, не факты и наблюдения из действительной жизни первобытных народов, а опять-таки данные собственной интроспекции. Но, поскольку Бергсон игнорирует факты или, точнее говоря, подгоняет их к своим априорным положениям, основу для которых он якобы находит в своем внутреннем «я», он доказывает лишь одно — свои симпатии к религии как фактору, укрепляющему положение его класса, — и ничего больше. Но это меньше всего нуждается в доказательствах. Тезис Бергсона о том, что религиозные бессмыслицы и галлюцинации будто выполняют высокополезную социальную функцию и парализуют «вредные» стороны интеллекта, является просто-напросто реакционным, поповским хламом. Классовый смысл рассуждений Бергсона о «полезности» религии совершенно ясен: выразитель интересов империалистической буржуазии стремится упрочить религию как средство духовного угнетения и затемнения сознания эксплуатируемых классов.

И, конечно, уже мудрый Лукреций, выступая против религиозных предрассудков, понимал, сколь вредно влияние веры в сверхъестественные силы, которая держит людей в постоянном страхе, мешает им понять истинную причину их бедствий и, следовательно, правильно бороться с ней:

Часто подобно детям, что дрожат и вещей всех боятся
Во мраке ночном, и мы также страшимся иного при свете.
А между тем ничего нет, чего нужно больше бояться,
Нежели вымыслов, ночью детей напугать лишь способных*.

Всякое затемнение объективной истины и подмена знаний иллюзиями полезны для одних только реакционных классов, заинтересованных в том, чтобы воспрепятствовать развитию классового самосознания трудящихся.

* Лукреций Кар Т. О природе вещей, стр. 63. Пер. Рачинского.

Столь же ложно утверждение Бергсона, что религия помогает первобытному человеку преодолеть страх смерти, который мог бы угнетающе действовать на его психику. Как это подтверждают данные, приводимые Леви Брюлем (к которому Бергсон относится с большим почтением), для первобытного человека как раз характерно то, что он не верит в естественность смерти и считает ее результатом колдовства*.

По-видимому, и сам Бергсон до известной степени чувствует, что его теория «статической религии» малоубедительна и едва ли кого-нибудь завлечет в сети реакционной поповщины. Отсюда его попытка надстроить над «статической религией» второй ярус — «динамическую религию», которая, помимо своей специальной задачи, должна еще придать видимость некоторого философского смысла системе бессмыслицы, содержащейся в первом религиозном ярусе.

Что же представляет собой «динамическая религия»?

«Динамическая религия», так же как и «динамическая мораль», создана не природой, а мощным сверхчеловеческим гением, преодолевшим законы естества. Провозвестниками и распространителями этой религии являются великие мистики, появление каждого из которых знаменует собой, согласно Бергсону, крупнейшее событие в истории человеческого духа.

«Динамическая религия» и мистицизм — это, следовательно, тождественные понятия. Но какова же сущность мистицизма? «С нашей точки зрения, — пишет Бергсон, — зрелый мистицизм — это установление контакта и, следовательно, частичное совпадение с творческим усилием, которое обнаруживает жизнь». Учение о творческом усилии, или первоначальном порыве (*élan originaire*), Бергсон развил еще в своей «Творческой эволюции». В этой работе «первоначальный порыв» характеризовался им как творческая активность необычайного напряжения, зародившаяся «в известный момент в известной точке пространства» и все более и более растущая по мере своего развития. Совершенно очевидно, что этот «творческий порыв» в философской концепции Бергсона выполнял «божественные» функции. Однако в названной работе Бергсон (как мы уже указывали выше) избегал употреблять термин «Бог», по-видимому, не желая компрометировать свои якобы на-

* См.: Брюль Л. Первобытное мышление, стр. 184–185, пер. под ред. проф. В. Никольского и А. Киссина.

учные выводы богословской терминологией. Теперь же Бергсон, в соответствии с новым духом времени и исходя из специальных задач своей социальной философии, не стесняется ставить точки над «и» и откровенно разъясняет, что «творческое усилие, которое обнаруживает жизнь, — есть божественное усилие (*cet effort est de Dieu*), если не сам Бог»*. Следовательно, мистик, перемещая свой дух в «творческий принцип» жизни, вступает в контакт с Богом, «перепрыгивает границы, предназначенные виду его материальностью, сам становится причастным божественному творчеству и продолжает божественное действие»**. Отсюда, конечно, вытекает, что мистик — это не обыкновенный человек, а сверхчеловек. «Если бы все люди, если бы многие из них, — пишет Бергсон, — могли подняться так высоко, как этот привилегированный человек, тогда природа не остановилась бы на человеческом виде, так как мистик, в действительности, больше чем человек»***.

Мистическое общество, которое должно было бы сплошь состоять из сверхчеловеков, мыслится Бергсоном лишь как прекрасный идеал, к которому человечество, ведомое мистическими гениями, будет приближаться все больше и больше, но никогда его не достигнет.

Такова в основном философия религии Бергсона. Нетрудно понять, что эта «новая» теория воспроизводит учение о двух градах знаменитого отца церкви Августина. И отличается она от последнего, пожалуй, только отсутствием ссылок на св. писание. Не даром Бергсон завоевал себе широкие симпатии среди клерикальных кругов и в особенности среди представителей так называемого католического модернизма (Ле Руа, Blondel⁷ и др.).

Для Августина, так же как и для Бергсона, источником миропознания и богопознания является наш внутренний опыт. «Не выходи из себя наружу, — писал Августин в одном из своих ранних произведений (вскоре после своего обращения в христианство), — войди в самого себя: истина обитает во внутреннем человека»****.

Но самой характерной чертой, чрезвычайно роднящей богословское учение Августина с интуитивной метафизикой Бергсона,

* <Bergson H.> *Les deux sources de la morale et de la religion*, стр. 236.

** Там же.

*** Там же, стр. 238.

**** <Augustinus A.> *De vera religione*, стр. 39.

является тождественная трактовка ими проблемы взаимоотношения материи и духа. Мы уже говорили о том, что через всю философию Бергсона красной нитью проходит резкое противопоставление материи духу. Сфера чистого духа как царство божественных истин стоит, согласно Бергсону, выше человеческого разума и, следовательно, недостижима для какой бы то ни было рационалистической критики.

Но если бы Бергсон строго придерживался принципа трансцендентальности духа по отношению к материи, то он лишился бы возможности апеллировать к верховной воле божества, которая, конечно, во всех случаях находится в Полной гармонии с интересами господствующих эксплуататорских классов, когда речь идет о земных делах. Чтобы выйти из этой трудности, Бергсон должен был поступить так, как поступил в этом случае 15 веков назад Августин (и последующие философствующие богословы и богословствующие философы), а именно: вопреки всякой логике признать, что Бог в одно и то же время и трансцендентен миру и имманентен ему.

Августин утверждает, что подлинное богопознание (или, по терминологии Августина, таинственный акт божественной благодати, в котором Бог сообщает себя человеку) возможно лишь для немногих избранных людей — святых мистиков. Всем остальным людям предоставляется только следовать их примеру, т. е., попросту говоря, слепо подчиниться их авторитету.

Такова же, как мы видим, по сути дела, и концепция Бергсона. Бергсоновская концепция двух градусов представляет собой не что иное, как попытку гальванизировать реакционную средневековую концепцию августинизма, которая в течение многих веков вдохновляла воинствующих мракобесов церкви на самые гнусные выступления и преступления против науки, культуры и передовых представителей человечества.

VI

В своих прежних работах Бергсон не уделял социальным проблемам никакого внимания. Это, однако, не мешало его философии играть известную политическую роль и вдохновлять своими идеями ряд реакционных политических деятелей. Под сильным влиянием Бергсона находился вождь французских синдикалистов Жорж Сорель. Через посредство Сореля идеи Бергсона

были восприняты Муссолини. Бергсон «оплодотворил» своими идеями и ряд немецких философов, принимавших более или менее активное участие в разработке «национал-социалистской» идеологии (Шпенглер, Дриш, Шеллер, Кайзерлинг⁸, Хайдеггер). Не даром германский фашист Гельмут Николаи⁹ в числе духовных отцов «национал-социализма» называет также и француза Анри Бергсона*.

Это свидетельствует о том, что интуитивная метафизика Бергсона, внешне, как будто бы далекого от политики, на самом деле носит сугубо партийный буржуазный характер, отражая интересы и устремления монополистического капитала. Поэтому нет ничего неожиданного в том, что система политических взглядов, которой Бергсон увенчивает здание своего этико-религиозного учения, в основном идет по руслу фашистского мировоззрения. Прежде всего, Бергсона роднит с фашизмом его отношение к войне — доказательство ее необходимости. Принципиальная позиция Бергсона по этому вопросу полностью согласуется со взглядами, которые развивают фашистские кондотьеры монополистического капитала во главе с Гитлером и Муссолини.

В августе 1934 г., за несколько месяцев до начала войны против Абиссинии, Муссолини в своей речи, произнесенной перед офицерами запаса, собравшимися на большие маневры, заявил: «Нужно быть готовыми к войне не завтра, а сегодня. Мы должны стать военной или даже милитаристской нацией, прибавим, воинственной, политическая, экономическая и духовная жизнь которой должна базироваться на военных нуждах»**.

Для Муссолини, как и для Бергсона, война — это *raison d'être* общества, и ей как верховной цели должна быть подчинена вся социальная жизнь.

Естественно, что для наилучшей подготовки к войне — этой «жизненной функции» капиталистического общества — необходим соответствующий внутренний строй. Пригодна ли для этого демократия? Для Бергсона двух мнений быть не может: демократия с ее принципами свободы, равенства и братства неспособна повести общество по предназначенному ему пути. А раз так, то демократия, с его точки зрения, — не только плохая

* Nicolai H. Der Staat im Nationalsozialistischen Weltbild, стр. 9.

** Цит. по книге: Cénéral W. Sicorski. La guerre moderne, Paris: Edition Berger-Lewaults, 1935.

форма государственного правления, но и совершенно противостественное явление. «Из всех политических концепций, — пишет Бергсон, — демократия наиболее далека от природы»* «Демократическая душа», по его определению, — это «усилие, направленное против природы». Отсюда ясно, что демократия как неестественное явление не может быть жизненной, и силой вещей она должна уступить место «естественному» режиму.

Какими же особенностями должен отличаться этот режим? «Сосредоточение в себе (*repliement sur soi*), связь, иерархия, абсолютный авторитет главы»** — вот те характерные черты, которыми, по мнению Бергсона, отличается общественный строй, отвечающий требованиям природы и способный обеспечить «дисциплину и дух войны». «Нужна глава, — пишет Бергсон, — и не может быть сообщества без привилегированных лиц, которые заимствуют от главы нечто от его престижа... Приказ абсолютен, с одной стороны, послушание абсолютно, с другой стороны»***.

Этим самым, как мы видим, Бергсон «обосновывает» другой символ фашистской веры, а именно: необходимость упразднения демократических свобод и установления открытой диктатуры буржуазии, возглавляемой «вождем», могущим обеспечить «дисциплину и дух войны».

Но диктатура буржуазии, как это вполне понятно, не может выполнять своего назначения, если она не опирается на средства жесточайшего насилия. Как же относится Бергсон к террористической политике буржуазии, к политике кровавой расправы с революционным пролетариатом? Он не только не осуждает ее с точки зрения своей мистико-христианской морали, но, напротив, старается вознести террор на высоту моральной максимы.

Внутренний террор, так же как и войну, он объявляет вполне закономерным, естественным и, следовательно, этичным явлением.

Бергсон не останавливается перед тем, чтобы объявить вполне естественной даже казнь невинных людей, если этого требуют политические интересы буржуазии.

Таким образом, согласно «замкнутой морали» Бергсона, фашистские палачи могут с чистой, спокойной совестью продол-

* <Bergson H.> Les deux sources de la morale et de la religion, стр. 304.

** Там же, стр. 306.

*** Там же, стр. 299–300.

жать свое кровавое дело: ведь они только послушно выполняют «неумолимые законы природы»!

Кровавый террор фашистского режима освящается не только «статической моралью» и религией: он также соответствует высшим целям «мистического порыва» и, следовательно, получает также божественную санкцию.

Бергсон выступает против технического прогресса, поскольку последний вызывает социальные конфликты, создает революционные настроения, приковывает людей к земным интересам и, следовательно, отвращает их взор от неба.

Социальная философия Бергсона, несомненно, является одним из наиболее характерных литературно-философских памятников эпохи загнивающего капитализма.

Идейное бессилие мысли, прикрываемое изящной риторикой и утонченной софистикой, неспособность и внутренняя боязнь проникнуть в истинную суть вещей, мистические заклинания, показной оптимизм и бравада, скрывающие фактический трагизм ситуации, «возвышенный» этический пафос, прикрывающий внутреннюю нравственную опустошенность, — все эти характерные черты бергсоновской философии вообще и его религиозно-этического учения в особенности являются прямым отражением «духа» эпохи заката капитализма, когда обреченный класс прилагает все усилия и не брезгает никакими средствами, чтобы отсрочить час своей неизбежной гибели.

Социальная философия Бергсона является одним из источников, питающих фашистскую идеологию.





Н. О. ЛОССКИЙ

**Чувственная, интеллектуальная
и мистическая интуиция**

<Фрагмент>

ГЛАВА ВТОРАЯ

Актуализм

3. Неорганический и органический актуализм

Неорганический субстанциализм раздробляет мир на субстанции, например атомы, независимые друг от друга по своему бытию и сущности. Еще гораздо дальше идет неорганический актуализм: он раздробляет мир на события, вспыхивающие и исчезающие во времени независимо друг от друга. Для него мир есть только множество событий, не объединенных друг с другом никакою более глубокою связью, кроме времени, т. е. кроме того, что они образуют во времени пучки сосуществования или ряды смены во времени.

Примером неорганического актуализма может служить мировоззрение Юма (1711–1776), Джона Стюарта Милля (1806–1873), Маха (1838–1916), Авенариуса (1843–1896). Кантианское научное мировоззрение, т. е. учение о мире, как предмете знания, развитое в духе психологистического феноменализма* также представляет собою неорганический актуализм.

Попробуем действительно представить себе, что какое-нибудь событие А вспыхивает и исчезает навеки, не оставив после себя никакого наследства, ничего не произведя и не будучи ни с чем связано; затем точно так же вспыхивает и исчезает В и т. д. Слишком очевидно, что эта крайняя степень бессвязности и отсутствия порядка не может быть мыслима как единственное и окончательное содержание мира. По-видимому, события связаны между собою различными отношениями, и актуализм должен дать отчет,

* См. изложение этого вида кантианства в моем «Введении в философию», ч. I, гл. IV, А.

как отношения между ними возможны при этих условиях. Кусок меди, например, для актуалиста есть не более как отдельные события сопротивления, красного цвета, крючковатого излома и т. п. Однако даже и актуалист не может утверждать, что пучок этих событий образуется так, как Эмпедокл представлял себе образование тела животного, — из случайных встреч ног, рук, головы и т. п.¹ Даже и актуалист не отрицает того, что, имея одни элементы пучка, можно предсказать с большою вероятностью появление также и ряда других элементов его, например, в случае меди — плавление при 1000°. Иными словами, сосуществование и последовательность указанных событий образует своеобразное единство, подчиненное определенным правилам; кроме того, оно находится в определенных отношениях к другим единствам. Сохранить неорганический актуализм, несмотря на эти факты, можно путем утверждения, что сами отношения суть события, именно соотношения, построения (правил) и переживания, возникающие в уме наблюдателя событий. Но содержания событий так тесно спаяны с отношениями, что, перенеся отношения в ум наблюдателя, приходится так же поступить и с самими событиями, т. е. считать их явлениями (феноменами) в сознании человека: сопротивление рассматривается при этом как моторное ощущение, цвет — как зрительное ощущение, и т. п. Таким образом, неорганический актуализм приобретает характер феноменализма. Такой актуализм мы находим, например, у Юма, у Джона Стюарта Милля. Рассуждая о составе мира, доступного человеческому знанию, Милль говорит: «Если предо мною лежит камень, я знаю известные ощущения, которые я от него получаю; но когда я говорю, что эти ощущения происходят от внешнего предмета, который я воспринимаю, это значит, что, получая ощущения, я непосредственно, интуитивно уверен в существовании внешней причины этих ощущений». Что же мы знаем об этой внешней причине? — Ничего. В самом деле, тело (предмет внешнего мира) Милль определяет, как «внешнюю и притом (согласно наиболее основательному мнению) неизвестную причину, к которой мы относим свои ощущения». Аналогичное определение он дает и понятию духа: «как наше понятие о теле есть понятие о неизвестной причине, производящей ощущения, так наше понятие духа есть понятие о том неизвестном, которое получает или воспринимает эти ощущениями притом не только их одни, но и все остальные состояния сознания. Как тело надо понимать в каче-

стве таинственного «нечто», возбуждающего в духе состояния сознания, так дух есть то таинственное «нечто», которое сознает и мыслит», «Все, что мы знаем даже о нашем собственном духе, есть (говоря словами Джемса Милля) некоторая «нить сознания», некоторый ряд состояний сознательности: ощущений, мыслей, эмоций, хотений, — ряд более или менее обширный и более или менее сложный». Таким образом, по Миллю, «о предметах мы знаем только, во-первых, ощущения, вызываемые ими в нас, и во-вторых, порядок возникновения этих ощущений»*.

Согласно учению Милля, нужно, следовательно, различать два царства мира: подлинную глубинную сущность его (дух и внешние предметы) и поверхностную корку над нею, явления сознания, возникающие от столкновения духа с предметами. Доступны знанию только эти явления, а глубинная сущность остается навеки закрытою для знания. Учение Милля, таким образом, есть агностический** феноменализм, весьма распространенный особенно в английской философии в различных видоизменениях. Кантианское учение о мире как предмете знания, взятое в том виде, как оно дано в «Критике чистого разума», а не в современном преобразовании, также есть агностический феноменализм***.

Неудивительно, если ум агностика допускает странное учение о мире как бессвязном множестве вспыхивающих и исчезающих событий: он может успокоить себя тем, что такова лишь внешняя корка мира, а скрытая от человека непознаваемая сущность его может быть систематическим единством.

Описанный вид агностицизма содержит в себе противоречие, именно утверждает, с одной стороны, полную непознаваемость предметов, трансцендентных сознанию, а с другой стороны, претендует знать, что они служат причиною явлений, имманентных сознанию. Устранить это противоречие можно путем утверждения, что никакого другого бытия, кроме явлений в сознании, нет. Но тогда отношения между явлениями, систематическая оформленность их категориями единства, множества, субстанций и принадлежности, причинности и т. п. оказывается не внешнею

* Милль. Система логики, пер. под ред. В. Н. Ивановского, 2 изд., кн. I, гл. III, § 4 (стр. 47), § 8 (стр. 54, 55), § 7 (стр. 52)

** Агностицизмом называется учение, утверждающее, что какое-либо существенное царство бытия недоступно знанию.

*** См. мое «Введение в философию», ч. I, гл. IV.

прибавкою к ним, а первичным достоянием их: единство сознания оказывается органическим единством, в центре которого стоит сознающее «я», превратившееся из индивидуального в абсолютное «я», как это было в системе Фихте, построенной им в 1794 г. Здесь перед нами превращение неорганического актуализма в органический. В умах лиц, обладающих меньшею, чем Фихте, способностью метафизического умозрения, учение Канта нередко на словах остается неорганическим, а в действительности безотчетно превращается в органическое: кантовское трансцендентальное единство сознания, непродуманное и отодвинутое на туманные высоты их миросозерцания, служит у чем-то вроде органического принципа системы явлений.

Есть, наконец, еще неорганический актуализм, безотчетно превращающийся во что-то вроде неорганического субстанциализма. Таково, например, учение Маха. Все предметы внешнего мира, а также человеческое «я» суть, по учению Маха, не более как комплексы «ощущений» (цветов, звуков, давлений и т. п.), которые он просто называет словом «элементы» во избежание теорий, субъективирующих ощущения. Об этих «элементах» он нередко говорит так, как будто они суть устойчивые материалы, из которых путем сочетания и разложения их, путем их перекомбинировки возникают предметы. Таким образом, Мах безотчетно превращает цвета, давления и т. п. в какие-то примитивные субстанции и этим путем вносит в мир большую упорядоченность и связность, чем та, которая возможна для неорганического актуализма. Это субстанцирование элементов кроется у Маха, так сказать, в непродуманных низах его мировоззрения.

Итак, неорганический актуализм в чистом виде не встречается. Он или комбинируется с агностицизмом, или же безотчетно переходит в органическое либо субстанциалистическое миропонимание.

Более последовательно может быть развит органический актуализм. Ярким представителем его является в наше время Бергсон. Органическое понимание развито им преимущественно в отношении к душевной жизни и живой материи в сочинениях «Время и свобода» (*Essai sur les données immédiates de la conscience*), «Творческая эволюция» (*L'évolution créatrice*) и др. Поэтому, рассматривая учение Бергсона, нам придется забежать вперед и говорить не только о материи, но и о душевной жизни.

Бергсону свойственно видение активного, живого, творчески изменчивого бытия, бытия в становлении. Познать такое

бытие можно не иначе как путем интуиции, путем созерцания, имеющего в виду предмет в подлиннике, в его собственной жизнедеятельности. Рассудочное мышление не способно, говорит Бергсон, к такому видению. Оно состоит в сравнении предмета с другими предметами и выделении из них общих свойств; такая деятельность есть анализ, приводящий к общим отвлеченным понятиям. Всякое такое понятие есть безжизненный, мертвый элемент мысли; посредством него предмет мыслится в каком-либо фиксированном состоянии, а не в живом становлении. Всякая такая рассудочная точка зрения на изменяющееся бытие подобна кинематографическому снимку с движущегося предмета. Сделаем тысячи таких снимков, поставим их рядом друг с другом и все же ни в каждом из них, ни в сумме их движения нет; как суммирование любого числа нолей не может дать единицы, так суммирование неподвижных положений не может дать движения, творческого изменения, становления. Что это значит? Выражая мысль в терминах, установленных выше, это значит, что движение и вообще всякий процесс изменения во времени есть сплошное целое, органически цельное, растущее из своего прошлого» не отрываясь от него, а сохраняя в себе всю свою историю.

Систему, в которой прошлое самолично влияет на настоящее и будущее, мы будем называть историческою. Таких систем не допускает механистическое неорганическое мировоззрение. Оно отвергает историю как деятельный фактор. Это ясно из следующего соображения. Если бы какой-либо сверхчеловеческий разум представил себе теперешнее положение в пространстве всех атомов вместе с направлением и скоростью движения их, то из этого настоящего он вычислил бы все будущее мира, вовсе не нуждаясь в изучении прошлого. Значит, согласно-механистическому мировоззрению, — будущее определено сполна настоящим без участия прошлого. Можно возразить, что прошлое влияет на будущее, поскольку им обусловлено настоящее положение атомов. Однако это возражение не достигает цели: все же характерным для механистического мировоззрения; остается учение, что в каждый данный момент влияет не само прошлое, а произведенное им теперешнее состояние мира; поэтому пропади прошлое или будь оно иным, это безразлично, лишь бы произведенное им настоящее было таким-то, и тогда будущее можно точно вычислить.

Наоборот, по Бергсону, само прошлое влияет на настоящее и потому нельзя понять настоящее без знания истории. Поясним

эту мысль примером. Молодая женщина А. живет со своим мужем и свекровью. Заболев опасною болезнью, А. лежит в полузабытьи, а свекровь, в глубине души не любившая ее, наклоняется над нею и всматривается в нее с выражением злорадства на лице. В этот момент А. приходит в себя и улавливает отвратительное выражение на лице свекрови. С этих пор всякий день, за обедом, во время прогулки и т. п., особенно в случае проявления любезности со стороны свекрови, А. вспоминает виденную картину, улавливает малейшие оттенки неискренности, прошлое постоянно живет в ее душе и, обрастая новыми соответствующими впечатлениями, увеличивает пропасть между обеими женщинами настолько, что совместная жизнь в одном доме становится для них невыносимою. Прошлое всегда наличествует в потоке нашей душевной жизни, утверждает Бергсон, но только мы не всегда замечаем его. Эмпирическое подтверждение своего учения он находит в тех многочисленных случаях, когда, например, упавшие люди, падавшие в пропасть, спасенные из пасти зверя, говорят, что, стоя на пороге смерти, они внезапно увидели мысленно всю свою жизнь со всеми мельчайшими подробностями. Такого целостного видения прошлого у нас нет потому, что свое внимание мы направляем лишь на те отрывки прошлого, сознание которых нам практически в данный момент полезно. Внимание, сильное и свободное от практических потребностей, говорит он, охватило бы всю жизнь личности, «не как одновременность, но как нечто такое, что есть разом и непрерывно настоящее и непрерывно движущееся» (Бергсон А. Восприятие изменчивости, стр. 36).

Представляя себе, таким образом, процесс изменения как неделимое и несложимое из своих элементов компактное целое, Бергсон считает ненужным понятие субстанции. Он утверждает, что изменение есть носитель самого себя: оно не содержит в себе никакой подпоры, никакой изменяющейся вещи; нет движущегося тела, а есть только движение.

Образцом всякого изменения для Бергсона служит «мелодия, воспринимаемая как неделимое и составляющая с одного конца до другого непрекращающееся настоящее, хотя это постоянство не имеет ничего общего с неизменностью, как и эта неделимость с мгновенностью. Это — длящееся настоящее»*.

* Бергсон А. Восприятие изменчивости, пер. В. Флеровой, стр. 34–37.

Бергсон не допускает в составе мира никаких сверхвременных идеальных начал, ни субстанций, ни отвлеченных идей. Он настоящий актуалист. Для него мир есть лишь поток событий во времени, правда, органически целостный, но скрепленный воедино только своею сплошностью во времени.

В сравнении с неорганическим актуализмом философия Бергсона дает бесконечно более содержательную картину мира, однако я полагаю, что изгнание идеальных начал (в платоновском смысле) придает и его системе несколько односторонний характер, вследствие чего она не может дать удовлетворительного ответа на некоторые вопросы.

Бергсон опасается, что, если ввести в состав мира сверхвременные начала, идеи в платоновском смысле, то живой процесс творческого изменения бытия окажется невозможным, мир превратится в систему оледеневших, неподвижностей и всякое изменение придется считать субъективной иллюзией. В действительности, однако, временное изменчивое бытие невозможно без сверхвременной основы; потому отрыв временного бытия от сверхвременного ведет к тому, что само временное начинает застывать и утрачивать свой движущийся характер. Это можно показать на системе самого Бергсона.

Прошлое, по его учению, самолично присутствует в настоящем и влияет на него точно так же, как и будущее. Допустим, что само прошлое и будущее обладают этою силою пребывать постоянно; тогда мировой процесс застынет и все, что есть во времени, предстанет пред нами как сразу осуществленная, неподвижная целость. Иное дело, если допустить бытие сверхвременных «я». Тогда легко понять, что временное ежесекундно и безвозвратно отодвигается в прошлое, уступая место реализации все новых и новых событий, однако благодаря сверхвременному «я» оно, по мере надобности, может вновь становиться предметом внимания и таким образом, приобщаясь к настоящему, сквозь пропасть протекшего времени приобретает значение для дальнейшего течения событий. Так и мелодия есть целость временного процесса на сверхвременной основе.

Необходимость сверхвременных начал особенно убедительно предстает уму, когда рассматриваешь условия системности мира, т. е. условия наличности отношений между всеми элементами его. Всякое отношение между множеством элементов, например отношение тождества и противоположности, отношение сосуще-

ствования или последовательности, отношение смежности или далекости в пространстве и т. п., и т. п., предполагает существование начала, объемлющего элементы и соотносящего их. Начало, обуславливающее отношения временных элементов, должно охватывать их все сразу, т. е. сверхвременно, и само должно быть поэтому сверхвременным*.



* О сверхвременной основе отношений и различных теориях отношений см.: Лосский. Мир как органическое целое, гл. III; о необходимости начала, объемлющего соотносящиеся элементы, см.: Франк С. Предмет знания.



П. П. ГАЙДЕНКО

**Время. Длительность. Вечность.
Проблема времени
в европейской философии и науке**

<Фрагмент>

ГЛАВА XI

Современная философия как философия процесса

1. Ориентация на опыт

В XIX и особенно в XX вв. в философии произошли изменения, определившие новые подходы к анализу понятия времени. Эти изменения связаны прежде всего с критикой метафизики, начавшейся уже в XVIII в. в английском сенсуализме и эмпиризме с его ориентацией на опыт и с его психологизмом — особым акцентом на опыте внутреннем. Джон Локк начинает пересмотр центрального в традиционной метафизике понятия субстанции — пересмотр, наметившийся задолго до того — в номинализме XIV столетия. Эта тенденция укрепляется у Д. Юма, который полностью отверг понятие субстанции — как протяженной, так и мыслящей, духовной. Соответственно и рассмотрение времени, как мы видели, теряет в эмпиризме онтологический характер и уступает место психологическому — сквозь призму внутреннего опыта изменения состояний души. Изменение, течение, последовательность психических процессов, согласно Локку, Беркли и Юму, есть источник понятия времени. И не случайно у названных философов постепенно устраняется традиционное для метафизики и средневековой теологии различие между временем, длительностью и вечностью: эмпирический мир, мир становления оказывается у них единственной подлинной реальностью.

Эта восходящая к номинализму ориентация на опыт, и при этом прежде всего опыт внутренний как более достоверный по сравнению с внешним, проложила путь к созданию постметафизической философии. Существенным шагом на этом пути

в конце XVIII в. оказался немецкий трансцендентальный идеализм. У его родоначальника — Иммануила Канта — понятие опыта играет первостепенную роль; учение Канта о времени как априорной форме внутреннего чувства во многом определило подход к этому понятию в философии XIX–XX вв. Начиная с Канта, предметом немецкого идеализма становится не субстанция, а субъект. Но, в отличие от английских эмпириков, Кант, стремясь освободиться от психологизма с его склонностью к скептицизму (особенно у Юма), вводит понятие трансцендентального субъекта. При этом, однако, он разделяет характерную для Юма критику понятия субстанции. По Канту, эмпирический мир, мир опыта — как внешнего (природа как предмет естествознания), так и внутреннего (душа как предмет эмпирической психологии) — существует лишь *в отношении к трансцендентальному субъекту как его коррелят*. Трансцендентальный субъект конструирует этот мир с помощью априорных форм чувственности (пространства и времени) и априорных форм рассудка (категорий). Определения, приписывавшиеся прежде материальным субстанциям — протяженность, фигура, движение, — суть, по Канту, продукты деятельности трансцендентального субъекта. И по отношению к индивидуальной душе Кант не считает возможным применять понятие субстанции как чего-то самосущего, рассматривая ее как явление, данное внутреннему чувству. Однако реликты субстанций как самостоятельных сущих, безотносительных к трансцендентальному субъекту, сохраняются у Канта в виде непознаваемых вещей в себе, аффицирующих чувственность. Недоступные теоретическому познанию, вещи в себе принадлежат к умопостигаемому миру — сфере свободы, т. е. разума практического. Человек как субъект свободного нравственного действия несет в себе черты, которыми традиционно наделялись духовные субстанции.

Что же касается собственно понятия субстанции, то она у Канта есть категория рассудка и принадлежит к разряду динамических категорий, касающихся не предметов созерцания, а существования этих предметов по отношению друг к другу или к рассудку. Таким образом, субстанция есть не более чем *постоянство отношений*, и о ней можно говорить лишь применительно к *миру опыта*: она есть та форма рассудка, с помощью которой он упорядочивает временные отношения. Кант продолжает намеченную в номинализме и английском эмпиризме тенденцию

к уравниванию онтологического статуса субстанций и акциденций, приписывая отношению приоритет перед субстанцией.

Эта тенденция еще более углубляется в послекантовском немецком идеализме. Устранив понятие вещи в себе и превратив тем самым трансцендентальный субъект в Абсолютное Я, в творца всего сущего, Фихте не оставил места для самостоятельного бытия даже реликтов традиционных субстанций. Субстанция как категория рассудка есть, по Фихте, лишь совокупность членов не которого отношения. Шеллинг, как и Фихте, считает, что субстанции существуют только для Я, а «вопрос, как субстанции пребывают для себя, бессмыслен»*. В качестве продукта деятельности Я субстанции принадлежат к феноменальному миру, т. е. суть лишь явления. «То, что в объекте субстанциально, обладает лишь величиной в пространстве, то, что акцидентально, лишь величиной во времени»**. Критикуя «субъективный субъект-объект» Фихте, Гегель на место Абсолютного Я ставит саморазвивающуюся идею, Понятие как единство субъективного и объективного. Это — абсолютная субстанция-субъект, пантеистически понятый Логос, имманентный миру и не допускающий рядом с собой никаких самостоятельно сущих субстанций-индивидуумов.

Характерна при этом апелляция Гегеля к понятию опыта, понимаемого как *опыт движения сознания*. Свою «Феноменологию духа» Гегель назвал «Наукой об опыте сознания». Философия, по Гегелю, «есть наука опыта, совершаемого сознанием. <...> Сознание знает и имеет понятие только о том, что есть у него в опыте; ибо в опыте есть только духовная субстанция, и именно как предмет ее самости. Но дух становится предметом, ибо он и есть это движение, состоящее в том, что он становится для себя чем-то иным, т. е. предметом своей самости, и что он снимает это инобытие. *Это-то движение и называется опытом* — движение, в котором непосредственное, не прошедшее через опыт, т. е. абстрактное, — относится ли оно к чувственному бытию или лишь к мысленному простому, — отчуждает себя, а затем из этого отчуждения возвращается в себя, тем самым только теперь проявляется в своей действительности и истине...»***. Конечно, опыт

* Шеллинг Ф. Соч. В 2 т. М., 1987. Т. 1, стр. 349.

** Там же, стр. 345.

*** Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. IV. Феноменология духа. М., 1959, стр. 19. Пер. Г. Шпета. Курсив мой. — П. Г.

движения сознания, как его мыслит Гегель, — это не эмпирический опыт в понимании Локка, Юма и позитивистов. Гегель специально подчеркивает отличие опыта в повседневном и в эмпирическом смысле слова от *опыта в философии*. И тем не менее апелляция Гегеля к опыту сознания — это еще один этап на пути преодоления метафизики. И в самом деле, знание в данном случае философское — представляется теперь как движение. Понятие опыта необходимо Гегелю для того, чтобы определить знание как *непрерывный переход, как диалектический процесс*. Философское знание, пишет Гегель, — «это процесс, который создает себе свои моменты и проходит их, и все это движение в целом составляет положительное и его истину. Эта истина заключает в себе, следовательно, и негативное, то, что следовало бы назвать ложным, если бы его можно было рассматривать как нечто такое, от чего следовало бы отвлечься. <...> Явление есть возникновение и исчезновение, которые сами не возникают и не исчезают, а есть в себе и составляют действительность и движение жизни истины. Истинное, таким образом, есть вакхический восторг, все участники которого упоены...»*

Здесь найдены точные слова для характеристики постметафизической философии, предлагаемой немецким идеализмом: истина — это *процесс, это «движение жизни духа», текучесть, переход, становление*, и душу этого процесса составляет *диалектика*, с точки зрения которой устойчивость, неизменность, самотождественность «существует только в движении в целом, понимаемом как покой...»**.

М. А. Киссель в интересной статье, посвященной сравнительному анализу Гегеля и Гуссерля, отмечает ту роль, какую у Гегеля играет понятие опыта и указывает на известную параллель между «Феноменологией духа» Гегеля и феноменологией Гуссерля. «Своеобразное понятие опыта, сформировавшееся в рамках феноменологии (имеется в виду Гуссерль. — П. Г.), позволяет продолжить и углубить параллель между двумя немецкими мыслителями, классическим и пост-классическим. У Гегеля мы тоже встречаемся с опытом и, чаще всего, — в “Феноменологии духа”»***.

* Там же, стр. 24–25. Курсив мой. — П. Г.

** Там же, стр. 25.

*** Киссель М. А. Гегель и Гуссерль // Логос. М., 1991, № 1, стр. 62.

Опыт сознания, как его описывает Гегель, — это *опыт истории*. Вслед за Фихте и Шеллингом он пересматривает кантовское представление о структуре трансцендентального субъекта как структуре неисторической. Гегель рассматривает субъект познания исторически. У него нет больше речи о том, чтобы задать однозначно определенные формы трансцендентальной субъективности, — напротив, эти формы непрерывно меняются, развиваются, текут, переходят одна в другую. Как показывает Э. Ю. Соловьев в своей недавно вышедшей очень интересной работе «Категорический императив нравственности и права», «культ истории был самым мощным из квазирелигиозных образований, появившихся в Западной Европе со времени ренессансного титанизма... Он представлял собой последнюю форму и стадию в развитии концепции Бога, имманентного миру, этого главного выражения религиозной секуляризации»*. Это точная характеристика гегелевского — и не только гегелевского — историзма: устранение трансцендентного Бога открывало путь к углублению процесса секуляризации через *обожествление самого исторического* процесса. У Гегеля «становление есть истина бытия»; он подчеркивает, что «чистые мысли становятся понятиями и суть лишь то, что они поистине суть, — самодвижения, круги...»**. В этой связи появляется важное для Гегеля понятие «жизни». Не случайно именно к Гегелю восходит один из влиятельных в XX в. истористский вариант философии жизни, представленный В. Дильтеем, Р. Коллингвудом¹ и др., а также в определенной степени герменевтика Г.-Г. Гадамера² и его последователей.

2. Понятие жизни. Подвижное единство потока

Изменчивость, непостоянство эмпирического мира — то, что в античности называлось становлением, в постметафизической философии воспринимаются как фундаментальные определения реальности — как физической, так и психической. То, что предстает в окружающем мире как прочное и устойчивое, объясняется *незаметностью изменений в потоке реальности*.

* Соловьев Э. Ю. Категорический императив нравственности и права. М., 2005, стр. 302.

** Киссель М. А. Цит. соч., стр. 18.

На место единства и самотождественности субстанции ставится *единство процесса; процессуальность* — вот теперь самая глубокая характеристика бытия. Процессуальность дается нам в опыте; опыт — единственно адекватное средство постижения процесса. Опыт никогда не может быть завершен, он неисчерпаем, всегда таит в себе неожиданное и непредвиденное.

Неудивительно, что в постметафизической философии проблема времени — как чистой формы текучести, изменчивости, становления — оказывается ключевой философской проблемой. Постигнуть природу времени — значит понять, что такое бытие. Именно так ставится вопрос в философии жизни Дильтея, Бергсона, Шпенглера, в феноменологии Гуссерля, в философии процесса Уайтхеда³, в фундаментальной онтологии Хайдеггера, в герменевтике Гадамера. «Философия процесса» — вот, пожалуй, наиболее точное имя для философии XX в.

Ключевые для философии процесса понятия — развития, эволюции, истории — нередко объединяются в одном, которое кажется охватывающим их все — в понятии жизни. Это понятие мы встречаем уже в немецком спекулятивном идеализме, в частности у Гегеля. Жизнь, живое — это, по Гегелю, отличительная особенность высшей реальности — понятия, идеи. «...Идея, — пишет Гегель, — может быть выражена и постигнута только как процесс в ней самой (пример — становление) и как движение. Ибо истинное не есть нечто покоящееся, сущее, но есть только нечто *самодвижущееся и живое*...»*. Определяя понятие жизни, Гегель говорит: «Жизнь — это идея в своем непосредственном существовании, вследствие чего как раз идея и вступает в область явлений, т. е. изменчивого, многообразно и внешне определяющего себя бытия...»**.

Понятие жизни является у Гегеля также важнейшей характеристикой духа. Он критикует метафизику, которая понимала дух, или душу, как «нечто простое, имматериальное, субстанцию», благодаря чему «дух рассматривался как вещь»***. (Заметим в скобках, что понимание субстанции как чего-то простого, не-

* Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. В 2 т. М., 1971. Т. 2, стр. 417.

** Там же, стр. 143. «Чистая жизнь есть бытие», — читаем в «Философии религии» (Гегель Г. В. Ф. Философия религии. В 2 т. М., 1975. Т. 1, стр. 149. Пер. М. И. Левиной).

*** Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Ч. III. Философия духа. М., 1956, стр. 27.

делимого, характерное для метафизики от Платона до Лейбница, воспринимается в постметафизическую эпоху как ее «овеществление», превращение в «вещь». Впоследствии Дильтей, Бергсон, Гуссерль, Уайтхед, Хайдеггер, не говоря уже о философах постмодерна, неизменно воспроизводят эту гегелевскую критику субстанции.) Спекулятивная логика, согласно Гегелю, «показывает, что... примененные к душе определения — вещь (имеется в виду латинское *res*, что нельзя однозначно отождествлять с «вещью». — П. Г.), простота, неделимость, единое — в своем абстрактном понимании не истинны, но превращаются в свою противоположность...»*. Пониманию разумной души (духа) как простой и неделимой субстанции Гегель противопоставляет понимание духа как жизни: «Дух не есть нечто пребывающее в покое, а скорее, наоборот, есть нечто абсолютно беспокойное, чистая деятельность, отрицание или идеальность всех устойчивых определений рассудка, — он не есть нечто абстрактно простое, но в своей простоте нечто в то же время само от себя отличающееся...»**.

Впрочем, в немецком идеализме понятие жизни еще не стало фундаментальным принципом философии — здесь «разум» старой метафизики, хотя и существенно трансформированный диалектикой, еще не сдал своих позиций, а «философия процесса» сделала свои только еще первые шаги. Превращение «жизни» в альфу и омегу философского мышления происходит в последней трети XIX — первой трети XX вв. — У Ф. Ницше, А. Бергсона, Г. Зиммеля, Л. Клягеса⁴, О. Шпенглера, а также у близких к философии жизни неогегельянцев, применявших принципы философии жизни прежде всего к истории и культуре, — Р. Кронера, Б. Кроче, Дж. Джентиле, Ж. Валя, А. Кожева, Ф. Степуна⁵, Р. Коллингвуда и др. К неогегельянам, пожалуй, можно отнести и В. Дильтея, одного из самых продуктивных и влиятельных философов этой эпохи.

К философии жизни по своим исходным принципам тяготеет и прагматизм (Ч. Пирс, У. Джемс, Дж. Дьюи) с его пониманием истины как полезности для жизни и с убеждением в том, что только практический успех действия является критерием истинности тех понятий, из которых исходит действующий субъект.

* Там же, стр. 60.

** Там же, стр. 27.

ект. В прагматизме, так же как в английском эмпиризме, имеет первостепенное значение опыт. Только опыт здесь трактуется как практический, как опыт действия. «Человек, — пишет Пирс, — настолько полностью находится в границах своего возможного практического опыта, что он не может ни в малейшей степени иметь в виду что-либо выходящее за эти пределы»*. Практический опыт так же изменчив и текуч, как текуча и изменчива жизнь, как ее понимает философия жизни.

Понятие жизни у представителей названного направления достаточно многозначно. В зависимости от истолкования этого понятия можно выделить несколько вариантов философии жизни: натуралистически-биологический, рассматривающий жизнь как бытие живого организма, в отличие от механизма (Ф. Ницше, Л. Клагес, Л. Больк, Л. Фробениус⁶ и др.); космологически-метафизический, наиболее ярко представленный А. Бергсоном; наконец, уже упоминавшийся выше культурно-исторический (В. Дильтей, Г. Зиммель, О. Шпенглер, Х. Ортега-и-Гассет⁷ и др.), в котором внимание приковано к исторически индивидуальным формам реализации жизни, ее неповторимым историческим образам. Разумеется, границы между этими разными течениями философии жизни относительны; однако понимание жизни как процесса, как непрерывного потока, который может быть постигнут изнутри, из ее непосредственного внутреннего переживания, интуитивно, а не с помощью рассудочного конструирования понятий и даже не с помощью философского разума, — такое понимание является общим для разных направлений философии жизни.

Так, Ницше решительно переосмысляет исходные принципы традиционной метафизики. В «Воле к власти» есть характерный пассаж с выразительным названием «О ценности становления»: *«...нельзя допускать вообще никакого бытия, потому что тогда становление теряет свою цену и является прямо бессмысленным и излишним. <...> эта гипотеза бытия есть источник всей клеветы на мир* (“лучший мир”, “истинный мир”, “потусторонний мир”, “вещь в себе”). *<...> Становление не есть кажущееся состояние, быть может, наоборот, пребывающий мир есть видимость»**.*

* Peirce C. S. Collected Papers. V. 5. Cambridge (Мавв.), 1960, p. 536.

** Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М., 1994, стр. 339.

Здесь Ницше полемизирует с тем «удвоением мира», которое восходит к Платону, различавшему вечное бытие идей и временное становление, т. е. сверхчувственный и чувственный мир. Ницше признает реальным лишь чувственный мир становления, изменения, процесса. Однако поскольку невозможно отрицать цикличность природных процессов, то немецкий философ создает учение о «вечном возвращении», подчеркивая всегда себе равную сущность жизни, повторение ее непреходящих типов — материалистический вариант «вечного бытия».

Именно Ницше принадлежит приоритет в утверждении фундаментальных принципов постмодернизма; он возвестил не только «смерть Бога», но и «смерть субъекта». «Субъект: это терминология нашей веры в *единство* различных моментов высшего чувства реальности <...>. “Субъект” есть фикция, будто многие наши одинаковые состояния суть действия одного субстрата <...>. Понятие “реальности”, “бытия” заимствовано из нашего чувства “субъекта”. <...> он (“субъект” — П. Г.) истолковывается на основании личного опыта, так что “я” является субстанцией, причиной всяческого действия, *деятелем*»*.

Остановимся теперь на бергсоновском понимании жизни. Французский философ рассматривает жизнь как космическую витальную силу, «жизненный порыв», сущность которого — в непрерывном движении, изменении, воспроизведении себя и творчестве новых форм, сменяющих одни другие; биологическая — лишь одна из этих форм. Бергсон подчеркивает единство всего потока жизни — как растительной и животной, так и жизни сознания. «...Жизнь с самого ее происхождения является продолжением одного и того же порыва, разделившегося по расходящимся линиям эволюции <...>. Само это развитие и привело к разъединению тех тенденций, которые не могли расти далее известного пункта без того, чтобы не сделаться несовместимыми между собою. Собственно говоря, ничто не мешает изобразить единственный индивид, в котором бы путем последовательных превращений в течение тысяч веков совершалась эволюция жизни... Но в действительности эволюция совершалась при посредстве миллионов индивидов и на расходящихся линиях...»**. Таким

* Там же, стр. 226–227.

** Бергсон А. Творческая эволюция. М. — СПб., 1914, стр. 48–49. Пер. В. А. Флеровой.

образом, основные характеристики жизни это ее неостановимый поток, непрерывные изменения и превращения ее индивидуальных форм. А это значит, что время, его необратимое течение, или, как мы сегодня говорим, «стрела времени» составляет самое фундаментальное условие возможности жизни*. Для Бергсона длительность и жизнь — это по существу понятия-синонимы, ибо жизнь это не пребывание, а становление, непрерывный переход из одного состояния в другое. По словам Бергсона, «нет существенной разницы между переходом от одного состояния в другое и пребыванием в одном и том же состоянии. Если, с одной стороны, состояние, которое “остается тем же самым”, представляет большую изменчивость, чем это кажется, то, наоборот, переход от одного состояния в другое походит, более чем это себе представляют, на одно и то же длящееся состояние: *одно сменяется другим незаметно*»**.

Это очень важный принцип постметафизической философии процесса: то, что мы видим и мыслим как неизменное, есть лишь незаметное изменение: в реальности (в данном случае описана реальность душевной жизни) нет ничего неизменного. А непрерывное изменение — это, собственно, и есть длительность. «...Не существует ни аффекта, ни представления, ни желания, которые не менялись бы каждый момент; если бы состояние души перестало изменяться, его длительность <...> прекратила бы свое течение»***. То, что описывает здесь Бергсон, — а именно эмпирическое состояние душевной жизни, — неоднократно описывалось и эмпирической психологией, и в особенности английскими сенсуалистами, показавшими, что душевная жизнь есть последовательность состояний сознания. Но Бергсон превращает непрерывное изменение эмпирического сознания в образец, который служит исходным для понимания жизни как таковой, вне которой нет и не может быть никакой другой реальности. Согласно Бергсону, в реальности нет ничего вневременного,

* Как справедливо отмечает И. И. Блауберг, «Бергсон стоит на позиции спиритуализма, признает дух, сверхсознание началом мира, но далек от христианского представления о Боге. Согласно христианской традиции, Бог существует вне времени, в вечности. У Бергсона же в “Творческой эволюции” время окончательно утвердилось в качестве основания бытия, длительность абсолютна» (Блауберг И. И. Анри Бергсон. М., 2003, стр. 358).

** Бергсон А. Цит. соч., стр. 2. Курсив мой. — П. Г.

*** Там же, стр. 1–2.

сверхвременного. С его точки зрения, ложная метафизика — платонизм — с его учением о надвременных идеях как мире бытия, в противоположность текущему миру становления постигаемом только интеллектом, есть результат неправильного понимания природы рассудка: по убеждению Бергсона, последний не способен постигать подлинную реальность — жизнь в ее текучести, ибо понятия рассудка служат средством для достижения только практических, утилитарных целей и сложились у человека в ходе его приспособления к среде. Лишь интуиция, постигающая изнутри поток изменений, открывает нам сущность жизни.

Как справедливо отмечает Н. О. Лосский, «Бергсон видит идеал знания в сочетании науки и философии в единое целое. Однако <...> он пытается достигнуть этой цели путем изгнания из науки именно того, что делает ее наукою, — идей в платоновском смысле этого слова. Таким образом, идеал объединения выставлен им только на словах, на деле же своею гносеологиею он отрезывает пути для его осуществления, так как отрицает объективное значение понятий рассудка, выражающих сферу идеального сверхвременного бытия»*. И в самом деле, в мире, каким его видит Бергсон, существует только становление, только поток изменений, все неизменное — сверхвременное — для Бергсона есть нечто мертвое, безжизненное, искусственно сконструированное.

Влияние Бергсона в начале XX в. было очень сильным: ему удалось выразить основную тенденцию эпохи. К тем, кто испытал это влияние, принадлежит, в частности, известный английский философ А. Н. Уайтхед. В мышлении Уайтхеда, как и его соотечественников Локка и Юма, а также у представителей прагматизма, особенно Дьюи, ключевую роль играет понятие опыта. Как и философия жизни и прагматизм, Уайтхед отвергает метафизику субстанции. Субстанцию он понимает как изолированную неподвижную вещь: именно такой, по мнению Уайтхеда, была субстанция у Аристотеля, Декарта, Ньютона. Реальная действительность, по Уайтхеду, есть изначальное *становление, изменение, процесс*. Конечную цель философии английский мыслитель видит в раскрытии «опыта потока вещей»**. Как отмечает А. С. Богомолов, с точки зрения Уайтхеда, природа есть «един-

* Лосский Н. О. Интуитивная философия Бергсона. Пг., 1922, стр. 105.

** Whitehead A. N. Prozess und Realitat. Frankfurt a. M., 1979, S. 385.

ство “событий” — “элементарных фактов чувственного опыта” и объектов — “непреходящих элементов в природе”, устойчивой стороны преходящих, текучих событий. Такая картина мира позволяет, по мысли Уайтхеда, понять природу как “процесс”...»*. Каждое событие тоже мыслится английским философом как процесс. События, пишет он, — это «процессы опыта, каждый из которых представляет собой индивидуальный акт. Целостная вселенная — прогрессирующее соединение этих процессов»**. Именно Уайтхед подарил постметафизической философии XX в. ее подлинное имя — *философия процесса*.

3. Эволюционизм в философии и науке XX столетия

Натурфилософское направление, носящее название эмерджентного эволюционизма и получившее широкое распространение начиная с 1920-х гг., к которому принадлежали А. Н. Уайтхед, К. Л. Морган, С. Александер, П. Тейяр де Шарден⁸ и др., несет на себе печать влияния Бергсона. Не менее очевидно это влияние и в естествознании, в частности в творчестве И. Пригожина⁹, указывающего на Бергсона как на главный источник его трактовки времени и становления***.

Принцип эволюционизма в последней трети XX в. оказывается господствующим не только в синергетике (И. Пригожин, Г. Хакен¹⁰), но, как показывает В. С. Степин, становится сегодня основой научной картины мира, превращаясь в *эволюционизм универсальный*. «Универсальный эволюционизм не только распространяет развитие на все сферы бытия (устанавливая универсальную связь между неживой, живой и социальной материей), но преодолевает ограниченность феноменологического описания развития, связывая такое описание с идеями и методами системного анализа. В обоснование универсального эволюционизма внесли свою лепту многие естественнонаучные дисциплины. Но определяющее значение в его утверждении как принципа построения современной общенаучной картины мира сыграли

* Богомолов А. С. Алфред Норт Уайтхед // Философская энциклопедия. Т. 5. М., 1970, стр. 269.

** Whitehead A. N. Adventures of Ideas. N. Y., 1958, p. 199.

*** См. Пригожин И., Стенгерс И. Время, хаос, квант. К решению парадокса времени. М., 2000, стр. 22–23.

три важнейших концептуальных направления в науке XX века: во-первых, теория нестационарной вселенной; во-вторых, синергетика; в-третьих, теория биологической эволюции и развитая на ее основе концепция биосферы и ноосферы»*.

Если в XIX в. принцип эволюции господствовал главным образом в биологии и социологии, то в последней трети XX в. происходит трансляция этого принципа в физику и космологию**. Теория расширяющейся вселенной («Большого взрыва») внесла в научное сознание идею космической эволюции и создала предпосылку для описания неорганического мира в терминах эволюции***. «Большой взрыв, — пишут И. Пригожин и И. Стенгерс¹¹, — можно рассматривать как необратимый процесс в самом что ни на есть чистом виде»****. Как полагает физик В. Д. Захаров, именно Большой взрыв рождает время: «Большой взрыв — это необратимый фазовый переход из состояния квантового вакуума к состоянию вещества. Этот переход рождает время, и это время — однонаправленное. Этим определяется также универсальность стрелы времени; она едина для всей Вселенной»*****.

Существенную роль в утверждении принципа эволюции в естествознании сыграла уже упомянутая нами синергетика — теория самоорганизации, изучающая самоорганизующиеся системы любого вида — от атомов, молекул, клеток до сложных организмов и человеческих сообществ. «Под самоорганизацией в синергетике понимаются процессы возникновения макроскопически упорядоченных пространственно-временных структур в сложных нелинейных системах, находящихся в далеких от равновесия состояниях, вблизи особых критических точек — точек бифур-

* Степин В. С. Теоретическое знание. М., 2000, стр. 645–646.

** «Универсальный (глобальный) эволюционизм, — пишет В. С. Степин, — характеризуется часто как принцип, обеспечивающий экстраполяцию эволюционных идей, получивших обоснование в биологии, а также в астрономии и геологии, на все сферы действительности и рассмотрение неживой, живой и социальной материи как единого универсального эволюционного процесса» (там же, стр. 643–644).

*** См.: Гут А. Г., Стейнхардт П. Дж. Раздувающаяся Вселенная // В мире науки, 1984, № 7. См. также Казютинский В. В. Вселенная в научной картине мира и социально-практической деятельности человечества // Философия, естествознание. Социальное развитие. М., 1989.

**** Пригожин И., Стенгерс И. Время, хаос, квант. К решению парадокса времени, стр. 186.

***** Захаров В. Д. Введение в метафизику природы. М., 2003, стр. 242–243.

кации, в окрестности которых поведение системы становится неустойчивым. Последнее означает, что в этих точках система под воздействием самых незначительных воздействий, или флуктуаций, может резко изменить свое состояние. Этот переход часто характеризуют как возникновение порядка из хаоса»*.

Для неравновесных состояний системы характерны два момента: во-первых, фундаментальная роль случайности: ведь именно случайные процессы обуславливают переход с одного уровня самоорганизации к другому, тем самым преобразуя систему. И, во-вторых, эти состояния необратимы, т. е. несут в себе «стрелу времени». Как отмечает В. Д. Захаров, «неустойчивость приводит к необратимости. Необратимость рождает космологическую стрелу времени. Эта космологическая стрела говорит о том, что реальная Вселенная живет в естественном времени. Космологическое время — Бергсоново время. Наша психологическая стрела времени рождается космологической стрелой времени»**.

4. Фетишизация времени в постметафизической философии и постнеклассической науке

Итак, временность, длительность, становление, процесс, изменение, эволюция — вот ключевые определения реальности в постметафизической философии, определяющей свои исходные принципы в полемике с метафизикой, как она сложилась в античности и просуществовала вплоть до XVIII в. — до Лейбница и Вольфа. Если у Парменида, Платона, Аристотеля, Плотина и Прокла подлинная реальность — мир бытия — характеризуется как нечто тождественное себе и неизменное, в отличие от мира становления как изменчивого и преходящего, то в XIX — XX вв. происходит радикальная переоценка ценностей: как раз вневременное и неизменное рассматриваются как нечто неподлинное и нереальное, как статичное и косное, мертвое, а не живое.

Очень интересные соображения по поводу этой переоценки ценностей в науке XX в. высказал Карл Поппер в одной из последних

* Аршинов В. И. Синергетика // Новая философская энциклопедия. Т. III. М., 2001, стр. 546. Обстоятельный анализ принципов синергетики и ее роли в изменении научной картины мира дан в работе В. И. Аршинова «Синергетика как феномен постнеклассической науки». М., 1999.

** Захаров В. Д. Введение в метафизику природы, стр. 242.

своих работ, вышедшей посмертно с характерным названием: «Мир Парменида: очерки о досократовском просвещении»*. Один из разделов этой книги — главу под названием «За пределами поиска инвариантов» перевел на русский язык Н. Ф. Овчинников; перевод, приуроченный к столетию со дня рождения Поппера, опубликован в журнале «Вопросы естествознания и техники» № 4 за 2002 и № 2 за 2003 гг.). Центральным предметом исследования в книге Поппера является проблема инвариантов. Поппер справедливо полагает, что Парменид в своем учении о бытии отождествил реальность с инвариантностью. А поскольку без допущения инвариантов не может быть построена никакая научная теория, то понятно, что идеи Парменида определили характер европейской науки. Вот что пишет Поппер о проблеме, которую он обсуждает в своей книге: «Я попытаюсь здесь показать сохранившуюся до наших дней почти неограниченную власть над западной научной мыслью идей великого человека, жившего 2500 лет назад, — Парменида из Элеи. Идеи Парменида определили цель и методы науки как поиск и исследование инвариантов. <...> Я попробую показать, что эти поистине вечные идеи Парменида практически сразу после появления пережили своего рода крушение, повлекшее то, что я буду называть “Парменидовой апологией”; я также попытаюсь показать, что и это крушение было не менее вечным, ибо Парменидовы идеи в современной науке неоднократно терпели крах, каждый раз приводивший к типическим Парменидовым апологиям. И я попытаюсь продемонстрировать вам, что примерно с 1935 г. эти идеи снова переживают кризис, возможно более суровый, чем когда-либо ранее <...>. Идеи Парменида оказали мощное воздействие на эволюцию научных идей; в силу этого нет нужды говорить, что я не только поклонник Парменида, но так же высоко, как в свое время Мейерсон, оцениваю его влияние»**.

Правда, идея инвариантов у Парменида была выражена в крайней форме — как отрицание каких бы то ни было изменений: с точки зрения Парменида, мир подлинного бытия неизменен, неподвижен, вечен, в отличие от «мира мнения», мира становления, истинной реальностью не обладающего. Поэтому коррективы в учение Парменида были внесены еще в антично-

* Popper K. The World of Parmenides. N. Y., 1998.

** Поппер К. За пределами поиска инвариантов // Вопросы истории естествознания и техники. 2002. № 4, стр. 675.

сти — атомистами, Платоном, Аристотелем. Но свое значение идея Парменида от этого не утратила, она была лишь ограничена и получила иное обоснование. А вот в XX в., и не только в науке, но и в философии, по убеждению Поппера, «эта идея часто подвергалась нападкам со стороны всякого рода врагов рационализма, которые толковали о диалектической эволюции, или творческой эволюции, или эмерджентной эволюции, или о “становлении”, не создавая, однако, никакой серьезной теории “становления”, которая могла бы рационально, т. е. критически, подвергаться обсуждению»*. Действительно, эволюционизм, как мы уже показали выше, отвергает принципы классической метафизики и стремится на место бытия поставить становление. Сам Поппер при всем его критическом отношении к идеям эволюционизма занимает и по отношению к идее Парменида позицию взвешенную. «Конечно, — пишет он, — мы не можем отказаться ни от Парменидовой рациональности — поиска истинной реальности позади мира явлений и метода состязания гипотез и критицизма, ни от поиска инвариантов. Но от чего мы должны отказаться, так это от отождествления реальности с инвариантами»**.

В заключение нашего краткого изложения точки зрения Карла Поппера на те изменения в философии, а отчасти и в науке, которые происходили в XIX, а особенно в XX в. и обусловили создание постметафизической философии, приведем небезынтересную «таблицу противоположностей», составленную Поппером применительно к идеям Парменида в духе известной таблицы пифагорейцев. «Слева, — поясняет Поппер, — я располагаю то, что может быть названо “идеями Парменида, или категориями” (“путем истины”), а с правой стороны — их антипарменидовы антагонисты (“путь мнения”):

Необходимость	Случайность
Совершенство	Несовершенство
Точность	Приближенность
Обратимость	Необратимость
Повторяемость	Изменчивость
Вещи	Процессы
Инвариантность	Возникновение»***.

* Поппер К. За пределами поиска инвариантов // Вопросы истории естествознания и техники. 2003. № 2, стр. 65

** Там же, стр. 97.

*** Там же.

Таблица эта — при всех возможных здесь оговорках — хороша тем, что с наглядностью демонстрирует ту «переоценку ценностей», которая была осуществлена в европейском мышлении на протяжении последних двух столетий. Такие понятия, как процесс, возникновение (добавим — возникновение нового), изменчивость (становление), случайность, необратимость, становятся ключевыми для постметафизической философии процесса. Эту переоценку ценностей совсем иначе, чем Поппер, оценил русский философ И. И. Евламбиев в статье «Неклассическая метафизика или конец метафизики? Европейская философия на распутье». Автор статьи разделяет принципы постметафизической философии процесса, именуя ее неклассической метафизикой и справедливо видя в философии жизни, как она представлена Ницше и Бергсоном, а также в экзистенциализме Хайдеггера наиболее последовательное ее выражение. «Помимо ясной критики платоновской философии и ее негативной роли в истории, заслуга Бергсона состоит в том, что он доводит до логического завершения противоположную тенденцию, альтернативную платонизму. С одной стороны, он признает наличие Абсолюта в структуре реальности, однако, безусловно, сохраняя для его описания характеристику целостности <...> Бергсон категорически отвергает традиционное утверждение о завершенности Абсолюта, о его статичности. В классической традиции даже те философы, которые настаивали на необходимости применения к Абсолюту термина “становление” (Плотин, Николай Кузанский, Фихте, Гегель)*, все-таки полагали, что Абсолют одновременно выше этого становления и уже обладает актуально всеми теми состояниями, к которым оно направлено. Бергсон устраняет этот последний оплот классической концепции Абсолюта. Задумаемся (вместе с Бергсоном), почему на протяжении многих столетий понятие становления полагалось слишком “низменным”, чтобы его можно было применить к Абсолюту, Богу? Очевидно, именно

* Применительно к Плотину — в отличие от Кузанца, Фихте и Гегеля — вряд ли можно говорить о характеристике Абсолюта как «становления»; тем самым Плотин неправомерно сближается с Бергсоном. Впрочем, такое сближение мы находим не только у Евламбиева, но и у С. Л. Франка, чье истолкование неоплатонизма в духе учения Николая Кузанского разделяет и Евламбиев. О принципиальной отличии Плотина от Бергсона см. мою статью «Метафизика конкретного всеединства, или Абсолютный реализм С. Л. Франка (Вопросы философии, 1999, № 5, стр. 145–146).

потому, что оно рассматривалось как движение к не которой определенной, заранее заданной цели; такое понимание становления было навязано интуицией пространства и пространственного движения объектов. <...> Если мы признаем ее неуниверсальной, характерной только для нашего частного и вторичного образа существования, то в своих попытках понять Абсолют мы должны устранить все неявные следы присутствия этой формы в нашем сознании. Тогда становление выступит в качестве того, чем оно и должно быть, — как самое фундаментальное и важное определение бытия. Только в этом случае каждый акт становления в Абсолюте может быть понят как подлинное творчество, рождение чего-то абсолютного нового в бытии; соответственно акт Творения, который в каноническом христианстве и в платонических версиях христианской философии выступает простым “дублированием” в низшем начале (ничто, материя) форм бытия, предсуществующих в Боге, предстанет в своей по-настоящему возвышенной форме — как акт непрерывного творческого обогащения бытия, целостного бытия, включающего как Абсолют, так и все его творческие “эманации”»*.

Данное здесь изложение основных принципов неклассической философии процесса, как она представлена Бергсоном, не только позволяет увидеть ее отличие от классической метафизики, отождествляемой автором — и, конечно, не без оснований — с платонизмом, но, что не менее важно, позволяет выявить *общую пантеистическую предпосылку*, лежащую в основе постметафизического мышления. Нельзя не согласиться с И. И. Евлампиевым, что философия процесса отвергает не только античный платонизм, но и христианский догмат творения, как, впрочем, и вообще христианское понимание Бога, которое имеет в качестве своей предпосылки различение вечности и времени, неприемлемое для философии жизни. С точки зрения Евлампиева, в этом состоит преимущество «неклассической философии», считающей высшей ценностью *рождение нового*. А поскольку новое рождается во времени, то постметафизическая философия, утверждая в качестве единственной реальности процесс, поток, становление, творчество нового и солидаризируясь с универсальным эволюцио-

* Евлампиев И. И. Неклассическая метафизика или конец метафизики? Европейская философия на распутье // Вопросы философии. 2003. № 5, стр. 164–165.

низмом современной науки, возводит время как необратимое, как «стрелу времени» в первый принцип всего сущего. Как замечает в этой связи В. Д. Захаров, «Пригожин фетишизирует время настолько, что считает его существовавшим уже до возникновения Вселенной. В этом я с ним не согласен»*.

Конечно, можно видеть в превращении времени в своего рода новый абсолют заслугу философии и науки XX в. Но можно взглянуть на дело и иначе: абсолютизовав время и становление, не утрачиваем ли мы что-то важное и существенное, чем обладало человечество в эпоху метафизики и что оказалось разрушенным сегодня? Вот что думает по этому поводу известный католический философ Романо Гвардини¹²: «Если спросить современного человека, как он воспринимает жизнь, то ответ в различных вариантах всегда сведется к одному и тому же: жизнь — это усилие, поиски цели и прыжок к ней, творчество, разрушение и новое творчество, то, что *бурлит и находится в движении, течет потоком и бушует*. Поэтому современному человеку трудно почувствовать, что жизнь есть также и могучее присутствие, сосредоточенная в себе сокровенность, сила, парящая в спокойствии. По его представлениям, жизнь *неотделима от времени*. Она — изменение, переход, постоянная новизна. Той жизни, которая выражается в длительности и устремляется к вечной тишине, он не понимает. Если ему случается представить себе Бога, то он думает о Нем как о творящем без усталости. Он склонен даже представлять Его Самого в *постоянном становлении*, созидаящим Себя на пути от бесконечно далекого прошлого к столь же далекому будущему. Бог, пребывающий в чистом настоящем, неизменный, Сам Себя исчерпывающий в невозмутимой реальности, не говорит ему ничего. И если он слышит о “вечной жизни”, которая должна быть исполнением всякого смысла, то легко приходит в замешательство: что это за существование, в котором ничего не происходит?...»**.

Предпосылки постметафизической философии формируются вместе с началом процесса секуляризации, в эпоху Возрождения, но традиция метафизики оказывается достаточно устойчивой и сохраняется — у некоторых новоевропейских философов — вплоть до XVIII в. С точки зрения интересующей нас проблемы

* Захаров В. Д. Введение в метафизику природы, стр. 243.

** Гвардини Р. Апокалипсис — время и вечность // Логос. Брюссель-Москва. 1992. № 47, стр. 249–250.

времени в этот период тоже происходят существенные изменения: постепенно, начиная с конца XVII в., утрачивает свое значение характерное для античности и средних веков рассмотрение времени сквозь призму вечности, и время с его необратимостью все более приобретает черты «нового Абсолюта», коими оно наделяется у Гуссерля, Гадамера, Хайдеггера.

ГЛАВА XII

Проблема времени в философии жизни

В предыдущей главе мы уже отмечали, что одним из наиболее последовательных направлений философии процесса в конце XIX — XX вв. является так называемая «философия жизни». Теперь рассмотрим ту интерпретацию времени, которая была предложена представителями этого направления и сыграла существенную роль прежде всего в философии истории и философии культуры последнего столетия. К философии жизни принадлежат Ф. Ницше, В. Дильтей, А. Бергсон, Г. Зиммель, О. Шпенглер, Л. Клагес: к ней в некоторых отношениях близки также М. Шелер, Г. Кайзерлинг, Х. Ортега-и-Гассет, Вяч. Иванов¹³, Ф. Степун и др. Как и идейные предшественники философии жизни, немецкие романтики, она не приемлет механистически-рассудочного мировоззрения и осуществляет критику механицизма во всех его проявлениях — прежде всего в науке и порожденной ею технической цивилизации.

С точки зрения интересующей нас проблемы времени эта критика науки — а точнее, экспериментально-математического естествознания — в первую очередь связана с тем, что для представителей последнего время выступает как своего рода «вместилище» протекающих в мире физических процессов, безразличное к их содержанию. Само определение реальности как жизни, «жизненного порыва», «живого духа» с самого начала указывало на время как на форму осуществления, протекания жизни. Коль скоро понятие «жизни» стало исходным в философии, нужно было выяснить характер отношения жизни и времени. В зависимости от того, как определял ось это отношение, можно различить несколько тенденций внутри этого направления: биологическую, психологическую и историческую*. Эти обозначения достаточно условны, поскольку

* Шпенглеровская трактовка времени несколько выпадает из этой «классификации», ибо Шпенглер сочетает ряд моментов как «исторического», так

философские построения представителей этого течения не имеют строго систематического характера; кроме Бергсона, который пытался систематически развить предпосылки философии жизни, остальные представители этого направления — Ницше, Дильтей, Шпенглер — никогда не пытались свести в систему те принципы, из которых они исходили. Ницше был принципиальным противником систематического мышления и излагал свои идеи в форме афористически-эссеистской; Дильтей, в отличие от Ницше писавший в академическом стиле, не стремился построить систему, так как, по его мнению, создание системы характеризует метафизический период в развитии человеческого духа, а научное мышление, представителем которого считал себя Дильтей, принципиально не может быть законченной системой. Что же до Шпенглера, то он хотя и претендовал на решение основных проблем философии истории, тем не менее не ставил перед собой задачи выяснить онтологические и гносеологические предпосылки «исторического мировосприятия», которое пытался утвердить.

Поэтому термины, которыми обозначают основные понятия представители философии жизни, в том числе и такое центральное понятие, как жизнь, далеко не однозначны. Жизнь трактуется и биологически («живой организм»); и психологически («поток переживаний»); и культурно-исторически («живой дух»); и метафизически («жизненный порыв»). У представителей этого течения понятие жизни, как правило, употребляется почти во всех этих значениях; но поскольку у каждого из них преобладает или психологическая, или биологическая, или культурно-историческая трактовка жизни, то можно в соответствии с этим дать характеристику разных вариантов этого направления.

Биологический вариант философии жизни, пожалуй, наиболее отчетливо представлен у Ницше. В соответствии с этим связь жизни и времени у Ницше достаточно внешняя: сущность жизни всегда одинакова, а поскольку жизнь — это подлинная основа бытия, то бытие есть нечто всегда себе равное, неизменно-возвращающееся, бытие есть «вечное возвращение». Отсюда — неисторизм философии Ницше, его убеждение в том, что прошлое и настоящее — это нечто, при всем видимом различии типически

и «биологического» понимания жизни, соединяя то и другое во введенном им понятии «мифа». Его трактовку времени можно было бы обозначить как «мифологическую».

одинаковое и, как постоянное повторение непреходящих типов, представляющее собой неподвижный образ неизменной ценности и вечно одинакового значения*. Для Ницше протекание жизни во времени есть лишь внешняя ее форма, не имеющая отношения к сущности жизни. Такое понимание связи между формой, проявлением и сущностью восходит к Шопенгауэру, методологию которого Ницше усвоил еще в эпоху своего философского формирования. Эта методология, несмотря на все изменения в мировоззрении Ницше, всегда оставалась предпосылкой его мышления. Ницше вслед за Шопенгауэром считает временной характер жизни лишь внешней формой проявления ее вечно неизменной сущности.

1. Психологическая трактовка времени.

А. Бергсон

Более глубокую связь между жизнью и временем, или, как он предпочитает его называть, «длительностью», устанавливает Бергсон, чью трактовку времени можно было бы назвать психологической, хотя это не исключает ни значительного элемента биологизма, ни стремления трактовать длительность не просто как эмпирико-психологическую реальность (т. е. форму протекания психической жизни отдельного индивида), но как реальность метафизическую.

Согласно Бергсону, время — это не внешняя характеристика жизни, не безразличная к ее содержанию форма протекания, а наиболее существенное определение самого ее существа. Жизнь, движение, творческое развитие, согласно Бергсону, потому и непостижимы с помощью интеллекта, что интеллект не в состоянии ухватить непрерывность времени, целостность временной структуры, и лишь интуиция, которая сама родственна этой структуре, которая представляет собой «видение жизни самой жизнью», как бы самосозерцание жизни, может адекватно воспринять эту вечно становящуюся, текучую, неделимую стихию. «Поищем, — пишет Бергсон, — в самой глубине нас самих такой пункт, где мы чувствуем себя всего более внутри нашей собственной жизни. Мы погрузимся тогда в чистую длительность, в длительность,

* Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Полн. собр. соч. Т. II. М., 1909, стр. 99.

в которой безостановочно идущее прошлое непрерывно увеличивается абсолютно новым настоящим»*.

Сущность времени как непрерывной длительности нельзя, по мысли Бергсона, воспринять извне: ее можно «испытать» только изнутри; рассмотренное внешним образом, время тотчас же как бы принимает пространственный образ, вытягивается в линию, которую можно разделить на точки — мгновения, поскольку пространственное всегда делимо. Мгновению пространственно изображенного времени, говорит Бергсон, будет соответствовать точка на линии. Представление о делимости времени, о мгновении как мельчайшей «части» времени ведет свое происхождение от пространственного образа времени как бесконечно уходящей в обоих направлениях прямой линии. Действительное время, как внутреннее переживание длительности, не может быть делимо и потому не имеет «моментов». «Реальное время, — пишет Бергсон, — не имеет мгновений. Но мы весьма просто образуем представление мгновения... как только мы усвоим привычку превращать время в пространство. В самом деле, длительность не имеет мгновений, но линия ограничивается точками. С момента, когда мы представляем соответствующую длительности линию, частям линии должны соответствовать “части длительности” и точке на линии — “точка длительности”: ею окажется мгновение — нечто существующее не в действительности, но только в возможности. Мгновение есть точка, служащая пределом длительности, если бы последняя остановилась. Но длительность не останавливается»**.

Бергсон, таким образом, противопоставляет время реальное — длительность — времени условному, которое конструируется наукой и обыденным мышлением в чисто практических целях, в целях измерения. Поскольку реальное время нельзя измерить — ведь оно неделимо и непрерывно, а для человеческой практической деятельности необходимо измерение временных процессов, — возникает потребность перевести реальный процесс на условный язык. Эта концепция Бергсона непосредственно связана с его трактовкой мышления как средства для практического действия. Бергсон считает критерием реальности непо-

* Бергсон А. Творческая эволюция. М.; СПб., 1914, стр. 179.

** Бергсон А. Длительность и одновременность (По поводу теории Эйнштейна.) [Пг.], 1923, стр. 47.

средственную данность рассматриваемого феномена сознанию, его «переживаемость» сознанием. «В данный момент, — говорит Бергсон, рассматривая некоторые аспекты теории относительности и пытаясь истолковать их в духе своей концепции времени, — мы ограничиваемся проведением демаркационной линии между гипотезой, метафизической конструкцией, и чистыми и простыми данными опыта, потому что мы хотим держаться опыта. Реальная длительность нами *испытывается*; мы *констатируем* развертывание времени...» * Для Бергсона в качестве критерия отличия реального от рассудочной конструкции выступает внутренний опыт; когда речь идет о времени, то таким критерием соответственно оказывается «наше чувство реальной длительности» **.

Настаивание на непосредственной данности как на единственно реальном источнике всякого знания свойственно всем представителям философии жизни, оказавшей сильное влияние — именно в этом пункте — на философскую мысль XX в., в том числе на русский интуитивизм.

Для Бергсона, однако, характерно то, что в качестве непосредственной реальности он берет реальность психическую. Самым глубоким слоем психической реальности Бергсон считает длительность; а поскольку длительность наиболее адекватное выражение жизни, то и последнюю он трактует психологически. «Жизнь в действительности относится к порядку психологическому, а сущность психического — охватывать смутную множественность взаимно проникающих друг друга членов <...>. Но то, что принадлежит к психологической природе, не может точно приложиться к пространству, ни войти вполне в рамки разума» ***.

Из психологического понимания жизни у Бергсона естественно следует и понимание времени не как простой последовательности моментов, подобной последовательности точек на пространственной линии, а как вааимопроникаемости всех «частей» длительности. Но такая взаимная внутренняя связь, отличающаяся от чисто внешней связи рядоположного, требует при определении времени ввести тот «средний член», который осуществлял бы такое вааимопроникновение моментов времени,

* Там же, стр. 55. (Курсив мой. — П. Г.)

** Там же, стр. 57.

*** Бергсон А. Творческая эволюция, стр. 230.

чтобы они не распались на отдельные ничем не связанные моменты «теперь». Таким посредником у Бергсона является память*.

В самом деле, естественнонаучное мышление** рассматривает время как протекание последовательных качественно неразличимых моментов, которые служат мерой движения тел в пространстве. Поэтому оно не нуждается в таком средстве, с помощью которого эти моменты объединялись бы в целостную структуру, ибо для него время само по себе не есть целое, каждый из моментов которого проникает собой остальные. Для него время — это рядоположность моментов «теперь», и эту рядоположность оно фиксирует с помощью пространственных изменений (всевозможные виды часов). Память, в отличие от часов, не отмеряет отрезки времени; ее функция — осуществить взаимопроникновение моментов и тем самым превратить время в целостную структуру. «Невозможно, — утверждает Бергсон, следуя здесь за Августином, — представлять или мыслить соединение между “перед” и “после”, не вводя при этом памяти <...>. Если нет — пусть самой элементарной — памяти, связывающей друг с другом два мгновения, то перед нами будет либо одно, либо другое из них, т. е. один единственный момент...»***.

Тот факт, что Бергсон обращается к памяти как предпосылке реального времени, обусловлен исходными психологистскими принципами его учения. С точки зрения рассматриваемой здесь проблемы времени психологизм Бергсона характеризуется следующими моментами.

* Разумеется, сказанное здесь нельзя понимать буквально, в том смысле, будто, согласно Бергсону, память связывает моменты, которые вначале выступают как «не связанные», рядоположные. Поток времени как реальной длительности с самого начала есть единая целостность; но при теоретическом его рассмотрении обнаруживается, что тем стержнем, благодаря которому время выступает как непрерывная целостность, является память.

** Естественнонаучным мы будем называть здесь и далее мышление, которое — независимо от той или иной его философской интерпретации рассматривает свой предмет только как объект для субъекта и тем самым сохраняет по отношению к нему необходимую дистанцию, не допускающую «вживания», «вчувствования» и т. д. Именно эта его специфика позволяет естественнонаучному исследованию опираться на точный эксперимент и математический расчет. Естественнонаучное мышление есть явление историческое и окончательно складывается ко времени Галилея, хотя элементы его в более или менее развитой форме существовали и в предшествующие эпохи.

*** Бергсон А. Длительность и одновременность, стр. 42, 43.

Во-первых, что мы уже отмечали выше, жизнь рассматривается как имеющая психологическую природу; ее сущность, стало быть, усматривается путем самоуглубления в поток переживаний, который, будучи освобожден от эмпирического содержания, выступает как чистая длительность, т. е. взаимопроникновение моментов времени. Этим объясняется требование Бергсона освободиться от рассудочного, дискурсивного познания, связывающего между собой внешние свойства и отношения, и в качестве философского метода познания принять непосредственное усмотрение внутреннего, т. е. интуицию.

Однако нельзя не заметить возникающего здесь затруднения. Настаивая на том, что подлинным является знание непосредственное, Бергсон тем не менее строит метафизическое учение о сущности и структуре бытия, которое не может исходить лишь из непосредственного опыта. Метод, который Бергсон применяет в своем построении, — это метод аналогии. Следует отметить, что все представители философии жизни (за исключением разве что Дильтея), — пытаясь, с одной стороны, исходить только из непосредственного опыта, а с другой, стремясь построить метафизику, т. е. учение о структуре мира, как он существует сам по себе, — вынуждены были избрать аналогию в качестве метода построения такой метафизики. В самом деле, поскольку рациональное конструирование они не принимали, а опыт сознания неизбежно ограничен, оставалось прибегать к аналогии. И Бергсон, и Шпенглер, и Тойнби¹⁴ — все пользуются этим методом. Понимание этого обстоятельства, сопровождаемое недоверием к аналогии, вызвало в немецкой философии, отправляющейся от «внутреннего опыта сознания» (Гуссерль, Шелер, Хайдеггер), стремление, с одной стороны, применить трансцендентальный метод, который, по замыслу Канта, дает возможность исследовать внутренний опыт сознания не как психологический опыт, а с другой — разработать герменевтику как способ проникновения во внутренний опыт, понятый не психологически, а культурно-исторически.

Вторым моментом, характерным для метафизики Бергсона и важным для нас в связи с проблемой времени, является то, что длительность течет как бы «через субъект», независимо от него самого, от его деятельности и от его личностной структуры. Течение внутреннего времени — это объективный процесс, не менее объективный, чем процессы, протекающие вне человека. Инди-

вид может только благодаря сосредоточению внимания на своем внутреннем “я” более или менее ясно увидеть, пережить это течение, само же оно будет иметь место независимо от его акта внимания. Поэтому для характеристики времени и его фиксации Бергсон употребляет такие выражения, как «испытывание» («реальная длительность нами испытывается»), «воспринимание», «чувствование» и т. д. И это совершенно понятно, если мы учтем то обстоятельство, что для Бергсона всякое действие индивида (поскольку оно имеет практическую направленность, ибо практика и истина, по Бергсону, не имеют между собой точек соприкосновения) вводит его в мир пространственно-вещественный, представляющий собой не истинную реальность, а искусственную конструкцию. Реальность, живая длительность, напротив, постигается только в созерцании, в самоуглублении, и потому исключает практическую установку.

Жизненный порыв, т. е. та метафизическая реальность, на которую Бергсон, пользуясь заключением по аналогии, проецирует «непосредственный опыт психологических переживаний», — в такой же мере прокладывает свой путь через любой живой организм, как и через человека. Жизненное творчество в его различных формах осуществляется объективно. По Бергсону, человек творит подобно тому, как трава растет; в обоих случаях творит одно общее — сверхсознательное — начало, имеющее различие лишь в уровнях: человеческое творчество проходит через сознание, поэтому у человека возникает иллюзия, что творит он сам, а в растительном мире то же творчество осуществляется бессознательно. Понимание творчества как объективно совершающегося процесса сближает Бергсона с Шеллингом, для которого также творчество не есть привилегия человека, как это было у Фихте, а есть принцип всей природы, творящей в низших областях бессознательно, а в человеке обретающей сознание*.

* Хотя можно нередко встретить характеристику эволюционной теории Бергсона как ориентированной на биологию, однако эта характеристика не совсем адекватна. Как поясняет И. И. Блауберг, «Бергсон идет не от биологии <...> хотя и хорошо осведомлен о том, что происходит в этой науке, и привлекает ее данные в качестве аргументов. Его отправной пункт — концепция философской психологии, разработанная в ранний период. И идея психологической причинности, связывавшая его с учением Мен де Бирана, постепенно уточняясь, обретает оформленный контекст в представлении о сверхсознании, чьей характеристикой такая причинность в конечном

С этой трактовкой творчества связана у Бергсона определенная интерпретация времени, а именно: Бергсон знает только два измерения времени — настоящее и прошлое. Будущее, о котором он так часто говорит и которое, казалось бы, должно занимать важное место в системе, уделяющей столь большое внимание проблеме творчества, оказывается реально не включенным в бергсоновскую «временную целостность». Как это ни парадоксально, но будущее для Бергсона, как и для критикуемого им естествоиспытателя, выступает как еще не заполненная пустота, как то, чего нет и что он не может категориально связать с уже существующим. Здесь интересно напомнить определение длительности, данное самим Бергсоном: «...длительность, по существу своему, есть продолжение того, чего нет более, в том, что есть»*. Как видим, в определение подлинной реальности входят только два момента времени: прошлое как то, чего нет более, и настоящее как то, что есть. Включить сюда будущее Бергсон, в сущности, не может**. Именно поэтому для анализа времени он избирает категорию памяти, которая связывает воедино прошлое и настоящее в единую целостность. В памяти, действительно, налицо то, чего «уже нет», но в ней не содержится то, чего «еще нет».

Бергсоновекая теория времени не лишена затруднений. Он подчеркивает, что как реальная длительность время дано нам непосредственно только в переживании, т. е. как феномен человеческого сознания; если последовательно стоять на этой точке зрения, то следовало бы говорить о времени только как данном в сознании, тем более что память, которая связывает воедино прошлое и настоящее, есть реальность психологическая и немыслима вне сознания. Однако у Бергсона неоднократно можно встретить высказывания о том, что «сознание помещается во времени». Следовательно, рассуждение ведется уже не в плане непосредственного опыта, а в метафизическом аспекте, и теперь

счете и становится. Это — самый глубокий уровень обоснования Бергсоном в данный период его эволюционной концепции» (Блауберг И. И. Анри Бергсон, стр. 359).

* Бергсон А. Длительность и одновременность, стр. 43.

** Этот момент бергсоновского учения отмечает Эрнст Кассирер: «В качестве подлинного времени он (Бергсон. — П. Г.) признает только прошлое, тогда как сознание будущего для него выпадает из рамок чистого созерцания времени» (Cassirer E. Philosophie der Symbolischen Formen. Bd. III. Berlin, 1929, S. 216).

уже каждое единичное сознание может быть погружено в единый универсальный «поток длительности». Что же заменяет в этом потоке ту самую функцию памяти, которая в психологическом анализе связывала воедино временной поток, т. е. конституировала длительность?

Эти вопросы у Бергсона остаются без ответа, хотя попытки найти на них ответ он и предпринимает в «Материи и памяти»*. Видимо, способом преодолеть неясности и недомолвки было бы уяснение характера того самого «непосредственного опыта», который, с точки зрения Бергсона, только и в состоянии дать нам истинное представление как о природе жизни, так и о природе времени. Что это за опыт и какова природа сознания, которое имеет непосредственный опыт относительно самого себя? Является ли оно сознанием отдельного эмпирического индивида, или это «общеродовое» сознание, которое Кант обозначил термином «трансцендентальный субъект», или это, наконец, сознание божественное (а «творческий порыв», поскольку он является универсальным источником всего существующего, представляет собой, по замыслу Бергсона, именно последнее)? у Бергсона рассуждение ведется без четкого выяснения этого вопроса; по мере необходимости, в зависимости от характера рассматриваемой проблемы, он исходит то из эмпирического внутреннего опыта отдельного индивида, то прибегает к родовому сознанию человечества, то, наконец, используя принцип аналогии, проецирует оба вышеназванных «опыта» на «универсальную жизнь» и, наконец, на «сверхсознание», понимаемое им пантеистически.



* См. в этой связи интересный анализ «Материи и памяти» в книге И. И. Блауберг (цит. соч., стр. 149–226).



И. И. БЛАУБЕРГ

Из истории русского интуитивизма: А. Бергсон и «Пути реализма»*

В России, как и в других странах, концепция Бергсона приобрела широкую известность после публикации во Франции его главного труда «Творческая эволюция» (1907); как вспоминал А. Ф. Лосев, «в те времена Бергсон гремел на весь свет»**. Его учение нашло значительный отклик в русской философии первой трети XX в., что подтверждается многими свидетельствами. Приведем здесь два из них. По словам Н. О. Лосского, «*Анри Бергсон* — самое славное имя в современной философской литературе...»***. П. А. Флоренский называл его «значительнейшим и наиболее влиятельным из представителей философии наших дней»****. Таких превосходных степеней в сочинениях русских философов того времени можно обнаружить немало. В отечественной исследовательской литературе тема роли Бергсона в русской культуре пока не получила специального освещения. Иная ситуация сложилась за рубежом, где многие авторы давно и серьезно интересуются этой проблематикой. Первый опыт обобщающего исследования был предпринят в книге Ф. Нэтеркотт, где проанализированы основные направления рецепции идей Бергсона в России в первом двадцатилетии XX в.***** Здесь

* Данная статья написана по материалам доклада, прочитанного в апреле 2010 г. в Доме Лосева.

** Лосев А. Ф. Страсть к диалектике. М., 1990, стр. 16.

*** Лосский Н. О. Бергсон // Биржевые ведомости. 23 декабря 1916, стр. 5.

**** Флоренский П. А. Столп и утверждение истины // Флоренский П. А. Соч. Т. 1. М., 1990, стр. 201.

***** Русский перевод: Нэтеркотт Ф. Философская встреча: Бергсон в России (1907–1917). М., 2008. См. также: Fink H. L. Bergson and Russian Modernism. 1900–1930. Evanston, Ill.: Northwestern University, 1999.

мы остановимся главным образом на тех аспектах этой темы, которые в данной книге были мало освещены или совсем не рассматривались.

Интерес к учению Бергсона в большой мере был обусловлен в России кризисной ситуацией в философии, связанной с осознанием неудовлетворительности тех способов философствования, которые были предложены позитивизмом и неокантианством, и поиском альтернативных им решений. Бергсоновская концепция содержала в себе много плодотворных идей: это философия сознания, основанная на оригинальной трактовке времени и утверждавшая человеческую свободу в противовес детерминистским подходам; сформулированная в «Материи и памяти» (1896) теория восприятия, которая легла в основу бергсоновского реализма и интуитивизма, нацеленных на преодоление традиционного разделения субъекта и объекта в новоевропейской философии; концепция творческой эволюции, развития мира, противостоявшая механистическим и телеологическим трактовкам эволюции; учение об интуиции, подчеркивавшее роль художественного творчества в постижении реальности. Все эти и многие другие стороны концепции Бергсона были проанализированы в работах русских философов, сделавших, в соответствии с собственными философскими установками, акцент на разных ее моментах. Для Н. О. Лосского особенно важной стала бергсоновская теория восприятия, позволившая ему несколько углубить собственное обоснование интуитивизма. Именно Бергсон оказался одной из центральных фигур и для представителей особого направления в отечественном интуитивизме, которые в 1926 г. объединили результаты своих творческих усилий в сборнике «Пути реализма», — Б. Н. Бабынина, Ф. Ф. Бережкова, А. И. Огнева и П. С. Попова. Мы проследим здесь предысторию этого сборника, кратко расскажем о судьбах его участников и об основных сформулированных в нем идеях.

Из авторов сборника наименее известен тот человек, который стал, как можно полагать, инициатором данного издания, — Борис Николаевич Бабынин. Ценные сведения о нем имеются в Архиве РАН, среди материалов, освещающих деятельность Института научной философии, который был создан в 1921 г. при факультете общественных наук Московского университета, а позже, в 1924 г., вошел в состав РАНИОН — Российской ассоциации научных институтов общественных наук. В 1921–1926 гг.

Бабынин был сотрудником этого Института. Из его curriculum vitae, написанного 23 февраля 1921 г. при поступлении на работу, мы узнаем, что он родился 20 июля 1881 г. в г. Егорьевске Рязанской губернии; в 1899 г., окончив гимназию с золотой медалью, поступил на математическое отделение физико-математического факультета Московского университета. После трех лет обучения он уехал в Париж, где занимался в Русской высшей школе общественных наук, в Коллеж де Франс и Сорбонне. Вернувшись в 1906 г. на родину, Бабынин вновь поступил в Московский университет, но уже на философское отделение историко-филологического факультета. В 1908 г., сдав экзамен при физико-математическом факультете, он получил звание учителя гимназии с правом преподавания математики и физики. В 1910 г. окончил историко-филологический факультет с дипломом 1-й степени. Кандидатское сочинение, представленное им профессору Челпанову, называлось «Проблема реальности у Вундта, Гартмана и Бергсона» (225 с.); по словам автора, «Г. И. Челпанов признал это сочинение достойным напечатания, но напечатать не мог по недостатку средств»*. В 1911 г. Бабынин опубликовал в «Вопросах философии и психологии» статью о философии Бергсона, прочел в Московском психологическом обществе доклад на тему «Бергсон как апологет свободы», после чего был избран в действительные члены этого общества. В 1912–1913 гг. он начал преподавать в московских гимназиях, где вел курсы математики, космографии, педагогики, логики и психологии, одновременно занимаясь подготовкой к магистерскому испытанию на кафедре философии при историко-филологическом факультете Московского университета. Испытание было успешно закончено в марте 1916 г. По прочтении двух пробных лекций — «Учение Рида о внешнем восприятии» и «Интуиция и рассудок по Бергсону» — Бабынин получил звание приват-доцента и с 1916–1917 гг. вел в Московском университете занятия «главным образом практического характера, руководя семинариями по теории знания и истории новой философии»; одновременно продолжал преподавать в средней школе. Среди своих работ он указал, кроме вышеперечисленных, еще одну: «Субъективны ли чувственные качества?» (143 стр.)**.

* Архив Российской Академии наук (далее — Архив РАН). Ф. 355. Оп. 1. Д. 3. Л. 1.

** Там же. Л. 1 об.

Эти сведения многое объясняют тем, кто знаком с трудами Бабынина. Становится понятным его хорошее знание философии Бергсона: коль скоро в начале XX в. он жил в Париже и посещал Коллеж де Франс, то, несомненно, слушал там и лекции французского философа. Упомянутая Бабыниным статья «Философия Бергсона» — одна из первых в России обобщающих работ, содержащая подробный и глубокий анализ его концепции*. Наряду с вышедшими несколько позже работами В. А. Базарова и Н. О. Лосского**, она заложила хорошую основу для осмысления и рецепции взглядов Бергсона. В своем исследовании Бабынин демонстрирует удивительную глубину проникновения в его идеи. Удивительную — на фоне того, что писали тогда о Бергсоне гораздо более известные философы, нередко воспроизводившие в своих критических пассажах те упреки, которые делались в адрес его учения во Франции. Даже сегодня, по прошествии целого столетия, за которое бергсоновская концепция пережила расцвет, забвение, а в последние 20 лет — переосмысление и реактуализацию на родине мыслителя и в других странах, статья Бабынина не утратила своей значимости. В перспективе дальнейшей его философской эволюции становится ясна причина: дело, на наш взгляд, в глубоком личном интересе к идеям Бергсона, с опорой на которые он уже в те годы продумывал и разрабатывал собственную версию интуитивизма. И в статье о философии Бергсона явственно прослеживаются некоторые линии этой разработки.

По словам Бабынина, метафизика Бергсона «носит явно выраженный спиритуалистический характер»***, но отличается своеобразным пониманием природы, подчеркивающим значение времени (в силу этого он назвал бергсоновское учение панхронизмом). Идеи французского мыслителя он оценивает очень высоко, считая, что именно они создают хорошую основу для переосмысления роли и задач философии в современном мире, ее взаимодействия с научным знанием: «Эволюция биологии, возникновение апперцептивной и функциональной психологии, развитие социологии —

* Бабынин Б. Н. Философия Бергсона // Вопросы философии и психологии. М., 1911. Кн. 108–109.

** Лосский Н. О. Интуитивная философия Бергсона. М., 1914; Базаров В. А. О философии действия // Современник. 1913. № 6, 7; Он же. Философия действия // Там же. 1913. № 10.

*** Бабынин Б. Н. Философия Бергсона. Кн. 109, стр. 502.

с одной стороны и плодотворная реализация динамического метода бесконечно малых в области физики и астрономии, преобладание энергетики пред атомизмом — с другой: вот те основные научные моменты, которые естественно готовят новый гносеологический метод так же, как и новый философский синтез. Говоря вообще, мы тяготеем к гносеологическому интуитивизму как направлению, исходящему от непосредственно данного и стремящемуся уяснить генезис математики и логики как производных форм познавательного процесса. Провозвестником и наиболее ярким выразителем интуитивизма и является Бергсон»*. Бабынин разделяет критическое отношение Бергсона к интеллектуализму, противопоставляя последнему интуитивизм, способный, как он полагает, разрешить проблему творчества и свободы, недоступную анализу с чисто интеллектуальной точки зрения. Особое внимание Бабынин обращает на «гносеологический реализм» Бергсона, обоснованный французским мыслителем в книге «Материя и память» и утверждавший, в противовес Канту, возможность познания внешней реальности.

Поясним здесь некоторые моменты. Бергсон, заявив в предисловии к «Материи и памяти» о своем согласии с позицией наивного реализма, разворачивает далее сложную систему аргументации, нацеленную, как становится ясно в последней части книги, на обоснование реализма иного типа. Это — спиритуалистический реализм, в рамках которого суждение о возможности аналогического познания человеком независимого от него внешнего мира вытекает из тезиса о духовной природе самого этого мира, изначально родственного человеческому сознанию**. Раскрывая эту позицию, Бергсон излагает в «Материи и памяти» концепцию «чистого восприятия» как абсолютно непосредственного, динамического отношения, в котором — будь оно мгновенным и не связанным с памятью — совпадали бы дух и материя, субъективное и объективное. На деле все обстоит по-иному, так как восприятие не мгновенно, а длительно, к тому же оно взаимодействует с памятью; но все же в принципе «чистое восприятие» могло бы дать полное, неискаженное знание о материи. В концепции, сформулированной в «Материи и памя-

* Там же. Кн. 108, стр. 254.

** Подробнее об этом см.: Блауберг И. И. П. С. Попов — исследователь философии Бергсона // Вопросы философии. 2009. № 3, стр. 120.

ти» и ставшей для Бергсона важным этапом на пути обоснования интуитивизма, экстенсивное сближается с интенсивным, количество с качеством, и сама материя в известной мере наделяется качественными характеристиками.

Бабынин, довольно подробно излагающий концепцию чистого восприятия, отмечает, однако, и некоторые изъяны бергсоновского учения о материи, обусловленные, среди прочего, его спиритуалистической подоплекой: «...теория “чистого восприятия” носит на себе явные следы традиционного спиритуализма, лишаящего материю “в себе” того качественного разнообразия, что дано нам во внешнем созерцании. С ним тесно связано стремление Бергсона постигать материю как бы изнутри, *психологически*, приписывая ей — правда, бесконечно бедное — психическое бытие, а не извне, космологически, со всем богатством ее качественных проявлений»*. Бергсон, с точки зрения Бабынина, недооценил кантовскую идею о чувственной интуиции, рассматривая интуицию как сверхчувственную способность. «Ближайшую задачу будущего» Бабынин формулирует следующим образом: повышение гносеологической ценности конкретной чувственной интуиции, установление равновесия между чувственным и нечувственным познанием. Именно эту задачу должна решить новая, интуитивная метафизика, которая, во многом следуя Бергсону, сделает акцент, однако, не на сверхчувственной интуиции, а на интуиции чувственной.

Позиция спиритуалистического реализма, защищавшаяся Бергсоном, в ряде моментов родственна философии Л. М. Лопатина, который первым из русских философов еще в 1891 г. упомянул о Бергсоне и отметил это сходство, высоко оценив идеи французского мыслителя**. Очевидно, именно под влиянием Лопатина были написаны некоторые статьи, опубликованные в 1916 г. в сборнике «Георгию Ивановичу Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве». Этот сборник, изданный к 25-летию педагогической деятельности Г. И. Челпанова, — следующая веха в развитии отечественного интуитивизма того направления, о котором мы рассказываем. Несколько материалов в нем связаны

* Бабынин Б. Н. Философия Бергсона. Кн. 109, стр. 514.

** Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. Ч. II. Закон причинной связи как основа умозрительного знания действительности. М., 1891, стр. 323.

с именем Бергсона, в том числе работы интересующих нас здесь авторов — П. С. Попова и Ф. Ф. Бережкова.

Павел Сергеевич Попов, впоследствии известный логик, профессор МГУ*, тоже, как и Бабынин, в молодости проявлял особый интерес к философии Бергсона. В 1913 г., будучи еще студентом историко-филологического факультета Московского университета, учеником Лопатина, он опубликовал рецензию на книгу западного бергсоноведа У. Карра, где отмечал, что усвоение концепции Бергсона представляет немалые трудности, справиться с которыми лучше Карра сумел русский исследователь Б. Н. Бабынин, опиравшийся не только на основные труды французского философа, но и на его статьи и доклады**. Судя по всему, проблема интуиции и интуитивизма профессионально интересовала его в эти годы, как и Б. Бабынина. Тема его магистерской диссертации звучала так: «Современный интуитивизм в его теоретико-познавательном обосновании как путь метафизического знания» (ноябрь 1914 — февраль 1915). Как следует из автобиографии Попова, хранящейся в Архиве РАН, он в 1915 г. окончил Московский университет и был оставлен при университете по представлению Лопатина и Челпанова. Одновременно он преподавал в гимназии Поливанова, Приклонской и Арсеньевой, работал в библиографическом отделе Румянцевского музея. После завершения магистерского экзамена занял кафедру философии на историко-филологическом факультете Нижегородского университета, где работал до закрытия факультета; преподавал в Научном институте народного образования***.

В статье «Бергсон и его критики», опубликованной в челпановском сборнике, Попов представил, можно сказать, «апологию» Бергсона, защищая его учение об интуиции от расхожих обвинений в иррационализме****. Он подробно разбирает и опровергает

* В последние годы о нем появился целый ряд публикаций. См.: Никитина Ф. Г. Павел Сергеевич Попов // Вопросы философии. 2008. № 2; Щедрина Т. Г. Павел Сергеевич Попов как историк философии // Там же. Ему посвящена кандидатская диссертация А. И. Семеновой: Наследие П. С. Попова — профессора Московского государственного университета. Историко-философский анализ. М., 2009.

** См.: Голос минувшего. 1913. № 3.

*** Архив РАН. Ф. 355. Оп. 1. Д. 3. Л. 55.

**** См. републикацию этой статьи: Попов П. С. Бергсон и его критики // Вопросы философии. 2009. № 3.

критические суждения как западных, так и отечественных авторов, демонстрируя хорошее знание всего творчества Бергсона и показывая, что одни его формулировки уравниваются и корректируются другими и лишь сопоставление их может дать адекватное представление о его концепции. Интуитивизм Бергсона, подытоживает Попов свои рассуждения, «нельзя охарактеризовать как *антиинтеллектуализм*. Скорее это супраинтеллектуализм. Иррационален инстинкт, а интуиция носит на себе *печать* умозрения, она не пассивна, не мечтательна и не мистична...»*.

Еще один интересующий нас участник сборника, посвященного Челпанову, Федор Федорович Бережков, окончил Московский университет на два года раньше Попова, в 1913 г., и тоже по рекомендации Челпанова был оставлен на кафедре философии. В предреволюционные годы он читал лекции по логике, философии и психологии, готовил курс «Введение в изучение Достоевского (философские и психологические проблемы его творчества)», но этот курс так и не был прочитан, так как вызвал критические замечания со стороны ряда профессоров университета**. В статье «Субъективны ли чувственные качества? Критика так называемого “физиологического опровержения”», опубликованной в челпановском сборнике, Бережков доказывает, с опорой в том числе и на Бергсона, что на вопрос, содержащийся в ее названии, следует ответить отрицательно. Основной его аргумент состоит в том, что мозг и органы чувств представляют собой часть объективной реальности, а потому, если считать, что они определяют собой внешнее восприятие, неизбежен ряд парадоксов (в том числе регрессия в бесконечность). (Отметим, что к подобной аргументации прибегал и Бергсон в первой главе «Материи и памяти».) Органы чувств или вообще «животная организация» не участвуют, утверждал Бережков, в «созидании» чувственных качеств как таковых. Человек адекватно воспринимает внешнюю реальность, но не в полной мере, из чего и исходит субъективизм, отождествляющий понятия субъективности и относительности.

* Там же, стр. 139.

** См.: Павлов А. Т. Философия в Московском университете // Русская философия. Словарь / Под общей редакцией М. А. Маслина. М.: Республика, 1995; Он же. Философия в Московском университете в послереволюционные годы. 1917–1941 // Философские науки. 2003. № 9, стр. 103.

Свою позицию Бережков охарактеризовал как «новый реализм», подчеркнув, что его нельзя отождествлять с наивным реализмом, так как первый есть научная теория, а второй — «полуинстинктивный» взгляд, имеющий практический характер.

Будущий соавтор Бабынина, Бережкова и Попова по сборнику «Пути реализма», Александр Иванович Огнев, тоже учился в Московском университете, был учеником Лопатина и, вероятно, под его влиянием заинтересовался философией Бергсона. Он — автор опубликованной в 1912 г. в «Русской мысли» рецензии на первый русский перевод «Материи и памяти», выполненный А. Баулер*. В 1915 г. он прочел в университете лекцию на тему «Система трансцендентального идеализма Шеллинга». Для нас особенно интересен ее финал: «...признание иррациональной стихии бытия, его неизмеримой мощи и богатства, с которыми бессильна справиться наша мысль, роднит Шеллинга с другим философом-романтиком, труды которого в наши дни по преимуществу приковывают к себе внимание философов. Я имею в виду современного нам мыслителя, Анри Бергсона, глубокие интуиции которого, по-видимому, готовят новый период философского творчества»**. Огнев участвовал в сборнике, изданном к 30-летию педагогической деятельности Лопатина, был рядом с учителем в последние его минуты, а после его смерти написал книгу о нем. Некоторое время его собственные работы были отмечены влиянием спиритуализма Лопатина, но постепенно он стал склоняться к иной философской позиции, которая в итоге оказалась близкой к «новому реализму» Бабынина и Бережкова. Показательна в этом смысле статья «Идеальное и реальное в сознании» (1918), где Огнев ставит задачу доказать несостоятельность гносеологического идеализма путем демонстрации того, что одна из наиболее интересных и влиятельных форм такого идеализма — гуссерлевская феноменология — неспособна дать «исчерпывающую характеристику сознания», так как не учитывает присущие последнему реальные моменты, и прежде всего реальность самого акта сознания. Огнев признает достоинства спиритуалистических теорий, которые стараются «в данных

* См.: Огнев А. [Рец. на:] Анри Бергсон. Материя и память // Русская мысль. 1912. № 7.

** Огнев А. И. Система трансцендентального идеализма Шеллинга // Вопросы философии и психологии. 1915. Кн. 130, стр. 562–563.

сознания найти основу для познания абсолютной, независимой от наших представлений о ней реальности», подчеркивает, что «стремление подойти к абсолютной реальности со стороны данных внутреннего опыта составляет со времен Декарта неоценимую огромную заслугу спиритуализма, придающую этому направлению исключительно важное значение»*. Но в то же время его уже не устраивает сама аргументация, предлагаемая спиритуализмом, которая представляется ему слишком общей и неопределенной. Именно поэтому он обращается к феноменологии, стремясь обосновать свою точку зрения с учетом новейших достижений в сфере анализа сознания. Вывод Огнева таков: «В современной нам философии два мыслителя оказали особенно сильное влияние своими исследованиями, посвященными вопросу о сущности сознания: Бергсон и Гуссерль. Но каждый из них впал в своем учении в односторонность: Бергсон выдвинул исключительно реальный момент сознания, Гуссерль — момент идеальный. В классических системах спиритуализма, начиная с Лейбница, мы находим более широкий синтез, примиряющий эти два неразрывно связанных друг с другом момента»**. Не называя имени Бергсона, но явно под его влиянием, Огнев формулирует идею об экстенсивности «реального субстрата нашей душевной жизни»***; эта идея, высказанная здесь мимоходом, будет развита им позже в «Пути реализма».

Этот краткий обзор ретроспективно показывает, как герои нашей статьи постепенно, каждый по-своему, продвигались в обосновании позиции, которая получит позже название «интуитивистического реализма». Судьбы их какое-то время разворачивались параллельно. Все они после окончания учебы были так или иначе связаны с Московским университетом, вели там занятия, встречались на заседаниях Московского Психологического общества, участвовали в обсуждении докладов. Так, в отчете о деятельности МПО, опубликованном в одном из выпусков «Вопросов философии и психологии» за 1917 г., сообщается, что на заседании 15 октября 1916 г. под председательством Л. М. Лопатина «сторонний посетитель Общества» П. С. Попов прочел реферат

* Огнев А. И. Идеальное и реальное в сознании // Вопросы философии и психологии. 1918. Кн. 141–142, стр. 87.

** Там же, стр. 129.

*** Там же, стр. 124.

на тему «Значение учения Локка о качествах в истории новой философии». В прениях участвовали Б. Н. Бабынин, Ф. Ф. Бережков, А. И. Огнев, Л. М. Лопатин и др. На этом же заседании Лопатин и Огнев предложили избрать П. Попова, оставленного на кафедре философии при Московском университете, действительным членом Общества, что и было сделано*.

В послереволюционный период трое из наших философов — Бабынин, Бережков и Попов — вновь оказались вместе, став в 1921 г. сотрудниками Института научной философии при Московском университете (правда, в отличие от Бабынина и Попова, занявших должности научных сотрудников I разряда, Бережков был зачислен на работу сверхштатно)**. И дальше судьбы их складывались сходным образом. Как мы узнаем из материалов Архива РАН, в 1925 г. для продолжения деятельности в Институте они представили свои работы на соответствующую экспертизу. Статья Бабынина «Критика наивного реализма» была дана на отзыв А. И. Авраамову, который, подробно разобрав ее и отметив в том числе и ряд достоинств, сделал вывод, что в ней «о философии материализма буквально ни слова. <...> Сомнительно, чтобы Б. Н. Бабынин имел действительное пристрастие к действительно научной философии, поскольку наш Институт Научной философии справедливо считает таковой философию диалектического материализма» (отзыв от 10. I. 26 г.). На заседании Коллегии Института от 28 января 1926 г. было принято решение: «Кандидатуру Бабынина в сотрудники I разряда отклонить»***.

Н. А. Карев, прочитав работу П. С. Попова «К спору об авторе трактата», отметил, что она «обнаруживает тщательное изучение предмета», однако представляет очень узкий историко-философский интерес и «не дает даже и намека на собственную точку зрения автора по основным проблемам философии»**** (отзыв от 16 ноября 1925 г.). На этом основании Коллегия Института сделала вывод об идеологической неприемлемости статьи, на чем и завершилась научная карьера Попова в этом учреждении*****.

* См.: Вопросы философии и психологии. 1917. Кн. 137–138, стр. 180.

** См.: Справка о штатах по научно-исследовательскому институту научной философии на 5. X. 1922 // Архив РАН. Ф. 355. Оп. 1. Д. 10. Л. 2, 3.

*** Архив РАН. Ф. 355. Оп. 1. Д. 44. Л. 5.

**** Архив РАН. Ф. 355. Оп. 1. Д. 41. Л. 12. Как можно понять из отзыва, речь в статье Попова шла о каком-то трактате Шеллинга.

***** См.: Архив РАН. Ф. 355. Оп. 1. Д. 10. Л. 3; Д. 36. Л. 20.

В том же году такая же печальная участь постигла и работу Бережкова «Субъективны ли чувственные качества?», отзыв на которую написал И. К. Луппол. Надо сказать, что в целом тон отзыва довольно благожелателен. Рецензент отмечает, что эта статья является «звеном в ряде других», еще не напечатанных статей автора, таких как «Проблема объективности чувственных качеств и физика в ее принципах», «Критика психологического опровержения наивного реализма» и др. «Все они, как следует из первой работы, ставят себе целью обосновать ту точку зрения, которая на Западе получила название “нового реализма” (new realism), — т. е. точку зрения признания *объективности чувственных качеств*, — и в то же время избежать так наз. наивного реализма». Луппол признает, что аргументация Бережкова «в достаточной степени убедительна. Автор стоит в общем на материалистической точке зрения (если взять критерий философских систем, данный Энгельсом). Однако, автор, видимо, вовсе не знаком с диалектическим материализмом. Механический же, чисто атомистический материализм автор, видимо, отрицает, считая, что он отрывает «вещи в себе» от явлений. С другой стороны, можно отметить некоторую неразборчивость автора в поисках своих союзников (Бергсон, Лотце)». В заключение рецензент указывал, что проблема объективности чувственных качеств и решение ее сторонниками реализма (в частности Ф. Бережковым) «представляет значительный интерес для диалектического материализма, ибо “новый реализм” может быть предварительно охарактеризован нами как “стыдливый материализм”»*. Тем не менее и работу Бережкова Коллегия признала «идеологически неприемлемой».

Итак, трое из наших авторов, оказавшиеся коллегами по Институту научной философии, покинули его примерно в одно время и не по своей воле. Формально их пути затем разошлись, каждый нашел себе другую работу, но они оставались единомышленниками. Очевидно, еще раньше, в стенах Института, они решили соединить свои усилия и издать совместный сборник. Такой вывод, как мы полагаем, следует из того факта, что один из авторов, А. И. Огнев, умер в ноябре 1925 г.**, т. е. еще до при-

* Архив РАН. Ф. 355. Оп. 1. Д. 41. Л. 9, 10.

** «После операции в области брюшины скончался Александр Иванович Огнев <...>. На похороны съехалось очень много народу. Отпевание происходило в небольшой церкви Св. Георгия, бывшей вблизи здания университета

нения Коллегией отрицательного решения о работе Бабынина; между тем примечание 1 к статье Огнева в сборнике, начинающееся словами: «Выпуская в свет настоящую статью...», — свидетельствует о том, что он был уверен в ее скорой публикации. (Впрочем, не исключено, что он вначале готовил ее для какого-то иного издания.)

Сборник «Пути реализма», вышедший в 1926 г., спустя 10 лет после издания сборника, посвященного Челпанову, — последняя важная веха в истории той версии русского интуитивизма, о которой мы рассказываем. 1926 год — это уже другое время. «Есть ли для нас что-нибудь более дорогое, чем свобода и творчество?» — писал Б. Бабынин в статье о философии Бергсона в 1911 г.* Теперь ситуация в философии изменилась, пространство для свободы и творчества сузилось, но давление идеологии не было еще всеохватывающим, существовала возможность более-менее свободного высказывания своих идей. Примечательно указание на обложке сборника: «Издание авторов». Впоследствии Н. О. Лосский в «Истории русской философии» так отзывался об этой книге: «Гносеологическое исследование в духе интуитивизма появилось даже в Советской России в начале большевицкой революции, когда деспотический режим, подавляющий философскую мысль, выходящую из рамок материализма, еще не дошел до таких крайностей, как в наше время. Так, в Москве в 1926 г. появился сборник, содержащий в себе статьи Б. Бабынина, А. Огнева, Ф. Бережкова и П. Попова. Они назвали свое направление интуитивистическим реализмом, имея в виду сходство интуитивизма Н. Лосского с англо-американским неореализмом Александера, Лэрда, Монтэгу и др., поскольку оба направления утверждают, что воспринимаемые предметы вступают в кругозор сознания познающего индивидуума самолично в подлиннике и потому познаются так, как они существуют независимо от акта знания»**. Действительно, влияние Лосского заметно в этом сборнике; но вместе с тем явным образом про-

на Моховой улице. Заупокойную службу вели три священника: настоятель церкви <...> отец Павел Флоренский и отец Сергей Сидоров. Похороны состоялись на Пятницком кладбище» (Раевский С. П. Пять веков Раевских. М., 2005, стр. 521–522).

* Бабынин Б. Н. Философия Бергсона // Вопросы философии и психологии. 1911. Кн. 108, стр. 259.

** Лосский Н. О. История русской философии. М., 1994, стр. 317.

слеживается, как мы увидим, и влияние идей Бергсона, хотя Лосский о нем здесь не упоминает.

Как пишет Бабынин в предисловии к сборнику, формулируя цели данного издания, авторов сближает «общность реалистического направления в решении гносеологической проблемы внешнего опыта и, что особенно важно, та интуитивистическая форма этого решения, которая упраздняет антагонизм между философской теорией и жизненной практикой, устанавливая между ними гармонию. Беспочвенна та философия, которая идет наперекор основным и неискоренимым воззрениям каждого человека, его уверенности в том, что существует независимый от него внешний мир, что воспринимаемые им явления — не галлюцинации и не иллюзии, но подлинная объективная реальность, что как “чувственные” качества, так и формы их сосуществования — не субъективные фикции, не символы и не двойники какой-то непосредственно ему недоступной действительности, но определения самого этого мира. Далекий от того, чтобы разрушать эти воззрения, новый реализм стремится дать им всестороннее теоретическое обоснование: конечно, не на почве их догматического принятия, но путем раскрытия их гносеологической необходимости, как отправных пунктов философствования»*. Бабынин подчеркивает, что авторы придерживаются разных трактовок интуитивного познания: для одних это скорее «узрение», для других — динамическое взаимодействие субъекта и объекта. Но для всех важен отказ от гносеологического идеализма, т. е. всей послекантовской традиции, и трансцендентального реализма разных типов (под последним, как выясняется, здесь имеется в виду прежде всего концепция Э. Гартмана).

Бабынин отмечает, что с онтологической точки зрения позиция авторов нейтральна, они не определяют того, какому из начал — материальному или нематериальному — следует отдавать предпочтение в онтологии. Вместе с тем, задача сборника — именно прояснение, углубление онтологических понятий. Ведь признание объективности содержаний внешнего опыта, повышающее гносеологическую ценность чувственной интуиции, позволит выработать такую концепцию материи, которая объединит «красочное многообразие» мира и даст ключ «к уразумению проявляющихся

* Бабынин Б. Н. Предисловие // Пути реализма. М., 1926, стр. 3. Далее при цитировании страницы данного издания указываются в тексте статьи.

в нем законов» (с. 5), что, в свою очередь, сообщит новую энергию познавательным усилиям естествоиспытателей и философов. Наряду с этим, назрело, как пишет Бабынин, выражая общую позицию авторов сборника, и коренное преобразование понятия сознания: субъекта познания следует освободить от навязанного ему инородного балласта — «субъективных» содержаний восприятия. От этого «углубления основных онтологических понятий — прямая дорога к новому философскому синтезу» (там же). Напомним, что в статье Бабынина о Бергсоне 1911 г. тоже шла речь о необходимости нового философского синтеза, основанного в том числе и на идеях французского мыслителя. Очевидно, все эти годы Бабынин продолжал осмысливать тему, сформулированную им в той работе, и теперь излагал свои выводы.

В статьях Бабынина, Бережкова и Огнева провозглашается необходимость реалистической позиции в философии, т. е. признания того, что внешняя человеку и независимая от него действительность непосредственно и адекватно воспринимается им. Это возврат к наивному реализму, но не в примитивной, обыденной его форме; здесь ставится задача осмыслить его гносеологическую сущность, а точнее — его главную предпосылку, на которой в принципе и основана сила науки и убедительность ее данных и законов. В этой предпосылке Бабынин выделяет три составляющие: она *«наивна»*, так как допускается без всякой критики в качестве основного пункта мирозерцания; она *реалистична*, так как утверждает наличие познающего субъекта и независимой от него действительности; она, кроме того, *интуитивистична*, так как утверждает непосредственность познания этой действительности» (с. 8). Поскольку эта установка критиковалась в философии с опорой на данные физики и физиологии, свидетельствовавшие о субъективности человеческих восприятий, то именно эти аргументы и подвергают, в свою очередь, критическому разбору трое упомянутых выше авторов. В статье Бабынина представлен общий обзор опровержений наивного реализма, Бережков избрал своей мишенью главным образом физическое опровержение, Огнев — физиологическое. В статьях даются различные, но часто взаимодополняющие решения. «Успешный штурм наивно-реалистической позиции, — пишет Бабынин в статье «Критика наивного реализма», — влечет за собою два следствия. А именно: признание субъективности всего состава нашего опыта ведет или к философскому *идеализму* (если

соединяется с отрицанием всего трансцендентного сознанию), или к философскому *реализму* (если соединяется с утверждением трансцендентной действительности)» (с. 15). Анализируя обе эти тенденции философской мысли, Бабынин стремится вскрыть присущие им внутренние противоречия, вытекающие из исходных посылок. Так, в первом случае, т. е. при упразднении трансубъективной действительности, «естествознание утрачивает самостоятельное значение и делается ветвью психологии; становится необъяснимой согласованность восприятий различных познающих субъектов и взаимная солидарность процессов индивидуального внешнего опыта. Еще важнее: субъективирование внешнего чувственного опыта подрывает доверие и к реальной значимости внешнего нечувственного опыта, т. е. теряет почву допущение “чужих Я”, а это ведет к *солипсизму*» (с. 16).

Разбирая вторую тенденцию, т. е. трансцендентальный реализм Э. Гартмана, опиравшегося на концепцию Канта, Бабынин отмечает, что если, как это делает Гартман, признать трансцендентную реальность пространства, то тем самым придется допустить такую же реальность и качественного содержания этой формы чувственности, т. е., иными словами, объективность наших восприятий. Пространство, по Бабынину, не может существовать без всякого чувственного содержания, как и, наоборот, чувственные качества всегда имеют экстенсивные определения. Но в таком случае, если и форма, и ее чувственное содержание признаются объективными, то мы имеем дело с подлинно реальным миром, который, однако, по исходному условию трансцендентального реализма, не может когда-либо стать содержанием сознания. Таким образом, и точка зрения Гартмана ведет к противоречиям. В принципе невозможно, считает Бабынин, «мыслить пространство реальным и в то же время лишенным всякого чувственного содержания. Если в чем Беркли был действительно прав, так это в своем утверждении, что нельзя приписывать реальную значимость пространственной форме, отняв у нее содержание» (с. 23).

Бабынин приводит здесь много других аргументов, но нам в данном случае интересен именно аргумент о пространстве, поскольку он, на наш взгляд, прямо связан с бергсоновской концепцией. Хорошо известно, что Бергсон разграничил в своей концепции длительность (*durée*) и опространствленное время; но редко обращают внимание на еще одну важную для него оппозицию. В «Материи

и памяти» Бергсон, обосновывая свою версию реализма, провел различие между пространством как идеальной схемой нашего воздействия на вещи, «схемой бесконечной делимости», и конкретной непрерывной протяженностью: «...если речь идет о конкретной протяженности, непрерывной, разнообразной и в то же время организованной, можно оспаривать мнение о ее единстве с аморфным и косным пространством, которое под нее подведено, пространством, которое мы бесконечно разделяем, произвольно вырезая в нем фигуры. <...> Можно было бы в известной мере освободиться от пространства, не выходя из протяженности, и это был бы возврат к непосредственному, потому что в действительности мы воспринимаем протяженность, тогда как пространство только представляем себе наподобие схемы»*. Это положение, из которого у Бергсона вытекала, в частности, идея об экстенсивности восприятий и ощущений, оказалось очень важным и для Бабынина, и для других авторов сборника «Пути реализма». Так, Ф. Бережков в статье «К проблеме объективности качественной действительности. Критика физического опровержения “наивного” реализма» рассуждает, по сути, в том же духе. Можно, считает он, мыслить пространство без чувственных качеств, которые Локк назвал «вторичными», но тогда это будет уже не физическое, а математическое пространство; в таком случае «физические теории, конструированные <...> в понятиях, трансцендентных непосредственному восприятию природы, получают характер чисто условных построений, научных фикций...» (с. 50). Анализируя точки зрения некоторых современных ему философов и теоретиков физики, Бережков делает вывод о наличии серьезных оснований для «реабилитации объективности качественной действительности» (с. 60), признания того, что сама материя обладает качественными характеристиками.

Особый интерес для нас представляет статья А. И. Огнева «Сознание и внешний мир». Автор отмечает, что под влиянием углубленного изучения философии природы несколько изменил здесь свою позицию, которая прежде была близка спиритуализму Лопатина. Зато он многократно ссылается в данной работе на Бергсона. Хотя, как мы отмечали выше, Бергсон с Лопатиным во многом сближались, но Бергсон использовал иной способ обоснования реализма, который Огневу и его коллегам показался

* Бергсон А. Материя и память // Бергсон А. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1992, стр. 278. Перевод немного уточнен.

очень продуктивным. Вероятно, это сыграло определенную роль в философской переориентации Огнева.

Центральной для него тоже стала идея о разделении пространства и протяженности, из чего вытекает, как и у Бергсона, пересмотр теории восприятия. В решении проблемы восприятия, считает Огнев, необходимо решительно отказаться от «одностороннего психологизма», ведущего к субъективизму; требуется пересмотреть все учение об ощущениях, чтобы преодолеть дуализм, «смущающее мысль удвоение материального мира на сферу призрачных феноменов и трансцендентных бескачественных вещей в себе» (с. 78). Так называемые «вторичные качества» нельзя считать чисто психологическими, субъективными реальностями, нельзя видеть в них «субъективное и идеальное содержание наших психических актов» (с. 79). Следует признать их реальность, их непсихическую природу, а это возможно, если отказаться от «гипостазирования схемы пустого трехмерного пространства» (с. 88). Объективное пространство дается нам как нечто онтологическое в виде непосредственно воспринимаемой протяженности, обладающей качественно-динамической природой и равным образом свойственной и физическому, и психическому миру. Такое понимание снимает, по Огневу, проблему проекции ощущений в пространство: они изначально оказываются пространственными, а из этого следует, что качества предмета воспринимаются нами в самом предмете. «В противовес наивно-перспективистическому представлению положения места, “откуда” действуют вещи, представлению, имеющему своею причину гипостазирование пространства, приходится выдвинуть тезис, согласно которому реальность дана прежде всего там, где она действует» (с. 88).

Заметим, что именно эту идею Бергсон выдвинул в «Материи и памяти», а потом разъяснял в ряде работ, в том числе писем. Так, в письме к Ж. Лешала он писал: «По моему мнению, мы действительно находимся в любой точке, доступной нашему восприятию. Во всяком случае, это самый естественный способ выражения: усвоить иной способ, отдать предпочтение тактильному восприятию и свести свое реальное присутствие к той, очень ограниченной, части пространства, где осуществляется наше тактильное влияние, нас побудили потребности действия»*. Огнев

* Бергсон А. Письма Ж. Лешала (1897) // Бергсон А. Избр.: Сознание и жизнь. М., 2010, стр. 301.

тоже подчеркивает, что в основу понимания процесса восприятия часто кладется именно тактильное ощущение, или образ руки, которая ощупывает свой предмет. Это, считает он, свойственно и наивному реализму, который частично должен быть «реабилитирован», но с важными коррективами, устраняющими идею о совершенно пассивной роли сознания в процессе восприятия. Напротив, восприятие следует толковать как динамический процесс, в котором сущность, называемая «нашим психическим “я”», вступает в прямое взаимодействие с чем-то реально протяженным» (с. 74), а потому и сама неизбежно приобретает протяженность или даже с самого начала является протяженной в своем внутреннем бытии. Такая концепция, отмечает Огнев, «как нельзя более вяжется с Бергсоновским пониманием» (с. 88) процесса восприятия. Как он полагает, именно Бергсон в «Материи и памяти» сделал первый шаг к углубленному рассмотрению роли органов чувств в познании. «Основную тенденцию Бергсона в решении этого вопроса можно грубо передать сравнением органов чувств с чем-то вроде сита, через которое просеиваются для нас воздействия на нас внешнего мира. Наиболее оригинальной и, как мне кажется, наиболее плодотворной идеей Бергсона является здесь отрицание за органами чувств всякого творческого значения по отношению к качествам воспринимаемого нами внешнего мира: их роль сводится к выбору и только к выбору» (с. 93). Вывод Огнева таков: в понимании роли органов чувств следует двигаться в направлении, намеченном Бергсоном.

Вся статья Огнева представляется нам углублением и развитием бергсоновской идеи о протяженности психического. Он приводит здесь много дополнительных аргументов, опираясь на данные тогдашней науки. Признание подобной концепции позволит, считает Огнев, преодолеть трансцендентальный идеализм и имманентизм в теории познания, а тем самым и вывести философскую мысль на более плодотворный путь, сориентировав ее на те проблемы, невнимание к которым повлекло за собой общий кризис философии. «Не выводить из трансцендентных начал, а описывать и объяснять — вот истинная задача онтологии. <...> Философия, если она не хочет насильственно замкнуться в рамках абстрактной онтологии, должна приобщаться живому восприятию многообразия сущего, как оно дается в опытно-интуитивном его знании. <...> Для сознавшего неизбежность такого подхода к этой проблеме должно рухнуть ее стереотипное

решение в философии нового времени, и это крушение мы должны приветствовать как истинное освобождение от того мрачного и безумного иллюзионизма, в который нас погружают основные течения новейшей теории познания» (с. 98).

Итак, все три автора солидарны в признании необходимости строить теорию внешнего опыта, оставаясь на почве наивного реализма и опираясь на интуитивизм. Хотя это не означает прямого возврата к наивному реализму, точка зрения которого недостаточна, по словам Бабынина, в силу ее «недифференцированности», все же основную посылку такой позиции следует сохранить. Показательно, что в конце своей статьи Бабынин, не называя автора, дает цитату из бергсоновской работы «Введение в метафизику»: «Существует внешняя и, однако, непосредственно данная нашему духу реальность. Здравый смысл прав в этом пункте против идеализма и реализма философов»* — и подводит итог: «Это слово одного из наиболее глубоких современных мыслителей может служить резюме настоящего доклада**» (с. 36).

Статьи Попова «О реальности категорий» и «О функции суждения в познании» стоят здесь несколько особняком. Он разделяет позицию своих коллег, поддерживая гносеологический реализм и объективизм, противостоящие кантианству и нацеленные на то, чтобы «вернуть миру его самобытность, его действительную самостоятельность, его живую наличность» (с. 99). Но в центре его внимания оказался вопрос не об объективности чувственного знания, а о том, как общие понятия, категории прилагаются к действительности, каким образом и почему действительность подчиняется этим категориям, охватывается ими. В поисках решения Попов обращается к аристотелевскому учению о категориях и его современным интерпретациям. В финале второй статьи он так формулирует свой ответ: «...в природе или в мире потенциально заключены те самые законы и соотношения, которые фиксирует ум в виде своих категорий» (с. 156). Как отмечал Д. И. Чижевский, «П. С. Попов ориентирует свое обоснование логики на аристотелевскую точку зрения, — действительность и идеальное бытие должны изначально “соучаствовать” одно

* См.: Бергсон А. Введение в метафизику // Бергсон А. Соч. В 5 т. Т. 5. СПб., 1914, стр. 34.

** Статья Бабынина представляет собой текст доклада, прочитанного в декабре 1922 г. в Совете Института научной философии.

в другом, чтобы возможно было какое-нибудь “приложение” идей к действительности и какое-то “понимание” конкретного. Автором намечается таким образом аристотелианская линия развития метафизики интуитивизма^{*}. Попов не упоминает здесь о Бергсоне, но, на наш взгляд, неявно опирается на его концепцию, развивая идею о динамическом синтезе как «плодотворном соприкосновении» субъекта и объекта, первоначальном «узрении», на котором строится суждение (с. 146).

В цитированной выше рецензии на данный сборник, опубликованной в 1929 г. в «Современных записках», Д. Чижевский отмечал и достоинства, и изъяны представленной в нем позиции. К первым он относил то, что интуитивизм «очень решительно и в ряде пунктов очень убедительно ликвидирует предпосылки “иллюзионизма” традиционной гносеологии, целый ряд псевдопроблем»^{**}, которыми занималась философия в конце XIX — начале XX в. Так, гносеология, призванная быть пропедевтикой к онтологии, космологии, этике, доказывала, напротив, их невозможность, делая скептические выводы о возможности познания человеком объективной действительности. Интуитивизм, полагает Чижевский, безусловно прав, опровергая такие взгляды, но и сам не свободен от ошибок: «Нам представляется, что авторы сборника несколько слишком “оптимистичны”, — в то время, как скептическая гносеология не видела в познании *ничего, кроме границ*, некоторые интуитивисты не хотят видеть *никаких границ*. Их реализм не совсем избежал поэтому опасности спадения к наивному реализму (в статье Огнева, впрочем, существенные ограничения такой опасности)». Кроме того, авторы сборника ограничиваются, подобно тем, кого они критикуют, чисто гносеологической позицией, тогда как представители старшего поколения русских интуитивистов — Лосский и Франк — уже занялись онтологическими исследованиями. «Во всяком случае сборник “Пути реализма” показывает, что начавшееся в России перед войною философское движение не замерло и сейчас. И остается только пожалеть, что авторам сборника захотелось выступить перед читателями со статьями, посвященными только

* Чижевский Дм. [Рец. на:] Пути реализма // Современные записки. 1929. № 40, стр. 553. Я благодарю Анну Игоревну Резниченко, которая сообщила мне о данном материале и предоставила его копию.

** Там же, стр. 551.

проблеме “*путей к философии*”, а не центральным проблемам философии как таковой*.

Зная теперь историю данного сборника, мы можем предположить, что впоследствии авторы, представя им такая возможность, обратились бы и к онтологии, изложили бы свои оригинальные философские концепции. Эпоха не дала им такой возможности. Уже в июне 1927 г. К. К. Милонов, ученый секретарь философской секции Комакадемии, в направленном в ЦК ВКП (б) «Обзоре итогов философских дискуссий» охарактеризовал сборник «Пути реализма» как антимарксистский**. Очень скоро официальная философия оттеснила и заместила собой все те направления мысли, которые в 1926 г. еще могли заявлять о себе. И теперь нам остается только строить догадки о том, какое развитие нашло бы впоследствии рассмотренное здесь течение «младших» интуитивистов.



* Там же, стр. 552, 553.

** См.: Корсаков С. Н. Становление Института философии и судьбы философов при сталинском режиме // Наш философский дом. К 80-летию Института философии РАН. М., 2009, стр. 116.



В. П. ВИЗГИН

Универсальный эволюционистский спиритуализм Бергсона: за и против

Мы рассмотрим только некоторые, но, на наш взгляд, важные моменты философского послания Анри Бергсона. Оно во многих отношениях двойственно, и не поддается одномерной, или однозначной интерпретации. Бергсон наследует идеи французского спиритуализма, но, в отличие от позднего Мен де Бирана, его родоначальника, христианская ориентация бергсоновского спиритуализма предстает лишь в зачаточной форме и по сути дела только в его последней книге. Бергсон соединяет натуралистическое мировоззрение XIX столетия со спиритуализмом неоплатоников и их французских продолжателей. Понятие духа у него оказывается в значительной степени натурализированным, что отметил как главный «предел» спиритуализма Бергсона Габриэль Марсель, один из его учеников. Это ограничивает совместимость бергсоновского спиритуализма с экзистенциальной мыслью, на возникновение и развитие которой во Франции он, однако, существенным образом повлиял. В своей неоромантической, обращенной к жизни, творчеству и интуиции философии Бергсон выдвинул плодотворные для развития философской мысли идеи (например, мысль о значении художественного начала для философии), которые способствовали ее глубокому преображению в первой трети XX в.

На пути к новой метафизике

Бергсон вступает в спор с Платоном, пытаясь сделать главным понятием метафизики *время*, а не сверхвременное бытие*.

* Критику Бергсона как антиплатоника в этом важнейшем пункте дал С. Л. Франк. См: Frank S. L'intuition fondamentale de Bergson // Henri

В «Творческой эволюции» он критикует Платона за то, что афинский мыслитель считал «изменение понижением неизменности»*. Главный вопрос в этой связи можно сформулировать таким образом: является ли время «подвижным образом вечности» или же оно само есть единственная реальность, и трансвременной реальности не существует?

«Исток и тайна» философии Бергсона — в его «Опыте о непосредственных данных сознания» (1889). *Реальность изменчивости* и центральный характер *восприятия* в познании — вот его отправные точки, ведущие его мысль к тому, чтобы философия усвоила себе, прежде всего, опыт *искусства*, в котором французский мыслитель прозорливо видит источник обновления философии. Обычно, говорит Бергсон, философствуют так, будто изменчивости не существует вовсе. Свои шаги, считает он, такая философия совершает в лакунах, оставляемых недостаточностью восприятия, которые вынужденно заполняются искусственными абстрактными конструкциями. Если бы наша способность восприятия, рассуждает он, была бы бесконечно мощной, то и понимать вещи с помощью подобных абстракций нам было бы не нужно: ведь пониманием мы стремимся заполнить пустоты, возникающие благодаря недостаточности нашей воспринимающей способности. И как это часто бывает у Бергсона, он поясняет значение восприятия в познании ярким сравнением: восприятие, говорит он, золото, а абстрактные понятия нашего интеллекта — бумажные ассигнации, настоящую ценность которым сообщают только *живые восприятия*, на которых они основаны. Ведь в познании один факт подлинного восприятия легко обрушивает всю сложную понятийную конструкцию. Совершенное существо, полагает французский философ, все познает сразу, прямым восприятием, «без посредства абстракций, рассуждений и обобщений»**. Бергсон даже усиливает свой тезис о познавательной значимости восприятия, говоря, что его ослабление и нехватка послужили «причиной возникновения философии»***. Так возникает, согласно ему, европейская метафизика, начиная

Bergson: Essais et témoignages recueillis par A. Beguin et P. Thevenaz. Neuchâtel, 1943. P. 187–195.

* Бергсон А. Творческая эволюция. М. — СПб., 1914, стр. 189.

** Бергсон А. Восприятие изменчивости. СПб., 1913, стр. 6.

*** Там же.

с Парменида. И здесь он обращается к анализу логических построений ученика главы школы элеатов, направленных против тезиса о реальности изменения и движения. Апории Зенона для него не более, чем «софизмы», логически несостоятельные рассуждения. От прежней метафизики неподвижности, говорит Бергсон, нужно идти к новой метафизике, метафизике *длительности и изменчивости*, находящих свое воплощение, прежде всего, в той не поддающейся рациональному определению реальности, которую мы называем *жизнью*. Внутри схватываемой длительности присутствует, как бы звучит, целостное время со всеми его измерениями (настоящим, прошлым, будущим), поэтому без *памяти* длительность непостижима. Органическое взаимопроникновение того, что разведено механическим, уподобленным пространству временем, и характеризует живую длительность. Надо сказать, что и естественные науки, и лингвистика к этому времени пришли к познанию подобных «органоморфных» состояний. В химии, например, это теории строения, в которых проводится идея взаимовлияния атомов в органической молекуле, в лингвистике — структуральный подход в теории Ф. де Соссюра. Наука в целом к концу XIX в. пришла к пониманию ограниченности механистической парадигмы знания. Бергсону же, опиравшемуся, прежде всего, на традиции неоплатонизма и спиритуализма, удалось дать этому событию глубокую философскую интерпретацию, устремленную в будущее.

Итак, путь к новой, сознательно ориентирующейся на жизнь философии, считает французский мыслитель, лежит через *расширение* способности воспринимать вещи. Но как можно видеть и вообще воспринимать то, чего обычно не видят и не воспринимают? Ответ на этот вопрос могут подсказать те люди, «назначение которых, — говорит французский философ, — именно в том и состоит, чтобы видеть самим и заставлять видеть других то, чего естественным образом мы не замечаем. Эти люди — *художники*»*. Художник — «проявитель скрытого». Он открывает правду вещей и открывает ее не только для себя, но и для других, «очищая» наше зрение, раскрывая нам глаза и расширяя восприятие мира. «Искусство, — говорит Бергсон, — показывает нам, что расширение нашей способности восприятия возможно»**.

* Там же, стр. 11. Курсив мой. — В. В.

** Там же, стр. 12.

Опора на художественный опыт в деле обновления философии и, прежде всего, метафизики нам представляется актуальной и плодотворной стратегией философского поиска. При этом речь идет, конечно, не о философском искусствоведении, а именно о развитии художественной способности восприятия и мысли самого философствующего субъекта.

Мы живем, рассуждает Бергсон, в мире готовых решений, среди ярлыков, этикеток, устойчивых привычных классификаций, обусловленных логикой интеллекта, руководящего практической деятельностью людей. «Но время от времени, по счастливой случайности, — говорит он, — рождаются люди, которые своими чувствами и сознанием менее привязаны к жизни. Природа позабыла связать их способность восприятия с их способностью действия»*. Такие люди способны видеть вещи в их спонтанных проявлениях по их собственному почину, а не только через призму их обусловленности потребностью практического действия с его императивом господства над внешним миром. Говоря о таких людях, Бергсон имеет в виду художественные натуры. Художник действует совсем не так, как ведет себя человек, преследующий свой практический интерес, материальную выгоду. Поэтому его восприятие расширено и углублено по сравнению с практикой жизни обычных людей, действующих без художественного начала. «Именно потому, что художник, — говорит Бергсон, — мало думает о том, чтобы использовать свое восприятие, он воспринимает большее количество вещей»**, чем тот, кто художником не является. Итак, полагает французский философ, *незаинтересованное* восприятие естественным образом *расширено*. Это — ход мысли в духе Шопенгауэра, хотя и в иной тональности сделанный. Фигура художника нужна Бергсону как модель для формирования его понимания философии, отличной как от традиционной интеллектуалистической философии, господствовавшей в университетах его эпохи, так и от философского эстетизма, волюнтаризма и пессимизма учителя Ницше. «Если метафизика возможна, — заключает Бергсон, — то посредством видения, а не усилия диалектики»***. Итак, бергсоновский проект обновления метафизики состоит в том, чтобы, погрузившись

* Там же, стр. 15.

** Там же.

*** Там же, стр. 17.

в глубину подлинного *времени*, вооружиться *художественным* отношением к миру, усвоив опыт искусства и транспонировав его с индивидуального уровня на универсальный — на творческую эволюцию Космоса.

Обновленная непосредственным контактом с глубиной жизни философия видится Бергсону как открытая, всегда доступная расширению и усовершенствованию, свободная от императива системности, от которого он стремится ее увести. Сам дух системы с его ригидностью, замкнутостью на себя, стремлением продемонстрировать якобы достигнутое преодоление трудностей и противоречий и тем самым с претензией на абсолютно законченное знание им решительно отвергается. Философское высокомерие, неотделимое от претензии на систему, чуждо французскому мыслителю. Бергсон стремится к философской скромности, ее условия его по-настоящему интересуют. «Более скромной, — говорит он, — является философия, предлагаемая нами, притом единственно допускающая дополнения и совершенствования»*.

В книге «Творческая эволюция» Бергсон в литературно изысканном изложении формулирует всю свою философию. Это, прежде всего, теория инстинкта, интеллекта и интуиции, раскрываемых им сквозь призму «жизненного порыва» (*élan vital*), являющегося фундаментальной метафорой всей бергсоновской мысли. Французский философ выстраивает свою мысль, прежде всего, как критику интеллектуализма. Интеллекту, по его мнению, творческая сущность жизни как созидательного «порыва» недоступна. «Порыв жизни, — как справедливо замечает И. И. Блауберг, — лишь ретроспективно может быть описан в терминах интеллекта»**. Поэтому путь к постижению жизни, творчества, личности — в преодолении интеллектуализма с его культом абстракции, в расширении границ нашего восприятия и тем самым и понимания.

В чем основная беда интеллектуалистов? — спрашивает Бергсон. И отвечает: в том, что они берут интеллект *готовым*, то есть исключительно в окостеневших, ставших неизменными формах. Так обстоит дело, в частности, говорит он, у Фихте и Спенсера, которым он в молодые годы увлекался. Поэтому, рассуждает французский философ, нужно соединить теорию по-

* Бергсон А. Творческая эволюция, стр. 171.

** Блауберг И. И. Анри Бергсон. М., 2004, стр. 199.

знания с интуицией жизни. Посмотрим, как Бергсон это делает. Образец европейского рационализма и интеллектуализма был задан Аристотелем. Согласно Стагириту, существуют три фиксированные ступени жизни: 1) растительная, 2) инстинктивная, или животная, и 3) разумная. Все они суть ступени одной линии, одной тенденции, причем единство им всем сообщается именно жизнью разумной как высшей формой жизни. По Бергсону же, в отличие от Аристотеля, все они — *разные* линии эволюции. Растение выступает носителем чувствительности, животный мир — это сфера инстинкта, а человек воплощает собой мир интеллекта. Но это не тот интеллект, говорит Бергсон, что описал Платон в своем мифе о пещере. У Платона интеллект понимается как чистое созерцание. По Бергсону же, интеллект, напротив, всецело погружен в стихию практического преобразования мира. Дело интеллекта, говорит французский философ, преобразовывать мир в наших целях, действуя в нем с помощью орудий. Бергсоновское понятие интеллекта имеет в виду интеллект как продукт эволюции, созданный ею исключительно для действия. Практическую природу интеллекта французский философ представляет нам в ярких запоминающихся словах, силу которым придает не в последнюю очередь его критическая оглядка на Платона с его мифом о пещере: интеллект «не должен ни наблюдать иллюзорные тени, ни созерцать, оборачиваясь назад, ослепительное светило. У него другое дело. Впряженные, как волы земледельца, мы чувствуем игру наших мускулов и суставов, тяжесть плуга и сопротивление почвы; действовать и сознавать себя действующим, войти в соприкосновение с реальностью и даже жить ею, но лишь в той мере, в какой она связана с выполняемым действием и вспахиваемой бороздой — вот функция человеческого интеллекта»*. Кстати, и это не случайно, знаменитая платоновская мифологема обыгрывается Бергсоном в стилистике натурализма Золя.

Философия универсального созидательного «жизненного порыва» и есть новая метафизика, предлагаемая Бергсоном. При этом, подчеркивает французский философ, «ни интеллект, ни инстинкт не поддаются застывшим определениям; это *тенденции*, а не готовые вещи»**. Главное его онтологическое утверждение — спонтанное созидающее новые формы реальности измене-

* Бергсон А. Творческая эволюция, стр. 199.

** Там же, стр. 122.

ние, творческий «порыв». Поэтому инстинкт и интеллект — это подвижные, доступные изменению, «расходящиеся, одинаково красивые решения одной и той же проблемы»*, а именно проблемы практического использования материального мира для нужд живых организмов, жизни в целом.

Бергсоновскую теорию интеллекта можно представить таким образом: интеллект — это жизнь, но вынесенная во вне себя ради себя, ради своей пользы, сохранения и улучшения. Итак, интеллект — это *жизнь в безжизненности* своей неподвижности. Бергсон говорит, что интеллект «заменяет движение рядоположенными неподвижностями»**. Так, например, мы привычным образом отождествляем время как чистую подвижность с набором одновременных неподвижностей, неподвижное положение часовой стрелки сочетая с неподвижностью положения цифры, отмечающей это положение на циферблате часов. И поэтому на самом деле интеллект, хотя и выявлен как практическое орудие жизни, представляет собой по сути дела антижизнь, оперирующую неподвижностями. А вот аутентичной инстанцией жизни в мире познания, по Бергсону, является *интуиция*.

Интуиция — животворящая душа любого познания. «Нет ни одной прочной системы, — говорит французский философ, — которая хотя бы в некоторых своих частях не оживлялась бы интуицией. Диалектика необходима, чтобы подвергнуть интуицию испытанию, необходима также для того, чтобы интуиция преломилась в понятия и передалась другим людям; но очень часто она только развивает результат этой интуиции, которая переходит за ее пределы»***. В интуиции действует сам, собственной персоной, «жизненный порыв», и поэтому она задает направление любого жизненно важного, в том числе и познавательного, поиска. Она, считает Бергсон, то лучшее и глубокое, что есть в философской системе и что ее переживает. Философская интуиция — это «прикосновение» к глубокому и существенному. А сама философия — только «порыв», рожденный этим «касанием».

Благодаря интуиции «мы находимся, мы движемся, мы живем в абсолютном», — говорит Бергсон****. Посмотрим, как раз-

* Там же, стр. 128.

** Там же, стр. 140.

*** Там же, стр. 213.

**** Там же, стр. 178.

вивается в этом высказывании последовательность сказуемых к подлежащему «мы». Сначала мы *находимся*, то есть просто фиксируем себя в качестве присутствующих в некотором месте пространства. Это — минимум бытия. Затем мы *двигаемся*. И, наконец, мы *живем* в абсолютном, в чем нас удостоверяет интуиция, испытываемая как воля и глубокое чувство нашей живой сопричастности целому всего сущего. Жизнь здесь мыслится как самая высокая ступень бытия.

Какое же качество жизни является, согласно Бергсону, самым характерным и важным? Таковым выступает взаимное и полное проникновение всех ее «частей», «аспектов», «моментов», «проявлений». Именно это неуловимое для аналитически действующего интеллекта взаимопроникновение в едином целом многого схватывается интуицией, которую невозможно отделить от самой глубокой сущности жизни. Жизнь есть *целое*, то есть *совершенное* единство разнородного, что означает нераздельность всех ее частей без их, однако, полного слияния друг с другом. Эту же идею раскрывает музыкальная метафора: сыгранный оркестр, исполняющий симфонию — вот его привилегированный образ для нее. Послушаем же, какими словами он об этом, самом главном, сообщает нам: «Нас омывает благодетельная влага, из которой мы черпаем наши силы работать и жить. Из этого океана жизни, в который мы погружены, мы постоянно вбираем в себя что-то и мы чувствуем, что наше существо (l'être) или, по крайней мере, наш интеллект, который нас ведет, сформировался в этом океане посредством как бы локального затвердения. *Философия не может быть ничем другим, как усилием вновь раствориться (se fonder) в целом.* Интеллект, поглощаемый своим первоначалом, переживает вновь в обратном порядке свой собственный генезис. Но такая работа не может совершиться вся сразу; она по необходимости будет *коллективной и прогрессирующей*. Она будет состоять в обмене впечатлениями, которые, поправляя друг друга и накладываясь одни на другие, приведут к тому, что человеческая природа (l'humanité) в нас расширится и *преодолеет свои собственные границы (se transcende elle-même)*»*.

Какое яркое и все самое важное в Бергсоне раскрывающее место! Здесь, конечно, слышится, прежде всего, мистицизм Плотина с его темой возврата (επιστροφé) к первоистoku, к Еди-

* Там же, стр. 172.

ному. Но в отличие от Плотина Бергсон в духе великих утопий своего, XIX в. говорит об эпистрофическом порыве не отдельной души, а всего человечества к истокам. Тема коллективно и кооперативно достигаемого прогресса в общем метафизически значимом деле неожиданно сближает французского мыслителя с философией общего дела Николая Федорова. Еще один момент: Бергсон говорит о выходе за наличную человеческую природу или даже о выходе за пределы ее как таковой. Трансцендирование человечеством самого себя в слаженной совместной работе организованного множества людей осознается и планируется в главных направлениях в проектируемой Бергсоном *скромной* философии как «пилота» всего этого проекта. При этом предполагается неуклонное *расширение* познавательных возможностей человека по *восприятию* мира. Тем самым перед нами раскрывается далеко идущий замысел Бергсона, перекликающийся с самыми смелыми мифами и проектами его времени, будь-то идея «сверхчеловека» Ницше, упомянутая утопия Федорова или марксистская идея об освобождении человечества от «отчуждения». Тем самым, в духе своего времени, века Гегеля, Маркса, Дарвина, предначертанная Бергсоном величественная картина оказывается проектом универсального прогресса как творческой эволюции.

Непрерывность творчества в подобном универсальном эволюционизме выражается метафорой космического фонтана жизни. Вслушаемся в его ритм: «Каждый момент что-то приносит с собой, *новое* бьет *беспрерывной* струей, и хотя после появления каждой новой формы можно сказать, что она есть действие определенных причин, но невозможно предвидеть то, чем будет эта форма, ибо причины — *уникальные для каждого случая* — составляют здесь часть действия, *оформляются одновременно с ним и определяются им* в той же мере, в какой и сами его определяют»*. Все действующее в живой жизни само рождается в ней и ею, само преобразуется и совершенствуется, поэтому механические законы в своем математическом линейном выражении бессильны схватить творческую эволюцию, разгадать органические ритмы «жизненного порыва». Живое творчество самой реальности, проявляющееся в универсальной самодействующей стихии жизни, разгадывается, однако, сим-

* Там же, стр. 175. Курсив мой. — В. В.

патическим проникновением в него художником, живущим в человеке. Поэтому философия универсальной жизни как творческой эволюции, как ее понимает Бергсон — это художественно ориентированная философия. Мы уже говорили, что обновления философии Бергсон ждет от пробуждения в ней эстетического, художественного начала. Проникнутый симпатией к своему предмету, одушевленный интуитивным проникновением в его выявляющую саму себя суть познающий субъект преодолевает ограниченность интеллекта, характеризующегося, как говорит Бергсон, «естественным непониманием жизни»*. Поэтому работа философа, по Бергсону, должна быть, прежде всего, художественно полноценной. На смену механической игре аналитических понятий должно прийти искусство точного образа, сравнения и метафоры. При этом классическая логика чисто понятийных значений должна дополниться недоступными для подобной логики смыслами, открываемыми *интонационным* ресурсом философского дискурса. Прямо об этом Бергсон пусть и не говорит, но его мысль подводит к этим выводам, сделанным некоторыми его учениками, например, Габриэлем Марселем, о чем пойдет речь ниже.

Послушаем самого Бергсона, ясно и ярко выражавшего свои мысли: «Наш глаз, — говорит он, — замечает черты живого существа, но как рядоположенные одни с другими, а не как организованные между собой. Замысел жизни, *единое движение, пробегающее по линиям*, связывающее их между собою и дающее им смысл, ускользает от нас. Этот-то замысел и стремится схватить художник, проникая путем известного рода симпатии внутрь предмета, понимая путем интуиции тот барьер, который воздвигает пространство между ним и моделью»**. И еще: «Правда, эта эстетическая интуиция как внешнее восприятие, постигает только индивидуальное. *Но можно допустить стремление к познанию, идущее в том же направлении, как искусство, но предметом которого была бы жизнь вообще...*»***. «Единое движение, пробегающее по линиям», Бергсоном поясняется с помощью метафоры порыва ветра, расходящегося по разным улицам — порыв един, у него один источник, но движется он по различным

* Там же, стр. 148.

** Там же, стр. 159. Курсив мой. — В. В.

*** Там же. Курсив мой. — В. В.

направлениям. Так действует и творческая эволюция. Допуская философию, развивающуюся, как и искусство, художественными путями и приемами, Бергсон выражает свое понимание новой метафизики, главную ее особенность.

Мы проследили основные темы и идеи Бергсона, опираясь на такие его работы, как «Опыт о непосредственных данных сознания» и «Творческая эволюция». Теперь обратимся к позднему периоду творчества французского философа, выбрав в качестве характерного текста его предисловие к сборнику «Мысль и движущееся» (1934). Эта работа интересна тем, что в ней подводятся итоги поискам мыслителя. Темы, прозвучавшие в более ранних работах, здесь по сути дела те же, но выражены они сжато, выпукло и с исключительной силой. Поэтому не испугаемся некоторых повторов и остановимся на этой работе. Оригинальность, новизна и значение бергсоновской мысли, прежде всего, в том, что она воскрешает европейскую метафизику как базовый философский проект, казалось бы, основательно подорванный Кантом и окончательно преодоленный Марксом, Ницше, Хайдеггером и другими философами. Действительно, в фокусе исследований Бергсона стоит метафизическая проблема. В чем же, в главных чертах, состоит его подход к ее решению? Вот как он сам его формулирует: «Реальны не состояния, простые мгновенные снимки, сделанные нами в ходе изменения: реальны, напротив, поток, непрерывность прохождения, само изменение»*. Реален «только непрерывный напор изменения», а все его представления интеллектом в виде набора дискретных состояний искусственны, условны и нужны исключительно для нашего практического действия в мире. В практическом действии не ставится вопрос о проникновении в *саму реальность*, агент такого действия стремится лишь к его утилитарной эффективности. Здесь тема творческой непрерывности «жизненного порыва», столь характерная для Бергсона, предстает в формах, приближающихся к прагматистскому видению мира в широком смысле слова.

В соответствии со своей художественно ориентированной методологией интуицию длительности Бергсон поясняет на музыкальном образце: «Разве нельзя сказать, — говорит он, — что хотя эти ноты (мелодии. — В. В.) следуют друг за другом, мы все же

* Бергсон А. Введение к сборнику «Мысль и движущееся» // Вопросы философии. № 8. 2007, стр. 128.

воспринимаем их одни в других, и вместе они напоминают нам живое существо, различные части которого взаимопроникают в силу их общности»*. В длительности присутствует все время, со всеми его измерениями (прошлое — настоящее — будущее), поэтому без *памяти* она и нереальна, и непостижима. И этот образ музыкального взаимопроникновения того, что разведено механическим, уподобленным пространству временем (точнее, псевдовременем), характеризует и память, которая, тем самым, оказывается творческой памятью, продолжающейся через инновации традицией.

Понятие длительности составляет, как мы уже сказали, основу для пересмотра французским философом представлений о времени и бытии. В опыте времени Бергсон обнаруживает *духовную глубину*, которая исчезает, когда время проецируют на плоскость «опространствляющего» его математического и механического представления. Вместе с подобным переосмыслением времени возникает возможность достичь метафизического уровня реальности. Опыт проникновения временного существа, каким является человек, во время и есть, как считает французский философ, по сути своей, опыт метафизического. Традиционная метафизика, говорит Бергсон, слишком долгое время была учеником математики, а поэтому полагаемая ею реальность имела «окостенелые формы <...> не совместимые с текучестью опыта». Ей бы стать учеником *искусства* — хочет сказать французский мыслитель.

Классическая европейская метафизика, говорит Бергсон, выбрала себе путь постижения не времени, изменения и длительности, а чего-то вне времени, «стала искать реальность поверх времени»**. И поэтому превратилась в игру абстрактными конструкциями, основанными на поверхностных слоях опыта, который в своей глубине есть опыт времени, длительности. Классическое метафизическое мышление предполагает *остановку* длительности, и поэтому имеет дело только с ее условными схемами, а не с самой реальностью. Прежние философы, говорит Бергсон, не видели во времени *позитивных* свойств. Они подчеркивали только его недостаточность, неполноту, что и позволяло им концептуализировать изменение. В таком подходе

* Цит. по: Блауберг И. И. Анри Бергсон, стр. 96.

** Бергсон А. Мысль и движущееся, стр. 128.

время воспринималось негативно, как распад чего-то единого на прошлое, настоящее и будущее. Но позитивность времени, забытая ими — это *память*. И суть философского дела Бергсона, как мы уже сказали, состоит в поиске основ новой метафизики в глубине опыта, который открывается в наших непосредственных восприятиях, но загорожен искусственными понятийными конструкциями интеллекта. «Понятийная оболочка» реальности, говорит Бергсон, была принята за саму реальность. Но если мы выйдем на уровень восприятия длительности в ее действительной непрерывности, на уровень опыта *живого* времени, то «метафизика сделается тогда самым опытом»*, станет эмпирической метафизикой. А это означает, что «длительность предстанет тогда такой, какой она есть — постоянным творчеством, непрерывным фонтанированием новизны»**.

Мир Бергсон сравнивает с композитором, симфоний которого до их возникновения нет нигде. Так и каждый этап эволюции мира — это всегда непредсказуемая новизна. Неверно считать, полагает он, что идеи вечно предшествуют своим реализациям в вещах: вещи и идеи вещей творятся одним духом, одним созидющим «залпом». Время действенно и целостно. Иными словами, оно есть целостное и непрерывное творчество. Интеллект же работает лишь ретроспективно, наполняя прошлое возможностями того, что уже произошло после этого прошлого. Поэтому модернизация прошлого неизбежна для рассудка. С непредсказуемыми ситуациями иметь дела он не может и не хочет. А реальное время именно таково: оно всегда непредсказуемо для расчета.

Вот как взвешенно и трезво формулирует Бергсон свое отношение к логике интеллекта: «Речь не идет о том, чтобы отбросить эту логику или восстать против нее. Но ее необходимо *расширить*, приспособить к длительности, где непрерывно фонтанирует новизна, и эволюция носит творческий характер»***. Из многомерного потока внутренней жизни прежняя философия, замечает Бергсон, «ухватывала только застывшую поверхность». Иными словами, словесно-рассудочная оболочка скрывает от нас глубокую реальность свободы и творчества. Надо эту оболочку разорвать, — говорит Бергсон. «Солому слов не следует принимать

* Там же, стр. 129.

** Там же.

*** Там же, стр. 133.

за суть самих вещей» (*il ne faut pas prendre la paille des mots pour le grain des choses*), — говорил Лейбниц, и его мудрому предостережению Бергсон верен. Содержащийся в нем императив звучит в унисон с самыми плодотворными философскими исканиями эпохи Бергсона в феноменологии и экзистенциализме. Оболочка привычных слов «пространственна по своей природе и полезна для общества». Таким образом, пространственность и социальность — «подлинные причины относительности нашего знания». Прорыв к абсолютному — в интуиции чистой длительности: «Отодвигая эту завесу, мы возвращаемся к непосредственному и касаемся абсолютного»*. Поэтому метафизику, говорит Бергсон, хоронить рано: «Была ли, — вопрошает он, — относительность знания, ставшая тормозом в развитии метафизики, изначальной и сущностной? Не была ли она скорее приобретенной и случайной?»** Пространственность и социальность создаются нами, и поэтому нами же могут быть отстранены, заключены «в скобки». И тогда, говорит Бергсон, «мы вступим в непосредственный контакт с реальностью», сверхпространственность которой резервирует за ней статус духовной реальности (спиритуализм). Вот в этом и состоит суть его интуиционистской программы восстановления законных прав метафизического духа в философии. Следуя такой ориентации, Бергсон отказывается не только от ассоцианизма Милля и подобных теорий, но и от кантианского учения о невозможности для человека знания «вещей в себе».

Философия без метафизики, какой она предстает в своей позитивистской версии, превращается в «служанку науки». Как вернуть философии философскую подлинность? Для этого нужно, чтобы метафизические «предметы» (душа, мир в целом, свобода, личность, Бог, то есть все те «предметы», в которых воплощены полнота и подлинность жизни), не доступные для концептуального синтетического конструирования из их аналитических элементов, схватывались в опыте их реального *присутствия* с помощью *интуиции*. Приблизиться к цели метафизического стремления, например, к постижению личного бытия, можно, говорит Бергсон, если «углубиться в его жизнь и с помощью как бы интеллектуальной аускультации почувствовать биение его

* Там же.

** Там же, стр. 134.

души, и этот истинный эмпиризм есть истинная метафизика»*. Подобная методология и есть интуитивизм: «Интуиция дает подлинное знание, позволяет постичь оригинал, а не различные его переводы на другие языки»**.

Строгость бергсоновской метафизики можно уподобить строгости поэтического искусства, когда художественный образ следует с непреложной необходимостью, обосновать которую рационально нельзя. В конце своей жизни Бергсон объясняет, почему он часто прибегал к образам и метафорам (самый известный из них — «жизненный порыв», *élan vital*): «В такой книге, как “Творческая эволюция” или “Два источника”, образ чаще всего выступает посредником: он необходим, поскольку ни одно из существующих понятий не могло бы выразить мысль автора, и автору приходится поэтому ее внушать. Внушение может быть осуществлено только с помощью образа, но такого образа, который не выбирается философом, а предстает как единственное средство коммуникации и навязывает себя с абсолютной необходимостью»***. Дело здесь в том, что варианты рационального понимания жизни сводятся или к механизму, или к телеологии. Однако ни то, ни другое не принимается Бергсоном. «Я не принимаю, — говорит он, — ни одну из этих точек зрения, которые соответствуют понятиям, сформулированным человеческим духом с совершенно иной целью, чем объяснение жизни. Нужно расположиться где-то *между* двумя этими понятиями. Как определить это место? Нужно, чтобы я указал его пальцем, поскольку не существует понятия, промежуточного между “механизмом” и “целесообразностью”. Образ *порыва* и есть только это указание. Сам по себе он не имеет никакого значения. Но он его обретет, если читатель захочет расположиться со мной в этом пункте, чтобы выяснить, что можно узнать относительно жизни, а что нельзя. Стало быть, моя так называемая метафора в действительности есть точное и вместе с тем всеохватывающее указание возможных констатаций. Вот почему она глубоко отлична от бесплодных образов, таких как “воля к жизни” Шопенгауэра»****. Но эта достигнутая художественными средствами точность иная, чем точность

* Цит. по: Блауберг И. И. Анри Бергсон, стр. 276.

** Там же, стр. 277.

*** Там же, стр. 310.

**** Там же.

точных наук. Чтобы метафизике быть и быть по-своему точной, нужен соответствующий *опыт*. Для того, чтобы помыслить ее как опытную, точную и строгую, нужно, прежде всего, рассчитать, *расширить* и *углубить* привычный нам опыт, вывести его за пределы опыта, питающего естествознание, при этом не порывая с ним. Метафизике пора стать, можем сказать мы, стремясь схватить дух бергсоновской мысли, учеником музыки, поэзии или, на худой конец, биологии, то есть тех сфер человеческого опыта, где многое и разнообразное само собой складывается в живое всеединое одушевленное целое. Можно сказать, что метафизика, по Бергсону, есть поддерживаемый интуицией «мост» между полюсом предельной раздробленности мира, исходящей из материального начала (*matérialité*), и полюсом «живой вечности» (*éternité de vie*), единящей всевозможные раздробленности*. Метафизика понимается им как философия живого абсолюта, обращенная к доступным для интуиции глубоким пластам изнутри переживаемого конкретного времени, непрерывного творческого обновления мира.

По Бергсону, «дробление» реальности на внеположенные друг другу вещи вызывается исключительно императивом практического действия человека и не является онтологически значимым. Но пути к истинной реальности при этом не закрыты. Одним из подходов к нему для Бергсона служили идеи стоиков (динамическое начало в мироздании), неоплатоников (эманация) и французских спиритуалистов (духовное усилие самости), а другим была идея интуиции, питаемая, прежде всего, опытом искусства.

Бергсон и французский экзистенциализм

Бергсон повлиял на возникновение и развитие новых направлений в философской мысли XX века, прежде всего, таких, как феноменология и экзистенциализм. Остановимся на его вкладе в возникновение экзистенциальной мысли во Франции. Ведущим представителем ее является Габриэль Марсель (1889–1973), ученик Бергсона, продолживший, причем с существенными оригинальными новациями, дело своего учителя. Сквозь призму его

* Bergson H. Introduction à la métaphysique // La pensée et le mouvant. Essais et conférences. Paris, 1998 (1938). P. 210–211.

христианского экзистенциализма мы и посмотрим на проблему значения Бергсона для возникновения и развития экзистенциальной мысли во Франции.

«И классический рационализм, и позитивистская психология, считал Бергсон, — справедливо отмечает исследователь его творчества, — не ухватывали что-то очень важное в опыте человеческого существования (то, что позднее получило название экзистенциального опыта), поскольку их учения, как скажет он позднее, с тем же успехом можно было бы применить к любому возможному миру, а не только к тому, в котором мы живем»*. Поэтому не удивительно, что молодые философы, будущие представители экзистенциальной мысли (среди них кроме Марселя назовем и Жана Валя), стали восторженными слушателями Бергсона. В частности, Марсель говорит о «воодушевлении» (*l'intérêt passionné*), с которым он в течение двух лет перед войной 1914 г. слушал лекции Бергсона в Коллеж де Франс: «Я приходил туда каждый раз с надеждой на откровение, — рассказывает он в своих мемуарах, — именно Бергсону я обязан своим освобождением от духа абстракции, пагубное воздействие которого я стал позднее разоблачать»**. В беседе с Рикёром он уточняет характер воздействия Бергсона, определяя его как пробуждение пафоса исследования, творческой оригинальности мыслящего: «Чувствовалось, что Бергсон вот-вот откроет что-то новое, что он раскроет перед нами некоторые самые скрытые, самые глубокие стороны нашей реальности»***.

Один из революционных сдвигов, совершенных Бергсоном, состоит в том, что в иерархии оперативных оппозиций мысли, в системе их взаимосвязей он переставил *ценностные акценты*. Так, например, в «Опыте о непосредственных данных сознания» «разграничение поверхностного и глубинного он проводил не по линии “интеллект — чувства”, а по линии “шаблонное — творческое”»****. В результате внешне негромкие новации Бергсона оказались радикальной революцией, потому что способствовали преобразованию самого мыслящего субъекта. Действительно, достаточно сравнить поколение восторженных слушателей и уче-

* Блауберг И. И. Анри Бергсон, стр. 112–113.

** Marcel G. En chemin, vers quel eveil? P., 1971. P. 81.

*** Entretiens Paul Ricoeur — Gabriel Marcel. P., 1968. P. 15.

**** Блауберг И. И. Анри Бергсон, стр. 129.

ников Бергсона (Ш. Пеги, Ж. Маритен, Э. Жильсон, Г. Марсель, Ж. Валь) и представителей добергсоновской генерации французских философов (Л. Брюнsvик, Ф. Ле Дантек и др.) чтобы убедиться в этом.

Поворот от абстрактной мысли неокантианского идеализма и интеллектуализма к конкретному мышлению*, который во Франции проходил, прежде всего, под знаком Бергсона, можно представить как поворот от абстрактного типа вечности ко времени «жизненного мира» человека, впрочем, от вечности не отгороженного. Его центральным событием стало возникновение феноменологического движения. Хотя сам Бергсон не пользовался словом «феноменология» и, видимо, не слишком хорошо знал работы ее основоположника, тем не менее, именно у него мы находим эффективно ведущуюся работу, подводящую к основным установкам феноменологии. Разумеется, этот приоткрываемый Бергсоном новый стиль философствования не могли не почувствовать все, кто с воодушевлением слушал его лекции. Одним из таких слушателей был Марсель, называвший свой метод философствования феноменологическим.

Феноменология выражает новое самосознание философствующего субъекта, когда преодолевается его отвлеченный, абстрактный, чисто интеллектуалистический характер, когда тема *познания* уступает место проблеме *сознания*, которое если и не отождествляется прямо, то, по крайней мере, сближается с бытием. В виду подобной метаморфозы самого мыслящего субъекта феноменологию невозможно определить как «строгую науку». Феноменологическое философствование в своей «сверхзадаче» это не отвлеченное интеллектуальное конструирование, изобретающее и использующее специальный язык, а новое, творчески плодотворное состояние мыслящего субъекта, пытающегося прорваться к изначальности опыта, очищенного от его «загроможденности» «второстепенностями», идущими, прежде всего, от утилитарной установки социальных практик. Для успеха феноменологии как метода важен именно прорыв к универсально значимым очевидностям вопрошающего свой опыт сознания, далеко выходящего за границы рациональной

* Этот поворот обозначен уже самими названиями книг учеников Бергсона: «Vers le concret» Ж. Валь и «Essai de philosophie concrète» Г. Марселя (Марсель Г. Опыт конкретной философии. М., 2004).

познавательной активности. Расцвет экзистенциальной мысли в XX в. без феноменологии был бы попросту невозможен.

Изучение восприятия Марселем Бергсона позволяет нам сказать, что оба мыслителя характеризуются высокой степенью открытости к реальности, которая в своем живом средоточии раскрывается, согласно им обоим, скорее непосредственно и опытно, чем опосредованно и абстрактно. Но если основной тональностью мысли Бергсона выступает спиритуалистический эволюционный космизм, то у Марселя мы отмечаем ее сдвиг в сторону спиритуалистического персонализма. Космизм Бергсона в целом чужд Марселю, как и его теория интеллекта. Поэтому высокий эпистемологический статус резервируется Марселем не за интуицией, а за рефлексией, понимаемой им, однако, как *двойная* рефлексия, когда «вторая рефлексия» восстанавливает то, что было опущено или искажено «первой рефлексией». «Термин “рефлексия”, — говорит он, — самым ясным образом указывает на то, что отделяет мою мысль от бергсонизма или, по крайней мере, от того истолкования Бергсона, которое ему обычно дается. Я считаю, что философский метод является рефлексивным *par excellence*»*. Понятие интуиции при этом сохраняется, но в своей значимости для мысли оно явно уступает идее «второй рефлексии», выполняющей у него по сути дела метафизически нагруженную функцию, которая у Бергсона резервировалась за интуицией.

Бергсоновские определения открытого и закрытого времени, рискнем сказать, времени самого «времени» и времени «пространства» (*le temps ouvert* и *le temps clos*) взяты Марселем у Бергсона. Именно он помог молодому философу преодолеть идеализм, прежде всего, кантианского толка, и от мышления вообще (*das Denken überhaupt, la pensée en général*) как исходного пункта философствования перейти к «конкретной философии» (*la philosophie concrète*).

Поиск пути к новой метафизике, начатый Бергсоном, продолжил, как мы уже говорили, Марсель. Его мысль о том, что вторичные качества вовсе не обязательно следует мыслить «мео-ническими», что метафизическое исследование может включать их тематизацию, корреспондирует с позицией Бергсона, считав-

* Марсель Г. Моя главная тема // Визгин В. П. Философия Габриэля Марселя: Темы и вариации. М., 2004, стр. 679.

шего, что резкое противопоставление первичных и вторичных качеств по степени их онтологического статуса некорректно.

Идея интерсубъективности, без которой нет марселевской экзистенциальной онтологии, соотносима с идеей «длительности» Бергсона. Действительно, в главной идее Бергсона акцентируется состояние взаимопроникновения разнородных моментов, обеспечивающее единство целого. Характерно при этом, что у обоих мыслителей ведущей метафорой их метафизической интуиции служит образ *звучащей* гармонии. Вместе с музыкой как источником базовых метафор в онтологию приходит *время*, в принципе не выражаемое пространственно, по крайней мере, до конца. Его недоступность полной специализации (опространствлению) означает трансрациональный характер новой онтологии, что не означает, однако, ее иррационализма.

Восприятие бергсоновской философии Шарлем Пеги также, несомненно, повлияло на Марселя. Мы имеем в виду, прежде всего, то, что можно назвать христианизацией бергсоновских идей, осуществленную поэтом-философом. Идея Пеги о неотвратимом «старении» (*vieillesse*), захватывающем собой все творение, поскольку оно предоставлено только себе и лишено трансцендентной поддержки, по сути дела, явилась переработкой в бергсоновском духе библейского рассказа о грехопадении, исказившем весь сотворенный мир («мир во зле лежит»). Но его утверждение присутствия *надежды* в мире, обреченном на подобное «старение», или «износ», еще ярче и полнее высветило христианскую направленность его восприятия Бергсона. Хорошо об этом сказал Жан Ипполит: «Открытие *тайнства* надежды вопреки такому падению имело бесконечно более религиозно насыщенный и гораздо более христианский смысл, чем бергсоновская безмятежность (*sérénité*)». * Философом же надежды, однако, мы можем по праву считать не столько Пеги, сколько Марселя, экзистенциализм которого не случайно получил характеристику христианского или, как его называл Рикёр, «духовного экзистенциализма».

Бергсон, как мы уже говорили, был удивительно чутким к эстетической сфере. Об этом свидетельствует не только его

* Hippolyte J. Du bergsonisme à l'existentialisme P. 454 // Actas del primer congreso nacional de filosofia. Mendoza, Argentina Marzo 30 — Abril 9. T. 1. Buenos Aires, 1949. P. 442–455. Курсив автора. — Б. В.

работа о смехе, лекции по эстетике, его личная музыкальность*, но и сам характер его умозрения: это — *художественная* мысль. Художественная ориентация и пафос новатора, присущие мысли Бергсона, привлекли к нему молодого Марселя, оказались ему созвучными. Например, развивая свое понимание интересубъективности, Марсель прибегает, подобно Бергсону, к фундаментальным образам, в частности, к образу света. Упомянутая выше бергсоновская оппозиция открытого/закрытого трансформируется при этом в оппозицию света/тьмы, питаемую опытом, накопленным в христианской традиции (по Марселю, «интерсубъективность — совместное пребывание в свете»)**.

Марселевская метафора света перекликается и со словами Бергсона, сказанными им о понимании Беркли материи как «тонкой прозрачной пленки»***, на которую абстрактные понятия ложатся вроде пыли, скрывая от нас «просвечивающегося сквозь нее Бога»****.

Давно было замечено, что концептуальная терминологическая «паутина», сотканная философами-систематиками, скрывает творческий динамизм философской мысли. К счастью, в ее истории находились художественно одаренные новаторы, рвущие эти путы на крыльях философии. Одним из них и был Бергсон. «Суть философии, — говорил он, — в духе простоты <...>. Всегда и повсюду усложнение является поверхностным, конструирование — вторичным аксессуаром, а синтез — видимостью. Философствование — это простой акт»*****. Этот простой акт и есть *интуиция*. Включение интуиции в гносеологию выступило условием обновления метафизического духа в философии, что произошло благодаря Бергсону не только во Франции, но и в России. Например, у С. Л. Франка есть понятие интуиции и у него есть и метафизика непостижимого (всеединства).

* «Самый музыкальный из философов, Бергсон был сыном музыканта» (цит. по: Блауберг И. И. Анри Бергсон, стр. 53). Этот отзыв М. Бартеlemi-Мадоль, известной исследовательницы творчества Бергсона, безусловно, заслуживает внимания, но, тем не менее, я не вижу оснований считать Бергсона *более* музыкальным философом, чем, скажем, Марсель, который сам был композитором и пианистом.

** Marcel G. Présence et immortalité. P., 1959. P. 256.

*** Цит. по: Блауберг И. И. Анри Бергсон, стр. 442.

**** Там же.

***** Bergson H. La pensée et le mouvant. P., 1946. P. 139.

«Философия в моем понимании, — говорит Бергсон в одном из интервью, — ближе к искусству, чем к науке. Слишком долго философию рассматривали как науку, занимающую наивысшее место в иерархии наук. Но наука дает лишь неполную или, скорее, фрагментарную картину реального; она постигает его только при помощи крайне искусственных символов. Искусство и философия сближаются, напротив, в интуиции, составляющей их общую основу»*. Логика чувств, их порядок скрыт от объективирующего разума науки, но приоткрыт для художника, поэта, драматурга, музыканта. Музыка в особенности есть искусство проникновения во внутренний, невидимый мир чувств. Следуя по пути, намеченному Бергсоном, Марсель пытается изобразить неизобразимое, невизуализируемое, необъективируемое — скрытый мир чувств и переживаний человека в *метафизическом* измерении их значения, разрабатывая для этого свои методологические средства, такие, как «вторая рефлексия» (*réflexion seconde*), и используя при этом нестандартные с точки зрения классической философии средства выражения, как, например, интонация,

В интервью, данном Бергсоном в Англии (1911), он сближает искусство и философию в следующих словах: «В философии невозможно составить точный и твердый план. Исследуешь ряд проблем, при случае отклоняясь от прямого пути, а, возможно, и оставляя какой-то конкретный вопрос на долгое время»**. Отказ от философствования при помощи «точного и твердого плана» эквивалентен сознательному отказу философа от систематической манеры мысли, что не означает, однако, неизбежного произвола и хаоса.

Характером оправдания этого сближения философии с искусством, Бергсон отличается от Марселя. Если он при этом подчеркивает «текучесть опыта», апеллирует к гераклитовскому мироощущению, подытоживаемому его емкой метафорой «жизненного порыва», то Марсель обосновывает подобный шаг принципиальной необъективируемостью человеческой реальности, трагическим измерением, скрытым в ее глубине. Вместо характерного для Бергсона натуралистического космизма у Марселя в его философии звучит нота сосредоточенности на антропологической проблематике.

* Цит. по: Блауберг И. И. Анри Бергсон, стр. 381.

** Там же, стр. 243.

Обратившись к опыту искусства, словесности, а позднее и религиозного мистицизма, Бергсон обогатил арсенал средств философского дискурса, включив в них *интонацию* и *ритм*. Этими средствами могут выражаться тонкие, но существенные измерения философской мысли, недоступные для плоскостной логики чистых значений, опирающейся в своей основе на Аристотеля. В одной из лекций о Декарте Бергсон говорит, как чтение вслух «Рассуждения о методе», выявляя внутренний ритм мысли его автора, помогает глубже в нее проникнуть. Думается, что Марсель, подчеркивавший важность интонирования слов, в которых формулируется мысль, особенно в ключевых суждениях философа, мог опираться при этом как раз на Бергсона. Кстати, приводимые им тому примеры тоже касались Декарта. Марсель обращал внимание на то, что во фразе *cogito ergo sum* смысловое ударение обычно ставят на «я» и на мышлении («я мыслю», *cogito*). Но если, сохраняя форму данного высказывания, переакцентировать его, изменить нагруженную смыслом интонацию, то возникнет совсем другая философия (ударение, сделанное на «существую», на *sum* преобразует гносеологизм трансцендентальной установки в онтологизм метафизики).

Марсель нашел прекрасную формулу для взвешенного отношения к феномену Бергсона: «величие Бергсона» как личности, как мыслителя и «пределы бергсонизма» как спиритуалистического учения. Духу, скрытому в этой, на наш взгляд, верной формуле отношения к Бергсону, мы и последуем.

Величие Бергсона

В чем же Марсель видит величие философов, мыслителей? В том, что они настолько открыты к реальности, что подвижностью своих умозрений приоткрывают путь для их собственного преодоления другими, идущими по их следу. «Самые великие среди философов те, — говорит Марсель, — кто сами предоставляют нам средства, нет, не для своего опровержения, но для того, чтобы их преодолеть»*. Это, скажем мы, формальный аспект критерия величия мыслителя. Но можно реконструировать и его содержательный аспект. Он состоит в касании

* Marcel G. Grandeur de Bergson // Henri Bergson. Essais et témoignages recueillis par A. Béguin et P. Thévenaz. Neuchâtel, 1943. P. 38.

мыслью сверхвременной реальности, понимаемой как полнота творческой жизни, переливающейся в мир времени, пространства и материи. Великий философ не станет поэтому сводить реальность к «мертвой абстракции». Марсель здесь называет в качестве примера таких мыслителей, как Спиноза и Гегель. Что же касается Бергсона, то только в его задержавшейся и столь ожидаемой книге («Два источника морали и религии», 1932) он подошел к достижению подобной высоты умозрения. Его опора как метафизика на опыт мистиков, явно присутствующая в этой книге, которую с таким нетерпением ждал от него, в частности, Марсель, и приводит ее автора к высотам мысли, свидетельствуя тем самым о его величии. Действительно, в ней он преодолевает себя как раз благодаря тому, что прорывается, пусть даже только в порядке предвосхищения, в сверхвременную реальность. Тем самым только в этой книге его мысль вполне отвечает критерию величия. Наиболее метафизически светоносные места из «Двух источников...» Марсель цитирует. Вот одно из них: «К существованию, — говорит в этой книге Бергсон, — были призваны существа, предназначенные любить и быть любимыми, поскольку творческая энергия должна определяться любовью. Отличные от Бога, являющегося самой этой энергией, они могли появиться только во Вселенной, и поэтому появилась и Вселенная <...>. Вселенная эта является лишь видимым и осязаемым обликом любви и потребности любить вместе со всеми последствиями, которые влечет за собой эта творческая эмоция»*. Сам Бергсон здесь недвусмысленно признает, что он «идет дальше выводов, сделанных в “Творческой эволюции”»**.

Помимо указанных аспектов критерия величия мыслителя у Марселя мы можем найти и чисто личностный его аспект. Великий человек предельно скромен. Скромность в нем — свидетельство реальности его касания абсолюта, несоизмеримость которого с собой он сознает. Марсель был лично знаком с Бергсоном, не раз бывал у него дома и беседовал с ним. Он посылал ему свои книги и получал в ответ его суждения о них, высказанные в письмах. Эти письма сохранились. Бергсон, прежде всего, поразил Марселя

* Бергсон А. Два источника морали и религии. М., 1994, стр. 276. Перевод А. Б. Гофмана нами слегка отредактирован. См.: Marcel G. Grandeur de Bergson. P. 35–36.

** Бергсон А. Два источника морали и религии, стр. 276.

своей только углубляющейся со временем скромностью. Марселью запомнилось, что при встрече с ним выдающийся философ не стал говорить о своем творчестве в целом, а только о конкретных работах. Итак, скромность Бергсона, о которой говорит Марсель, это скромность великого ума, сознающего несоизмеримое с ним величие самой истины.

Мысль Бергсона характеризуется Марселем как «фонтанирующее экспериментирование и авантюрный поиск»*. Понятно, что при такой стилистике мышления Бергсон критически относился к вере в эпистемологическую ценность системности в философии. Правда, решительного разрыва с континуальной разверткой мысли, допускаемого фрагментом или дневником, принять он не мог, о чем свидетельствует его отношение к «Метафизическому дневнику» Марселя**. Экспериментально-творческий характер мыслящей личности Бергсона исчезает не у него самого, а у его эпигонов, стираясь в используемых ими стереотипах и мертвых формулах. Ранговую демаркацию между самим Бергсоном и доктринерами-бергсонианцами Марсель проводит четко.

Все эти характеристики Бергсона-мыслителя резюмируются его учеником, но не эпигоном, в такой констатации: перед нами героический мыслитель, настоящий борец за истину. Почему? Да потому, что Бергсон воспринимает свою философию как исследователь, стоящий на службе опытно открываемой истины. Поэтому он не относится к своим идеям как к персональной собственности. Иными словами, Бергсон осознает себя не владельцем уже добытой им истины, а ее неутомимым искателем в предметно определенных проблемных исследованиях. Распорядительный собственник своих идей озабочен их эксплуатацией, приносящей ему какие-то социально значимые блага. Но Бергсон — прямая его противоположность: он ищет истину, будучи всегда устремлен к новому, а не использует уже однажды наработанное, тиражируя себя и повторяясь.

* Marcel G. Grandeur de Bergson. P. 31.

** «Бергсон, как и Брюншвик, несколько смущен формой “Метафизического дневника” и выражает пожелание, чтобы мысли, без того чтобы становиться системой, все же были собраны воедино, в едином порыве, в цельности непрерывного развития (par un “trait continu”)». Маргарита Тебуль, которую мы здесь цитируем, так передает впечатление Бергсона от чтения им «Метафизического дневника», высказанное им в одном сохранившемся его письме Марселью. См.: Teboul M. Les amitiés philosophiques de Gabriel Marcel // *Présence de Gabriel Marcel*. № 11. 2001. P. 71.

Тему героизма Бергсона как мыслящей личности Марсель развивает, сопоставляя его борьбу на общественной интеллектуальной сцене с тем, что воле Бергсона пришлось предпринять для противостояния его болезни, грозящей ему полной неподвижностью. Символично, что на обоих фронтах — и лично-физическом, и духовно-философском — Бергсон боролся по сути дела с одним и тем же противником — с мертвящей неподвижностью, с остановкой движения и поиска, творческого усилия. Мысль Бергсона, подчеркивает Марсель, развивая тему его героизма, устремлена к «победе и освобождению», что ей не прощалось со стороны университетской философской среды с ее позитивистской рутинной. Он напоминает современным читателям о том, что в начале века Дюркгейм препятствовал Бергсону занять кафедру в Сорбонне.

Отстаивать философскую ценность мистицизма не принято в гордящихся своей научностью профессорских кругах. Поэтому борьба Бергсона, которую он вел как рыцарь опытно раскрываемой истины, была борьбой всерьез, с настоящим противником. И в эту борьбу он вступил, будучи умом в высшей степени открытым, что англичане называют *open mindedness*. Поэтому отрицать подлинность религиозного и мистического опыта Бергсон не мог — не позволяла духовная и интеллектуальная честность, верность опыту, включая и нестандартные его формы.

Кстати, «верность», «ангажированность» — все это темы уже экзистенциальной мысли, предтечей которой и выступал для Марселя Бергсон. Напрямую таких понятий мы у него не найдем. Но зато у него есть их предвосхищение, чувствительность по отношению к ним. Именно это замечается и подчеркивается Марселем. Как мы сказали, он посылал Бергсону свои книги, в которых, в частности, развивал идею «творческой верности». И Бергсон в своем письме с пониманием отзывается об этом марселевском понятии, оказавшимся ему достаточно близким: «Ваше понятие “творческой верности”, — пишет он Марселю, — меня сильно впечатлило»*. Можно сказать, что марселевское обновление идей Бергсона в целом вызывало его одобрение, хотя, как мы отмечали, дневниковый, фрагментарный стиль его несколько смущал. Рубежом здесь был, конечно, Ницше. Бергсон — доницшевский философ. Марсель — посленицшевский. «Квантование» мысли на уровне стиля и пролагает рубеж

* Teboul M. Op. cit: P. 71.

между экзистенциальной философией Марселя и философией длительности и непрерывности Бергсона.

Бергсона-искателя привлекают те глубоко скрытые слои реальности, которые не могут быть «одеты» в понятийные конструкции, своего рода интеллектуальные «прет-а-порте». Поэтому двигаться в этой сфере можно только интуитивно, с помощью образов и иных ресурсов «непрямого говорения» как мышления. Игра с готовыми элементами рационального дискурса, говорит Марсель, дело псевдофилософов, находящих в ней удобное поле для своих бесплодных упражнений. Но Бергсон не из их породы. Он устремлен к самой реальности, к тому, чтобы действительно открывать неизвестные ее пласты, ранее скрытые. И поэтому, заключает Марсель, он схож с такими фигурами, как Фрейд и Ницше, хотя стилистически и расходится с последним.

Темы открытости и динамизма творческой эволюции универсума предстают в последней книге Бергсона в образе единого религиозно-нравственного духовного порыва. Два порядка времени и глобальных сил действуют в мире, говорит Бергсон: силы сохранения статус-кво, дающие на выходе статические религии и моральные миры с соответствующими им общественными устройствами, и силы динамического творческого порыва. По Бергсону, мир открыт не только сам в себя (имманентная открытость), но — в сверхмир (трансцендентная открытость). И в этой *трансцендентно значимой пористости* мира Бергсон видел основание для возможности мистического опыта. Мистик (святой) и художник — вот те типы людей, которые транслируют творческий порыв, достигая вершин опыта, доступного человеку. Но, признавая метафизическую значимость подобного опыта, Бергсон не закрывался наглухо от научного разума.

Так как Бергсона-метафизика ведет интуиция, благодаря которой искомый абсолют выступает как «по сути дела психологическая реальность», живущая подобно нам, но только несравненно более собранно и интенсивно и потому вечно длящаяся, то напрасно пытаться выражать его в рассудочных понятиях, применимых только к миру материализованному, пространственно оформленному. И здесь Марсель, возвращаясь к самым близким ему пассажам из «Двух источников», которые мы можем охарактеризовать как проблески *теокосмогуманизма*, к которым Бергсон поднялся благодаря собственному опыту изучению мистиков. Говоря об этих вершинах, завоеванных

неутомимой мыслью Бергсона, Марсель вспоминает о Феликсе Равессоне, его учителе, указывая на преемственную линию французского спиритуализма, к которой он и сам во многом принадлежит. Прорыв Бергсона к сверхтемпоральному началу, увиденному как божественная жизнь, в любви своей создающая космос потому, что только в нем может жить свободный человек, в котором нуждается сам его Творец, и означает действительное преодоление философом универсального эволюционизма самого себя (концепций длительности и творческой эволюции).

При личном общении с Бергсоном Марсель поразила скромность великого мыслителя, ясно осознававшего свою малость перед лицом Истины: «Анри Бергсон, — пишет Марсель, — говорил о своих отдельных работах, но не о своем творчестве, и мне кажется, что именно этот лингвистический нюанс говорит нам о самом главном»*. Марсель видит в Бергсоне героическую личность, сражавшуюся не за слова, а за истину, не мыслимую без опытной основы. Он отмечает у него безусловное доверие к опыту, нечасто встречающееся у метафизика: «В его глазах, — говорит Марсель, — никакой настоящий опыт не может быть отвергнут»**. Героическому искателю опытно достоверной истины, образцом которого для него выступил Бергсон, Марсель противопоставляет фигуру псевдофилософа, «концентрирующего все свое критическое внимание на отдельных элементах рассуждения, не подозревая при этом о бесплодности подобных упражнений».

Пределы бергсонизма

В 1929 г. вскоре после своего обращения в католицизм Марсель публично обращается к Бергсону, которого ценит как первого мыслителя Франции, сожалея, что в его исследованиях не затрагивается религиозная проблема. Речь идет, разумеется, о философском ее осмыслении. Тему Бога и человека во всей ее глубине и актуальности Бергсон не делает центром своего умозрения, что приводит к тому, что его «чудодейственно проникательный анализ не переходит в умозрение, созерцание (*méditation*)»***.

* Marcel G. Grandeur de Bergson P. 29

** Ibid. P. 33.

*** Marcel G. Note sur les limites du spiritualisme bergsonien // La Vie Intellectuelle. T. V. N 2. 10 Nov. 1929. P. 269.

Раскроем теперь подробнее эту общую и предварительную оценку Марселем пределов бергсонизма. Ограниченность бергсоновского спиритуализма, говорит Марсель, прежде всего в том, что он «остается *натурализмом внутренней жизни*»*. В ярких словах он обращает внимание на возможность в силу такого натурализма по сути дела утопии федоровского типа с ее верой в безграничные возможности научно-технического прогресса, но без участия христианского фактора, столь важного для русского мыслителя. Исходя из такой веры, предполагается возможным, рассуждает Марсель, раз и навсегда с помощью новых технологий решить проблему бессмертия, так мучившую его всю жизнь. Но этот проект, говорит он, является чистой иллюзией, ибо «вечная жизнь не может стать объектом познания, мыслимым инертным по отношению к познающему интеллекту, который его схватывает»**. Смысл человеческой судьбы как испытания, в которое человек «брошен» уже самим фактом своего рождения, нельзя считать более, чем сейчас, доступным для окончательного раскрытия в технически более совершенном будущем. Метафизико-религиозное по своим корням мучительное вопрошание человека о собственной судьбе, подчеркивает Марсель, не может быть утолено, разрешено никаким техническим прогрессом. Иной ответ, основанный на противоположном данному утверждению тезису, предполагает материалистическую установку сознания. У Бергсона такой установки, конечно же, нет. Но сам его спиритуализм, считает Марсель, недостаточен, неполон.

Действительно, натуралистическое понимание внутренней жизни вместе с верой Бергсона в неограниченный и безусловный прогресс сближают его философию с прогрессистским материализмом, претендующим на решение самых глубоких проблем духа, в том числе и проблемы бессмертия. Такое сближение, правда, еще вовсе не есть тождество указанных позиций. Но учение Бергсона об интуиции и длительности, тем не менее, оптимистически повернуто к будущему. И для иллюстрации этого Марсель цитирует одно место из сборника «Духовная энергия», где его автор говорит, что «наука о духе сможет дать результаты, превосходящие все наши ожидания»***.

* Ibid. P. 268. Курсив автора заметки.

** Ibidem.

*** Ibid. P. 269. См.: Bergson H. L'énergie spirituelle. P., 1919. P. 83.

Итак, бергсоновский спиритуализм, конечно же, не равносителен материалистическому или позитивистскому прогрессизму, но он с ним все же согласуется, пусть и до известной степени, ибо сосуществует со своего рода культом будущего, с которым связывается представление о сказочных возможностях, открываемых беспредельным научным и техническим прогрессом. Но такое сознание — как внутри бергсонизма, так и в рамках материалистической веры в прогресс — несовместимо, подчеркивает Марсель, с фундаментальным требованием дать ответ здесь-и-сейчас на неустранимую обеспокоенность духа краткостью и тайной нашей земной судьбы. Подобные обеспокоенность и требование не привязаны к какому-то определенному времени, а постоянно сопровождают человека. Мы всегда, даже если этого и не вполне осознаем, охвачены метафизическим беспокойством, стремясь во времени нашего земного существования проникнуть в последний и потому соседствующий с вечностью смысл нашей судьбы как «непостижимого испытания, в которое мы все оказываемся брошенными»*. Но эта полная драматизма потребность в окончательном решении вопроса, который человек ставит о смысле своей судьбы, говорит Марсель, обойдена Бергсоном. Тем самым духовная проблема человека в ее остроте и неотложности им не признана. «Нельзя было предположить, — заключает Марсель, — что такое невнимание к человеку (*inhumanité*) может соединяться с такой поразительной деликатностью мысли»**. И вот его вывод: «Трагического звучания мысли, характерного для Ницше, здесь недостает»***. Итак, Марсель признает, что мысль Бергсона интересна, смела и, безусловно, способствует обновлению философии, но ее тональность его не устраивает.

«Онтологического требования» в его экзистенциальной непременности (*l'exigence ontologique*)**** — вот чего по сути дела недостает бергсоновскому спиритуализму. Именно в этом Марсель видит главное его ограничение. В статье Марселя, посвященной анализу пределов бергсонизма, императив «быть» противопоставлен императиву «творить»: быть, а не творить, быть и признавать

* Ibidem.

** Ibidem.

*** Ibid. P. 269–270.

**** Это выражение появится у Марселя позже, но уже в этой статье он по сути дела имеет его в виду.

со все большей ясностью нашу зависимость от Того, благодаря Кому мы все есмы. Вот это и есть метафизически и экзистенциально самое главное, считает Марсель, пафосом своего призыва заставляя нас вспомнить о его недавнем религиозном обращении. Но такого сознания, констатирует он, мы не находим в бергсонизме, а это означает, что «последние метафизические очевидности» (*les clartés*) ускользают от него*. Подобные очевидности, или истины, касающиеся сверхтемпоральной реальности, вообще не могут нам приоткрыться, если метафизика не будет обогащена драматически напряженным и религиозно значимым вопрошанием. Но бергсонизм, увы, подчеркнуто обходит трагическое измерение человеческого существования. Именно это, повторим еще раз, и не приемлет в нем Марсель. Для подлинного спиритуализма, как он его понимает, центрированности мысли просто на жизни с ее изменчивостью мало — требуется еще и осознание существенности ее трагического личностного аспекта. Впрочем, прямо о личности как категории Марсель здесь не говорит. Однако всем своим творчеством, в том числе и драматическим, он стремится сказать: личности нет без драмы, связанной с личным требованием быть, и ее нет без того, что можно назвать сверхвременным уровнем в ее структуре, доступ к которому может быть прегражден, но который устранить невозможно.

Основной упрек, который Марсель делает своему учителю в философии, состоит, как мы сказали, в «*натурализации* внутренней жизни», в том, прежде всего, что человеческое существование у него выступило лишенным драматизма. Бергсон, говорит Марсель, к сожалению, оказался недостаточно чутким к трагической судьбе человека. Действительно, он предлагает стремиться к прогрессу жизненно ориентированного познания, от которого следует ожидать больших успехов в *будущем*, а ведь человеку нужно уже сейчас сознание ясного и прочного смысла его бытия.

Таким образом, смещение онтологического центра мысли с космоса на личность, а эпистемологического — с интуиции на рефлексию характеризует направление творческого обновления философии Бергсона, произведенное Габриэлем Марселем, одним из самых одаренных его учеников.

Из работ Бергсона Марсель особенно ценил его сборник «Духовная энергия» и книгу «Два источника морали и религии». Отноше-

* Ibid. P. 270.

ние к «Творческой эволюции» было более сдержанным и понятно почему: ее универсальная эволюционная перспектива была чужда Марселю, устремленному к персоналистической экзистенциальной философии. В своих более поздних работах он проявлял некоторую сдержанность и по отношению к понятию интуиции. «Во всяком случае, — говорит Марсель, — различие, проведенное Бергсоном между интуицией и интеллектом, не может быть сохранено в том виде, как оно им представлено, и все, я полагаю, согласились с тем, что бергсоновская теория интеллекта является той частью его учения, которая требует максимального пересмотра»*.

Максимум критического отношения к Бергсону прорвался у Марселя в его мемуарах, когда, рассказывая о своей внутренней близости к Марселю Прусту («старший брат»), он отказывается признать таковую по отношению к философу «творческой эволюции»: «Восхищение, которое он вызывал у меня и которое я чувствую и сейчас, совсем другого сорта (чем восхищение Прустом. — В. В.). Прежде всего, сегодня я воспринимаю его как человека без своего места (*in-situé*). Он был школьным товарищем моего дяди, Эрнеста Мейера, но дядя не подметил ни одной его характерной черты, которую я бы запомнил. Я совершенно ничего не знал о той среде, к которой он по рождению принадлежал. И он предстал передо мной как своего рода продукт неведомого партеногенеза. Но главное в том, что я никогда не замечал в нем чувствительности к человеческой драме во всех ее формах, трепещущее свидетельство о которой мы находим на многих страницах “В поисках утраченного времени”»**.

Оценивая эти слова Марселя, надо иметь в виду, что они вырвались у него по контрасту. Пруст был для него очень близок и по социальному кругу и даже менталитету. Недостаток чувствительности к драме, трагедии положения человека в мире, разумеется, говорит о том, что роль Бергсона как предшественника экзистенциальной мысли ни в коем случае не следует переоценивать. Видимо, несмотря на революционные сдвиги в философском мышлении, связанные с его именем, Бергсон воспринимался Марселем как своего рода *гносеологический оптимист в духе прекрасногодушного*

* Marcel G. De l'Audace en Métaphysique // Marcel G. Percées vers un Ailleurs. Paris, Fayard, 1973. P. 417. Русский перевод в книге: Марсель Г. О смелости в метафизике. СПб., 2013.

** Marcel G. En chemin... P. 207. Курсив мой. — В. В.

fin de siècle. А подобный сорт оптимизма действительно противопоставлен экзистенциальному философу, необычайно остро и глубоко пережившему мировую катастрофу 1914–1918 гг. и осознавшему, прежде всего, благодаря этому опыту, неустранимо трагический характер человеческого существования. В этой связи неудивительно чувство глубокой родственности духа, которое вызывал у Марселя Мигеля де Унамуну, автор работы «О трагическом чувстве жизни у людей и народов» (1913). Они оба понимали саму мысль человека как изнутри *драматически* структурированную*.

Дело Бергсона: современный взгляд

В слове «дело» по отношению к великому мыслителю звучит не только его «свершение», но и «делание» как созидание, а также «замысел», «проект», «пафос», «идея», наконец, «интуиция». Последнее слово сам Бергсон явно предпочитал всем другим. Вместе с ним внутрь философии снова вошли уже на новом витке рефлексии такие аспекты реальности, как жизнь, творчество, художник. Сегодня они, на наш взгляд, снова попадают в фокус ищущей философской мысли. Поэтому интерес к Бергсону, то необыкновенно высокий в первой трети прошлого столетия, то упавший с подъемом новых и возвращением старых рационализмов и позитивизмов, опять набирает силу. От жизни, а, значит, творчества и интуиции уйти просто некуда.

С самого начала Бергсон «столкнулся со сложной задачей: как передать в философских понятиях то, что в какой-то мере доступно иным, художественным, образным средствам описания внутренней реальности»**. О сложности, трудности этой задачи спору нет. А вот о ее «невыполнимости», как иногда говорят, думается, поспорить нужно. Если эта задача действительно совершенно невыполнимая, то дело Бергсона, будем откровенны, провалилось, несмотря на все видимые признаки его успеха. Но ведь веры в провал философского дела Бергсона, кажется, нет ни у кого. Не означает ли это, что требуется, прежде всего, прояснить смыслы некоторых привычных слов, вроде «наука» (соответственно, «ненаука» и «инонаука»), «достоверность», «точность», «строгость»? Кстати, строгость и точность необходи-

* Marcel G. Kierkegaard en ma pensée // Kierkegaard vivant. P., 1964. P. 80.

** Блауберг И. И. Апри Бергсон, стр. 107.

мы и искусству, и философии, а не одной лишь науке. Но в этих сферах они *качественно* другие, принципиально иные, чем в математическом естествознании.

В связи с высказанным требованием прояснения указанных слов обратимся к понятию «достоверного». В предисловии к одной книге о его философии Марсель говорит, «что идеалисты типа Леона Брюншвика совершили ошибку, отождествив истинное и верифицируемое»*. Ошибаются и те, кто отождествляет *научное* и *истинное*, лишая тем самым отношения к истине художника и даже философа, если он сам не уравнивает истинное с научно-истинным и с научно-верифицируемым. Кстати все, что делал Сократ, было неверифицируемым в научном смысле слова, но кто, какой радикал-позитивист, или «крутой» сциентист отважится сказать, что дело Сократа не имело никакого отношения к истине? Не говорит ли это о том, что с самого начала философии в ней уже действовала такая модель дискурса, в которой истинное не отождествлялось с научно-верифицируемым? Да, Сократ работает со словом, но то, к чему он подводит души и умы, превосходит слово-термин, слово-дефиницию, слово как чистый концентрат объективного научного знания. Философские смыслы в результате такой работы предстают как *присутствия*, терминологически недоступные прямому логическому определению в высказывании. Работа со словом в философии должна быть точной и строгой, но ее цель даже в слова, наделенные такими качества, не вмещается, а как бы светится сквозь них как трансцендентное присутствие. Поэтому и можно говорить, что язык философии сродни языку поэзии, что он по-своему *символичен* (и в этом смысле строг и точен), а не терминологичен в смысле языка науки.

Несовпадение истинности и верифицируемости Бергсон локализовал в таких понятиях-образах, как «интуиция» и «длительность», прочитываемых как «жизнь» и «душа». Реальности, стоящие за этими словами, действительно таковы, что в них истинное и научно верифицируемое не тождественны. Научным образом верифицируемо пространственное в бытии, а не временное (темпоральное), в смысле Бергсона. Его ученик, Марсель, пошел еще дальше в поисках гносеологии и онтологии *неверифицируемой* истины. На этом пути верифицирующее *познание* становится у него неверифицируемыми *признанием* и *свидетельствованием*.

* Prini P. Gabriel Marcel la méthodologie de l'invérifiable. P., 1953. P. 10.

Идея *другой* науки давно витает в воздухе европейской культуры. В XX в. философия ищет основания новой гуманитарной научности, *иной* гуманитарной науки. Вспомним о неутомимых поисках Дильтея или замечательном творчестве Бахтина, писавшего об «инонаучном» статусе гуманитарного знания. Такой статус никоим образом не означает разрыва с научностью. Наука просто сама меняет свои ориентиры, перефокусируя внимание с веществознания на человековедение.

Подобный статус может быть отнесен *cum grano salis* и к бергсоновской метафизике. Для того, чтобы помыслить ее как опытную, точную и строгую дисциплину, но не науку, нужно расчистить, расширить и углубить привычный опыт, вывести его за пределы опыта, питающего научное естествознание, хотя и не порывая с ним. Нужно, иными словами, обогатить структуру опыта такими его видами, как искусство, религия, моральные коллизии. По такому пути и пошел Бергсон, ожививший, казалось бы, заснувшую мертвым сном европейскую метафизику. Точность, конкретность, а также опытный статус метафизики (в духе «высшего эмпиризма», по Шеллингу) были его задачей. И он достаточно далеко продвинулся по этому пути, показав жизненную силу традиции французского спиритуализма, родоначальником которого был Мен де Биран.

Преобразивший философию шаг, сделанный Бергсоном на пути к новой метафизике, можно представить так: он понял мировидение как в своей основе *мирослышанье*, тем самым «библеизировав» ориентированную на эллинское наследие философскую культуру Европы. И это делает понятным, почему он способствовал рехристианизации сознания молодых французских интеллектуалов. Но воспринятые им в качестве путеводительных «маяков» стоицизм и неоплатонизм, укорененные религиозно в греко-римском язычестве, выступили внутренними ограничителями этого поворота, прокладывавшего путь для экзистенциальной мысли.

Роль, которую Бергсон великолепно играл и продолжает играть на философской сцене и сегодня, это роль *импульсного генератора*, инициатора или даже «provokatora» творческих порывов, амбициозных заданий для новых поколений философствующих. Так его воспринимала и быстро наращивавшая высоту и оригинальность собственной творческой силы классическая русская религиозная философия. Замечательный тому пример — Н. А. Бердяев. «Философия становится искусством, — говорит

он о бергсоновской философии, — но боязливо еще оглядывается на науку»*. И все у французского новатора оказывается, по Бердяеву, половинчатым, включая, прежде всего, само его новаторство. Но ведь теперь, философски воспитавшись и на Бергсоне и на Бердяеве, мы понимаем, что сквозь эти большие фигуры европейской мысли проходит один высокой энергией заряженный импульс — импульс *творческого призвания* человека в мире, имеющий высшие санкции. Формы его проявления были и будут самые разные. Целостность и масштабность возможных и готовящихся свершений будут и дальше привлекать и увлекать новые силы, вступающие на философское поприще. Но философская страсть по абсолюту, столь ярко фонтанирующая и у Бергсона и у Бердяева, всегда будет решать задачу если и не приспособления к этому, вроде бы, не абсолютно совершенному миру, то уж точно к условиям и пределам возможностей, имеющихся у самой философии как определенного профессионального дела. Расширять эти возможности, отвоевывая для философской мысли новые и, казалось бы, совсем ей чуждые территории — вот дело настоящих творцов в философии. И Бергсон был одним из них, каким бы «половинчатым» он ни казался Бердяеву.

Русская религиозная мысль, так глубоко связанная с Бергсоном, движется в своих поисках «под куполом» не столько познания мира, сколько его преображения. И главное орудие философии, каким является метафизическая интуиция, поэтому у Бердяева мыслится как «активно-творческое противление данному состоянию действительности во имя прорыва к высшему смыслу бытия»**. Вот этого потенциала преобразующей саму реальность силу, считает русский философ, и недостает интуиционизму Бергсона. Согласимся с Бердяевым. Но ведь и сама бердяевская философия отнюдь не «исход», не «конец» философии в ее последнем слове достигнутый. И вот мы и остаемся с потоком «сплетающихся» между собой энергий и познания, и преображения мира. И в этом потоке имя Бергсона всегда будет действенной силой.



* Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989, стр. 278.

** Там же.



Ю. В. ПОДРОГА

Длительность и жизненное время в «Творческой эволюции» А. Бергсона

Понятие длительности — основополагающее понятие философии Бергсона, на котором держится вся его философская система. Оно действует сразу на нескольких уровнях: обозначает определенный *опыт* мысли и в то же время выражает некоторый ее результат — *объект* мысли; определяет теорию познания Бергсона, является эвристическим понятием, но при этом лежит в основании фундаментальной онтологии времени, им разрабатываемой. В современном контексте научного знания это понятие привлекает особое внимание, поскольку участвует в общем процессе трансформации концептуальности в западноевропейской мысли XX в. Значение и важность Бергсона для современной мысли заключается в характерном для его философского метода экспериментировании с понятийным, дискурсивным строем мысли. Длительность — не предданный объект мысли, это понятие образуется в результате самой практики мышления, следующего за реальностью в ее малейших изменениях и отклонениях. Следуя за аргументативной логикой Бергсона, можно проследить становление этого фундаментального понятия, начиная с первой книги Бергсона «Опыт о непосредственных данных сознания» (1889) и заканчивая «Двумя источниками морали и религии» (1932). Однако наибольшее, и самое грандиозное расширение этого понятия можно наблюдать в «Творческой эволюции» (1907), третьей и предпоследней книге Бергсона. В «Творческой эволюции» показывается зарождение длительности как жизненной силы, как сверх-сознания, и ее последующее разворачивание как своего рода глобального «мышления с точки зрения длительности», внутри

которого закладываются условия для создания онтологии времени. Описываемая метафорически, она представляется как порыв, поток и даже первородный океан, протоматерия. Это уже не просто движение, становление, а скорее, взрывная волна — порыв, разбивающийся на множество отдельных порывов и направлений. Образ жизненного порыва обозначает начало для каждой индивидуальной длительности, говорит о диверсификации форм времени.

Рассмотрим, каким образом в «Творческой эволюции» Бергсон поэтапно вводит новые характеристики длительности и на их основе предлагает обоснование длительности как жизненного времени, глобального времени Мира.

§ 1. Изобретение нового

В «Творческой эволюции» появляется новое качество длительности, в рамках которого по-новому раскрывается ее содержательный аспект: созидательная, творческая способность. Изменение здесь не просто результат наложения друг на друга последовательных моментов времени, не просто то, что подвергается изменению *внутри* длительности, но оно само есть созидание бесконечно *нового*: не просто *меняется*, но способно *изменять**. Жить «это значит изменяться; изменяться значит созреть, созреть же — это бесконечно *созидать самого себя*»** (курсив мой. — Ю. П.), — заявляет Бергсон в начале книги. В этой цитате фактически подводится итог последовательному становлению понятия «длительность» в мысли Бергсона: простое изменение («Опыт о непосредственных данных сознания»), затем накопление в памяти («Материя и память») и, наконец, венчающее этот процесс свободное творческое действие. Длительность, которая сначала изменялась спонтанно и почти что стихийно становится силой, направленной на активное изменение, трансформацию внешнего мира в восприятии, и вот теперь она возвращается на себя, чтобы совпасть со своим собственным творческим импульсом.

* На этом аспекте понятия «длительность» в особенности ставил акцент Жорж Пуле, отмечая активный и субъективный характер изменения, свойственный длительности: «...для Бергсона становление больше не означает просто *меняться*, но, *меняясь, изменять*; то есть является актом, посредством которого, трансформируясь, сущее постоянно изобретает самое себя» (Poulet G. *Études sur le temps humain*. Tome I. P., 2006. С. 44 — пер. с фр. здесь и далее мой. — Ю. П.).

** Бергсон А. Творческая эволюция. М., 1998, стр. 44–45.

Как творчество, как эффективное действующее время длительность есть *жизненное* время. Достаточно сравнить идею длительности с тем представлением о времени, которое можно найти, например, у Аристотеля, чтобы оценить всю оригинальность и новизну концепции Бергсона, представляющего длительность как творчество: «...в каком-то отношении вещи подвергаются воздействию (*pashein*) со стороны времени — как мы имеем обыкновение говорить: “время точит”, “все стареет от времени”, “все со временем забывается”, но не говорим: “научился [от времени]” или “сделался от времени молодым и красивым”, ибо время само по себе скорее причина уничтожения: оно есть число движения, движение же лишает [существующее] того, что ему присуще»*.

Время Аристотеля — это тоже *жизненное* время, но жизнь есть движение, а значит, постепенное распадение, разложение, умирание. Во времени заложена невидимая, но мощная разрушительная сила, оно сметает все на своем пути, уничтожает все живое. Время это то, что мы претерпеваем, это страсть (*pashein*), ему невозможно приписывать созидательность. Если взять более нейтральную точку зрения на время, то можно вспомнить Юма: «Хотя все возникает во времени, однако ничто реальное не производится временем**». Согласно Юму, время лишь оболочка, абстракция, вмещающая в себя события, но не имеющая к их протеканию никакого отношения. Задача же Бергсона, наоборот, показать, что длительность, в отличие от времени, действительно созидательна, жизнеутверждающая, что все меняется не *со* временем, а *во* времени. Время не просто регистрирует, ведет счет ступеням угасания, жизненной деградации и истощения, но оно само есть привнесение нового, скорее прибавление, чем уменьшение и убывание. Длительность как полнота жизни противостоит времени как убыванию, а также Бытию или Вечности, толкуемым как «позитивные» противоположности негативного, разрушающего времени: «Ибо достаточно оказаться перед истинной длительностью, чтобы заметить, что она означает творчество и что если то, что разрушается, длится, то это может быть только в силу солидарности его с тем, что создается»***.

* Аристотель. Физика // Аристотель. Соч. В 4 т. Т. 3. М., 1981. IV, 12, 221a 31–221b 3.

** Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1965, стр. 662.

*** Бергсон А. Творческая эволюция, стр. 325.

Если длительность длится, то есть не прерывается и сохраняется, то только благодаря появлению нового. Тогда как время в его обыденном употреблении действительно носит негативный оттенок, длительность или становление обладает особой жизненной ценностью: это время как развитие, как переход к высшим более совершенным формам, время как эволюция, но эволюция, понятая парадоксальным образом, как творческая, о чем свидетельствует заглавие книги, то есть как продвигающаяся скачками, завоеваниями, преодолениями — почти революционно*. Время не истощает все, что ему попадается на пути, согласно образу песочных часов, в которых избыток будущего всегда приходит к концу, перетекая постепенно в прошлое и увеличивая его, но обогащает психологическое содержание индивидуальной длительности: «...если время не представляет собой известного рода силы, то почему Вселенная разворачивает свои последовательные состояния с такой скоростью, которая для моего сознания есть, в подлинном смысле слова, абсолютом?»**

Разворачивание событий во времени учитывает наше присутствие в мире, мы сами уже включены в мир, наша жизнь есть часть жизненного, природного процесса, часть Вселенной. Если время дает себя в качестве длительности, то потому, что мы способны его переживать. А переживание составляет суть нашего живого опыта как чувствующих, мыслящих и действующих существ. Бергсон возвращается к идее силы, только, в отличие от Аристотеля, вкладывает в нее новый смысл. Время отождествляется с жизнью, с проявлением жизненной силы как таковой. В эссе «Возможное и действительное» Бергсон продолжает свое вопрошание: если время есть что-то и оно действует, «что же оно может делать? Простой здравый смысл ответил: время есть то, что препятствует тому, чтобы все было дано сразу. <...> Не является ли оно тогда посредником творчества и выбора? Не доказывает ли существование времени, что в вещах есть какая-то индетерминация? Не является ли время самой этой индетерминацией?»***.

* Вот, например, что Бергсон говорит в одной из бесед, записанных Жаком Шевалье: «...континуальность [изменения] не есть чистая гомогенность. <...> Она указывает на способность творчества, то есть на глубинную разрывность» (Chevalier J. Entretiens avec Bergson. P., 1959. С. 53).

** Бергсон А. Творческая эволюция, стр. 322.

*** Цит. по: Блауберг И. И. Анри Бергсон. М., 2003, стр. 76. (Bergson H. Le possible et le réel // La pensée et le mouvant. P., 1960. С. 118.)

Последовательность приобретает смысл, она есть не просто прохождение, течение, форма или качество которого беспрестанно меняются с приходом нового момента, но каждый момент полагает также *разрыв*, колебание, индетерминацию, то есть является чистым изобретением. Понятию времени нет места в теориях детерминизма и механицизма. В вещах есть непредопределенность, согласно которой ни один момент не вытекает с абсолютной необходимостью из момента предыдущего. Такой тип связи, некаузальный, но основанный на другом типе следования, Бергсон называет свободной причинностью: «...хотя после появления каждой новой формы можно сказать, что она есть действие определенных причин, но невозможно предвидеть то, чем будет эта форма, ибо причины — уникальные для каждого случая — составляют здесь часть действия, оформляются одновременно с ним и определяются им в той же мере, в какой и сами его определяют. Все это мы можем чувствовать в самих себе и угадывать, путем симпатии, вовне, но не можем ни выразить в терминах чистого разума, ни мыслить, в узком смысле этого слова»*.

Интеллект, определяющий каузальность как механический процесс, в котором следствие должно быть внешним по отношению к причине, никогда не сможет понять природу такой причинно-следственной связи, при которой «причины <...> составляют часть действия». Очень трудно, если вообще возможно, мыслить творчество иначе, чем процесс, в котором один объект производит другой: «Все неясно в идее творения, если представлять себе *вещи*, которые создаются, и *вещь*, которая создает, — как это делается обычно, как не может не поступать интеллект»**. Однако творчество имеет дело не с вещами, но с действиями или с процессами. Само созидание происходит до и независимо от вещей, которые являются лишь знаком внезапного спада в его активности, оно есть чистое устремление, порыв, который «мы познаем <...> на собственном опыте, когда действуем свободно»***, утверждает Бергсон. Нет вещей, есть только тенденции, направления, движения, которые мы останавливаем, чтобы вещи могли появиться впервые, проступить.

«Вещи образуются путем мгновенного разреза, производимого разумом в данный момент в подобного рода течении (flux), и то,

* Бергсон А. Творческая эволюция, стр. 176–177.

** Там же, стр. 245.

*** Там же, стр. 246.

что кажется таинственным, когда сравниваешь между собою эти разрезы, становится ясным, когда обращаешься к течению»*.

Материя как поток и жизнь как поток неделимы и слитны. Вещи же образуются на пересечении этих потоков: простая остановка жизни есть рождение материи. Жизнь не обладает у Бергсона эмпирическим или биологическим статусом, природа ее — психологическая: «...в истоках жизни лежит сознание или, скорее, сверхсознание»**, утверждает Бергсон. Поэтому жизнь отождествляется с длительностью, или, наоборот, длительность, приобретая вселенские, космические масштабы, становится коэкстенсивной жизни. Жизнь, как и длительность, является тенденцией к творчеству, к изобретению нового. Бергсон представляет жизнь как чистую имманентность или виртуальность. Ее сущность — это тенденция, т. е. просто движение (постоянно меняющееся и меняющее свое направление). Жизнь в себе как сознание есть это чистое различие. Делёз видит именно в жизни принцип различия, согласно которому возможна реализация любой виртуальности: «Когда виртуальность реализуется, то есть дифференцируется, это происходит благодаря жизни (*par la vie*) и в жизненной форме; в этом смысле верно, что различие жизненно»***. В своем последнем тексте под названием «Имманентность: жизнь» Делёз представляет идею жизни не в виде понятия, являющегося разрешением проблемы имманентности, но в виде имени для того, что способно *удержать* нас в чистой имманентности. Жизнь — реальность интуитивная, доконцептуальная, предсознательная (или сверх-сознательная, как скажет Бергсон), она не поддается объективации.

Бергсон характеризует жизнь не только в динамических терминах истечения, потока, волны, но предлагает более статический неподвижный образ океана: «...нас омывает благодетельная влага, в которой мы черпаем силы, чтобы работать и жить. Мы непрестанно вбираем в себя что-то из океана жизни, в который погружены, и чувствуем, что наше существо или, по крайней мере, руководящий им интеллект, сформировались в этом океане путем локального затвердевания»****.

* Там же.

** Там же, стр. 256.

*** Deleuze G. La conception de la différence chez Bergson // *L'île déserte et autres textes* (1953–1974). P., 2002. С. 61

**** Бергсон А. Творческая эволюция, стр. 199.

Чтобы почувствовать нашу принадлежность этому океану жизни, Бергсон призывает в нем раствориться. Но это всегда усилие. Нужно попытаться повернуть вспять нисходящее движение жизни, которым зачастую является наша деятельность, имеющая дело лишь с застывшими материальными формами и оперирующая исключительно при помощи интеллекта.

«Можно понять (правда почти не удастся себе это представить), что процесс накопления энергии и ее расходования может происходить на изменчивых линиях, пробегающих через еще не отвердевшую материю. Тут могло бы быть и постепенное накопление энергии, и внезапный ее разряд. Между этой *жизненностью, неясной и туманной, и жизненностью определенной, известной нам*, было бы почти такое же различие, как в нашей психологической жизни между сновидением и бодрствованием»*.

Таким образом, можно сказать, что существуют два типа жизненности. Одна жизненность есть «известная» нам жизненность, которую можно определить при помощи образа жизненного порыва и которая сформировалась на нашей планете. Другая жизненность — «неясная и туманная» — это жизненность неопределенная и еще не застывшая, которая еще пребывает в становлении. Мы ничего не можем о ней сказать, но можем лишь предположить ее существование: «Таким могло бы быть состояние жизни в нашей туманности (*nébuleuse*) до того, как завершилось сгущение материи, если верно, что жизнь начинается в тот момент, когда под действием обратного движения возникает материальная туманность (*matière nébulaire*)»**.

Вводя образ туманности, Бергсон, как кажется, намечает возможность исследования этой неопределенной жизненности, которая предшествует образованию жизни на нашей планете, ее отложению в твердых материальных формах и которая является условием любого конкретного жизненного процесса. Резервуаром такой жизненности становится текучая подвижная материя, и только образ *туманности* может примерно передать впечатление от этой своеобразной прото-материи. В основе жизни лежит один единственный механизм: накопление и расходование энергии. Но этот механизм может выражаться в каких угодно формах, в том числе в той, которую жизнь приняла на нашей планете: «...Я впра-

* Там же, стр. 252.

** Там же.

ве предполагать, что другие миры аналогичны нашему, что дело обстоит там таким же образом. И я знаю, что все они возникли не одновременно, так как наблюдение еще и сегодня показывает мне туманности, находящиеся на пути к концентрации»*.

Эта спящая витальность скрыта в материи — но в предельно разреженной материи, которая не останавливает, не задерживает эту жизненную энергию, но дает ей свободно течь вдоль множества различных линий. Однако не нужно усматривать в образе Бергсона нечто мистическое, непостижимое. Эта не туманность Лапласа, о которой упоминает Мерло-Понти в «Феноменологии восприятия» и которая всегда позади нас, у нашего истока, и поэтому нам недоступна. Скорее, нужно сказать вместе с Мерло-Понти, что она впереди нас, участвует в нашем естественном, донаучном опыте, в нашем переживаемом мире, поскольку, повторим Бергсона: «...наблюдение еще и сегодня показывает мне туманности, находящиеся на пути к концентрации».

В этом смысле можно сказать, что источник жизни не есть нечто вне жизни, что-то трансцендентное и недоступное. Жизнь есть виртуальность, которая актуализуется целиком в каждой новой жизненной форме. Миры создаются прямо у нас на глазах.

§ 2. Начало всего: жизненный порыв

Итак, длительность становится принципом творчества временных форм, единичных длительностей, то есть выступает как мета-длительность. Теперь необходимо мыслить длительность не как слияние и взаимопроникновение, но как различие, и даже как творчество самого различия — как *дифференциацию*. Образ жизненного порыва и указывает на разрыв внутри длительности, или, вернее, обозначает точку *начала* самой длительности как таковой. Этот образ, который является ведущим на последней стадии определения понятия «длительность», вводит длительность в плоскость жизненного. Жизнь есть в каждой живой форме, и схватить жизненное как таковое можно, только воспроизводя заключенный в ней порыв или стремление к жизни. Спонтанность или свобода человеческого «я» достигается только при помощи некоторого усилия. С одной стороны, это то усилие, посредством которого мы перемещаем-

* Там же, стр. 245.

ся в сознание чистой длительности и начинаем внутри этого сознания «конструировать» форму нашей индивидуальной длительности. С другой стороны, наша длительность — живая форма времени — есть лишь одна из возможных форм времени, создаваемых внутри жизни в целом. Поэтому требуется дополнительное усилие особого рода — выхода к точке начала, к тем смутным силам жизни, которые мы в себе ощущаем, но которые никогда не проявляются полностью. Усилие направлено теперь не на совпадение с непрерывным *течением* длительности, но — с определенным ее *моментом*, моментом активным и в высшей степени творческим, моментом начала изменения как привнесения нового. В свободном действии, в котором «мы сжимаем все свое существо, чтобы толкнуть его вперед, мы более или менее ясно осознаем мотивы и побудительные причины и даже, строго говоря, процесс, путем которого они организуются в действие; но чистый акт воли, течение, проходящее через эту материю и сообщающее ей жизнь, есть то, что едва чувствуется нами, — самое большое, слегка касается нас мимоходом»*. Таким образом, по словам Бергсона, нужно не только поместить «наше существо в акт нашей воли», но сам этот акт — «в тот импульс, продолжением которого он служит», и только тогда мы почувствуем, что «реальность есть непрерывный рост, без конца продолжающееся творчество»**.

Итак, понятие спонтанной длительности представляется неразрывно связанным в философии Бергсона с идеей жизненного или творческого порыва. Порыв символизирует *начало* жизни, начало процесса организации материи: «Все происходит так, как будто бы в материю проник широкий поток сознания, отягченный, как всякое сознание, безмерным множеством взаимопроницающих возможностей. Он увлек материю к организации, но его движение бесконечно ею замедлялось и одновременно бесконечно разделялось»***.

Именно этот момент «проникновения» Бергсон и называет порывом. Жизнь как таковая есть сверх-сознание или творческий принцип, но чтобы дать проявиться своей творческой способности, она нуждается в материи. Поэтому, если она и является

* Там же, стр. 237.

** Там же, стр. 238.

*** Там же, стр. 190.

«чистой творческой деятельностью», то только де-юре. Де-факто, она есть творческий порыв — столкновение между сознанием и материей*.

Жизненный порыв, по утверждению Бергсона, не является понятием. В отличие от жизненного начала виталистов, он не только не объясняет, что такое жизнь, но и не претендует на то, чтобы дать ей определение. Он обозначает лишь первый импульс жизни, выброс жизненной энергии. Таким образом, он указывает только на определенный момент реальности, или конкретное событие: момент встречи между жизнью и материей, акт, посредством которого жизнь заявляет о себе, экстериоризируясь, актуализируя свои силы. Кроме того, Бергсон настаивает на невозможности выработать понятие жизни. Вот, например, как в письме Флорису Делатру он объясняет функцию термина «жизненный порыв» в своей философии: «...когда я отношу феномены жизни и эволюции к «жизненному порыву», то делаю это совсем не в целях украшения стиля и тем более не для того, чтобы скрыть за образом наше незнание глубинной причины, как, например, виталист, когда он говорит в общем о «жизненном начале». <...> На самом деле философия дает здесь всего два принципа объяснения: *механицизм* и *телеологизм* (последний, характеризующий как раз “жизненное начало” виталистов). Однако <...> я не принимаю ни одной точки зрения, ни другой, каждая из которых соответствует понятию, сформированному интеллектом с совсем другими целями, чем объяснение жизни. Нужно разместиться где-то между этими двумя понятиями. Как определить это место? Я должен тогда указать на него пальцем, поскольку не существует понятия, промежуточного между “механицизмом” и “телеологизмом”. Образ порыва есть лишь такое указание»**.

Таким образом, это скорее знак, указание, чем понятие. Он указывает на существующий разрыв, на брешь между полями действия двух противоположных понятий, которые оставляют

* Как резюмирует Янкелевич, «возможно, что, если не было бы материи <...> была бы еще жизнь, но не жизненный порыв: эволюция в собственном смысле слова потеряла бы свой смысл существования, заключающийся в растущем преобладании свободы» (Jankélévitch V. Henri Bergson. P., 1959. С. 172) — задача жизни, как жизненного порыва, — вводить индетерминацию и свободу в материю.

** Bergson H. *Mélanges*. P., 1972. С. 1526.

целое предметное поле, не поддающееся денотации. Таким образом, не представляется возможным начинать исследование этого поля, опираясь на эти предданные понятия и пытаясь их комбинировать: импульс прошлого виталистов и притяжение будущего сторонников телеологизма. Жизнь трансцендентна как по отношению к первому понятию, так и по отношению ко второму*.

Жизненный порыв есть образ, но его роль также заключается в указании на *невозможность* выработать понятие жизни и в предупреждении таких попыток. «Жизнь <...> выходит за границы целесообразности, как и других категорий, — говорит Бергсон, — поток, хлынувший сквозь материю и извлекающий из нее все, что может. Не было поэтому ни проекта, ни плана в собственном смысле слова»**. При том что Бергсон сравнивает жизнь с жизненным порывом («нет образа, заимствованного из физического мира, который мог бы дать о ней более близкое представление»***), он продолжает использовать фигуральный язык по отношению к самой жизни, называя ее то потоком (flux), то волной (onde), то течением (courant). Эти метафоры должны представлять жизнь как некую силу, стихию, в противоположность инертности и недвижности материи. Порыв же, как образ, замещающий понятие, обладает, по сути, квази-концептуальным статусом и поэтому обладает более строгим значением, чем обыкновенные метафоры. Он позволяет мыслить жизнь согласно сразу, по крайней мере, двум направлениям: как волевое усилие, некоторое сосредоточение энергии, которая в этом порыве выбрасывается, и как некоторую направленность, ориентированность. Рассмотрим сначала идею усилия.

Порыв — это образ, взятый из области физического, чувственного мира и примененный к реальности психологического порядка, говорит Бергсон. Это «точечный» образ, отсылающий к тому конкретному моменту времени, той точке пространства, где минимума материи хватило для того, чтобы спровоцировать

* Как это формулирует Янкелевич, пользуясь аристотелевским языком: «Жизнь предстает перед нами как нечто переходное между трансцендентностью “импульсивных” (достаточных) причин и трансцендентностью конечных причин; она находится на пути, если можно так выразиться, от одних причин к другим <...>» (Jankélévitch V. Henri Bergson. С. 68).

** Бергсон А. Творческая эволюция, стр. 259.

*** Там же, стр. 253.

спонтанную организацию жизни. Этот образ не разворачивается в пространстве, не длится во времени, он не визуален, но является лишь некоторой операцией, символизирующей пуск, начало. Это действие устремления, стремление как таковое, но требующее предельной концентрации сил, их сведения в одну энергетическую точку, максимума напряжения. Он говорит об усилии, которое его породило. Посмотрим, например, как этот образ вслед за Бергсоном использует Хайдеггер в своих марбургских лекциях. Обсуждая проблематику временных экстазов, он выявляет в первую очередь свойство чистого устремления: «Само единство экстазов является экстатическим. Экстазы не нуждаются ни в какой опоре, подобно тому как в ней нуждается мост, однако если мы вообще должны говорить о «бытии» экстазов, то следует сказать, что их бытие заключается в свободном экстатическом порыве. Бергсон дает название этому феномену: *élan*. Здесь Бергсон также увидел суть, только он слишком быстро перешел к общеметафизическому способу видения различных областей сущего, вместо того, чтобы исследовать экстатическую структуру времени и его горизонтального характера. *Élan* здесь обладает лишь онтическим характером и [определяется] как направленный вперед»*.

Первоначальный порыв, согласно Хайдеггеру, составляет скрытое ядро времени. Порыв — это виртуальная сила, объединяющая, не становясь при этом чем-то видимым, ощущаемым, представимым, не образуя ни «центр», ни «субстанцию». Это устремление, но без того, что устремляется, «бросается». Время является таким броском вперед, чистой спонтанностью. Порыв — это форма действия, а не какое-то определенное, конкретное действие. Однако для того чтобы устремиться, порыв должен где-то черпать силы, и именно жизненные ресурсы личности дают такую силу. В «Диалектике длительности» Гастон Башляр, опираясь на концепцию Пьера Жюане, предлагает использовать образ порыва для объяснения функционирования психической жизни: «Когда мы совершаем действие, — говорит Пьер Жюане**, — мы затрачиваем силу на то, что мы делаем, но ее всегда больше, чем нужно, и тот излишек силы, который мы используем, будет

* Heidegger M. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* // Gesamtausgabe. Band 26. Frankfurt am Main, 1978. С. 268.

** Janet P. *L'Évolution de la mémoire et de la notion du temps*. P., 1928. С. 65.

играть роль в последующих движениях; это то, что мы называем одним словом — порыв»*.

Порыв — это не просто деятельность, — он предстает как источник энергии для любого действия. Согласно Жане, это некоторый избыток, излишек энергии, который переполняет совершаемое действие и, изливаясь за его пределы, распространяется на другие действия, подпитывает и их тоже. Таким образом, общий порыв, располагая таким излишком, обеспечивает непрерывность следования между отдельными, ограниченными порывами или действиями. Эти же отдельные действия, возможно, не только не исчерпывают первоначального порыва, но даже возвращают ему энергию. Порыв, таким образом, образует серию порывов или последовательных действий, силу, которая их несет.

«С этой точки зрения порыв является чем-то вроде недостатка экономии усилия. Когда мы устремляемся в порыве, нам кажется, что мы встраиваемся в уже готовую длительность; на самом деле, нам просто не удастся управлять длительностью, ее конституировать. Порыв привносит парадоксальным образом пассивность в действие. Можно быть в этом уверенным: тот, кто устремляется, сбивается с пути»**.

Согласно Башляру, спонтанность, которую порыв заключает в себе, есть некая произвольная, безотчетная сила, не сознающая ни своих причин, ни следствий, простая растрата энергии. Единственное действие порыва — это устремление, это взрывная реакция, жертвой спонтанности которого мы, согласно Башляру, становимся. Порыв выходит за пределы длительности и никак не может быть в нее вписан, направлен, но переходит сразу же в другое действие. Это чистое начинание, без продолжения. Поэтому Башляр предлагает построить психологию начала, опираясь на порыв в том, что в нем есть непосредственного и моментального, мгновенного: «...необходимо изолировать начало и взять его как чистое событие. Иными словами, мы нуждаемся в понятии моментального (*l'instantané*), чтобы понять психологию начинания»***.

Такое истолкование Башляра, который понимает порыв в первую очередь как событие, отвечает основной мысли Бергсо-

* Bachelard G. *La dialectique de la durée*. P., 1989. С. 42.

** Ibid. С. 42.

*** Ibid. С. 43.

на, полагающего порыв как «потребность творчества»*: и если он «не может творить без ограничения», это потому, что «он сталкивается с материей, то есть с движением, обратным его собственному»**. Для того чтобы совершить решающий бросок, порыв нуждается в своего рода трамплине, по словам Янкелевича, в опоре, которая бы ему предоставила изначальный импульс. Именно материя служит такой опорой.

Анализ порыва как направленности можно найти в книге Минковского «Переживаемое время». Порыв полагает начало длительности, которая получает направление, развиваясь от прошлого к будущему. Но направление, в котором она идет, не определено и не может быть определено. Что-то толкает нас, наше сознание, в будущее, а это означает, что «я устремляюсь спонтанным образом, всеми своими силами, всем своим существом в будущее, осуществляя, таким образом, всю полноту жизни, на которую способен...»***. Становление приобретает необратимый характер и наделяется смыслом. Мы обладаем чувством становления, прогресса нашего «я» во времени и ощущаем, как движется, изменяется вместе с нами весь мир. Иррациональность, или чистая спонтанность длительности как становления заключается в том, что она вовлечена в движение, которое не имеет цели, или, точнее, не имеет объекта, на который оно было бы направлено. Им движет только напор, желание творчества, созидания, прогресса. И если, по словам Минковского, это движение само по себе непредставимо, то только фрагментируя этот порыв, разбивая его на множество частных и определенных порывов, уже достигших некоторых промежуточных целей, приведших к образованию новых форм, мы и можем приблизительно представить себе его значение, выразить его. То есть порыв как чистая первоначальная вспышка жизненной энергии может мыслиться только с точки зрения того процесса дифференциации, который делит тотальность первичного движения на различные порывы, различные расходящиеся тенденции.

Жизненный порыв не является объяснительным принципом, но выражает, по словам Янкелевича, имманентное производство жизненного — его активацию и актуализацию. Но, как любой образ, порыв тоже в какой-то момент исчерпывает себя:

* Бергсон А. Творческая эволюция, стр. 256.

** Там же, стр. 248.

*** Minkowski E. Le temps vécu. P., 1995. С. 34.

«...Почему единый порыв не мог бы запечатлеться на одном-единственном бесконечно развивающемся теле? Вопрос этот естественно возникает, когда сравниваешь жизнь с порывом. <...> Но это не более чем образ. В действительности жизнь относится к порядку психологическому, а психическое по самой своей сути охватывает *нераздельную множественность взаимопроникающих элементов*»* (курсив мой. — Ю. П.).

Здесь очевидна недостаточность образа, поскольку порыв как раз не должен выражать единство направления, он не может «запечатлеться на одном-единственном бесконечно развивающемся теле». Образ порыва не способен передать ту изначальную множественность элементов, свойственную как психологической длительности, так и жизненному потоку**. Порыв есть чистое усилие, направление, но это направление есть *множественность направлений*: «Если жизнь в соприкосновении с материей можно сравнить с импульсом или порывом, — рассматриваемая в самой себе, она есть безграничность возможностей, взаимодействие тысяч и тысяч тенденций»***.

Направленность без цели, характерная для жизни, получает у Бергсона название *тенденции*. По определению Лаланда, тенденция это «способность (*puissance*) действия, обращенного в определенном направлении, которое не актуализируется или, по крайней мере, актуализируется не полностью, либо по причине отсутствия соответствующих условий или же из-за того, что какое-нибудь препятствие его останавливает или замедляет, или же в силу своей собственной природы, оно включает в себе лишь постепенное развитие»****. Во «Введении в метафизику» Бергсон называет тенденцией любую «реальность», то есть все, что вовлечено в движение, развитие, становление, что участвует в длительности, в ее непрестанном изменении: «*Всякая реальность есть поэтому тенденция, если согласиться называть тенденцией изменение направления при его возникновении*»*****. Тенденция,

* Бергсон А. Творческая эволюция, стр. 252–253.

** Здесь фактически Бергсон отсылает нас к тому обоснованию идеи качественной множественности, которое он изложил в «Опыте о непосредственных данных сознания».

*** Бергсон А. Творческая эволюция, стр. 253.

**** Lalande A. Vocabulaire technique et critique de la philosophie. P., 1990. С. 1115.

***** Бергсон А. Введение в метафизику // Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. Минск, 1999, стр. 1207.

таким образом, по своему определению виртуальна, она не может быть реализована полностью, поскольку не является ни вещью, ни состоянием, но только направлением. Можно увидеть, как идея жизни подвергается все большему опосредованию в аргументации Бергсона: сначала метафорическому (жизнь — это «поток»), затем образному (жизненный порыв), и наконец она представляется при помощи понятия тенденции как множества стремлений или мини-порывов, участвующих в процессе дифференциации.

§ 3. Эволюция как дивергенция живых форм. Соппротивление времени

«Сознание есть синоним изобретения и свободы»*, «сознание, по существу, свободно; оно есть сама свобода** — не устает повторять Бергсон, — но оно не может проходить через материю, не задерживаясь на ней, не приспособляясь к ней»***. Так, восприятие становится сознательным, когда оказывает сопротивление материи, освобождаясь тем самым от давления необходимости, которой подчиняются материальные силы. Это сопротивление выражается в задерживании, в приостановке определенных раздражений, исходящих из других тел. Но это также момент введения, привнесения в материальный мир свободной спонтанности. Соппротивление осуществляется даже на уровне аффекта, ведь любое чувство, любое самодовлеющее проявление нашей душевной жизни есть признак прерывания нашего участия во внешнем движении вещей, наше внезапное обращение на самих себя: «Если чувства удовольствия и боли присущи некоторым избранным органическим существам, то эти чувства, вероятно, служат для противодействия (*résistance*) совершаемой автоматической реакции. Или ощущение не имеет никакого смысла, или оно есть начало свободы»****.

Сознание проникает в материю, чтобы динамизировать ее, склонить ее в сторону организации. Это момент введения, привнесения в материальный мир свободной спонтанности. Сопро-

* Бергсон А. Творческая эволюция, стр. 258.

** Там же, стр. 263.

*** Там же.

**** Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания // Бергсон А. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1992, стр. 65.

тивление направлено против чего-то, оно реактивно, а его структура переходна, оно осуществляется против той силы, которая старается захватить, побороть, подмять под себя, поэтому оно изначально направлено на выживание, на сохранение, которое может в итоге как потерпеть поражение, так и отпраздновать победу. Спонтанность же по определению свободна и импульсивна, она не на что не опирается, не определена никакими причинами и не вызвана никакими потребностями. Жизненный порыв есть одновременно и спонтанность и сопротивление: спонтанность или чистая свобода в себе, но которая проявляется в мире, то есть для себя, в виде порыва, как сопротивление. Порыв говорит о борьбе двух разнонаправленных сил: жизненной спонтанной энергии — энергии, растрачивающей, теряющей, не заботящейся о продолжении и о выживании во имя новых свершений и завоеваний, и материальной силы, формирующейся за счет нерастраченных остатков жизненного, за счет консолидации внутренней формы, тотализации или унификации всех внутренних процессов, за счет приспособления и сохранения энергетического равновесия организма. Жизненная структура гетерогенна, отмечена разрывами, каждый из которых — это прыжок в будущее и презрение прошлого, материальная структура терпеливо заделывает бреши, заполняет лакуны, вносит необходимую долю однородности. На основе эффекта сопротивления построена вся теория эволюции Бергсона — через сопротивление происходит диверсификация эволюционных рядов и таким образом обосновывается идея множественности времен. Длительность — это форма форм, форма для любых форм опыта. Каждая индивидуальная форма распадается на бесконечное количество микропереживаний, микроопытов длительности. Поэтому, если мы поймем, как возможна такая процедура диверсификации времени, мы способны понять и бергсоновское определение нового. Творческий акт и есть рождение новой формы переживаемого времени. Отсюда понятно, почему Бергсон выдвигает гипотезу о существовании собственного ритма в случае каждой единичной длительности: ведь ритм, в сущности, и есть форма, в которой живое выживает, борется за свою жизнь, то, что оно в борьбе с другими живыми существами пытается отстоять.

Концепция жизненного порыва включает в себе идею внутреннего различия вещи: ее отличия от самой себя в каждый последующий момент времени. Но это различие не является

статическим, оно не есть детерминация, говорит Делёз*, оно не противопоставляет внешним и поверхностным образом одну вещь другой, или одно состояние вещи — другому ее состоянию, но является дифференциацией, *движением* различения, которое каждая вещь содержит в самой себе. Если черта дления, характеризующая длительность, находит свое обоснование в бергсоновской теории памяти, то постоянное качественное изменение, привнесение новых элементов в процессе дления как поступательном движении, как последовательности находит опору в общей теории диверсификации жизненного порыва как творения абсолютно нового. Различие теперь находится не на уровне элементов душевной жизни, множественности состояний сознания, но на уровне того общего движения, в котором эти состояния участвуют — движения дифференциации множества тенденций: если длительность как сознание есть множественность взаимопроникновения психологических *состояний*, то жизнь как сверх-сознание есть множественность взаимопроникающих *тенденций*; «жизнь с самого начала является продолжением одного и того же порыва, разделившегося между расходящимися линиями эволюции»**, — говорит Бергсон. Но эти линии создаются в момент самого взрыва: порыв разбивается в виде пучка в тех направлениях, в которых организация материи остается возможной, то есть где материя оказывается наименьшее сопротивление. Этот разрыв не уничтожает сам порыв, не связывает его посредством стабильных форм, которые он создает, но позволяет ему продолжаться согласно *тенденциям*, которыми эти формы оказываются пронизанными.

«Когда разрывается граната, ее дробление объясняется как взрывчатой силой заключенного в ней пороха, так и сопротивлением со стороны металла. То же самое можно сказать и о дроблении жизни на особи и виды. Его обуславливают, как нам кажется, два ряда причин: сопротивление, испытываемое жизнью со стороны неорганизованной материи, и взрывчатая сила, которую жизнь несет в себе и которая порождается неустойчивым равновесием тенденций»***.

* См.: Deleuze G. La conception de la différence chez Bergson // Deleuze G. L'île déserte et autres textes (1953–1974). P., 2002.

** Бергсон А. Творческая эволюция, стр. 83.

*** Там же, стр. 120.

Взрыв, это действительно «сильное» определение, на самом деле речь идет о «разделении», «рассеивании», «диссоциации» — менее событийно заряженных, более нейтральных феноменах. Порыв разделяется, дифференцируется и именно в этом состоит его сущность. Жизнь заключает в себе антагонизм тенденций, каждая из которых стремится к реализации, но при этом ощущает на себе давление со стороны противоборствующей тенденции, не позволяющей ей полностью осуществиться. Тенденция не может быть понята и объяснена без введения препятствующей, сопротивляющейся ей силы. Именно благодаря этой силе она только и может непрерывно поддерживать свое стремление, подпитывать его, и в то же время оставаться только стремлением, чистым движением.

Жизнь дробится между целым рядом тенденций, которые Бергсон обычно представляет попарно. Например, тенденция, свойственная любому живому существу, это стремление к наибольшей индивидуализации и сохранению в этой стабильной форме. Однако этой тенденции препятствует другая, противоположным образом направленная тенденция, преследующая глобальные жизненные цели — стремление к воспроизводству, к продолжению и умножению жизни. Если первая тенденция ставит себе целью наиболее оптимальную организацию жизнедеятельности одного отдельно взятого существа, его наилучшего приспособления к окружающей среде и озабочена его выживанием, то вторая, по преимуществу, творческая тенденция демонстрирует экспансию жизненных сил, растрату накопленных энергий во взрывных реакциях. Первое разделение дихотомично: энергия распределяется между двумя тенденциями, одна из которых характеризует в большей степени царство растений с его ярко выраженным статизмом, стремлением к накоплению энергии, а другая проявляется в животном царстве с его динамизмом и желанием использовать энергию, расходовать ее, не экономя своих усилий. Но эти две тенденции, уточняет Бергсон, «сами суть только поверхностные проявления еще более глубоких тенденций»* — той, которая в случае растений подчеркивает характер нечувствительности, свойственный растениям, и толкает их еще дальше в сторону *бессознательности*, и другой, которая, благодаря подвижности и активности, способна поднять животное над самим собой и привести его, в конечном счете, к *сознанию*. Таким образом, от общей тенденции к подвижности, про-

* Там же, стр. 130.

являющейся в животном мире, ответвляются еще две тенденции: инстинкт и интеллект, одна из которых привязана к животным, а другая проявляется только у человека. Это лишь несколько примеров, можно представить сколь угодно много раздвоений и расщеплений: инстинкт делится между различными формами отдельных инстинктов, отличающих те или иные виды животных, интеллект тоже может проявляться по-разному у различных индивидов, и т. д. Бергсон говорит о ручейках, «на которые делится великая река жизни, протекающая через тело человечества»*; «эволюция произошла через посредство миллионов индивидов и на расходящихся линиях, каждая из которых оканчивалась перекрестком, откуда разбегались новые пути, и так далее до бесконечности»**.

Таким образом, различие между формами, откладываемыми по ходу эволюции, обусловлено не определенными признаками, которыми обладают эти формы, но «тенденцией к усилению этих признаков»***. Однако обладание сознанием, составляющее, как кажется, не только несомненное преимущество человека над другими животными, но и устанавливающее между ними непроходимый барьер, должно рассматриваться как различие относительное. В силу единства первоначального порыва, тенденции, представляющиеся как антагонистические, на самом деле взаимодополнительны, ведь каждая тенденция представляет собой лишь акцентуацию одного признака за счет другого, однако это не означает, что подавляемый признак полностью вытесняется, он продолжает присутствовать и образует нечто вроде неясной *бахромы* (*frange*) вокруг того ярко выделенного ядра, которым является доминирующая тенденция. Таким образом, получается, что сознание не отсутствует, оно не «нулевое» (*conscience nulle*), но «аннулированное» (*conscience annulée*), говорит Бергсон, т. е. находится как бы в состоянии спячки.

«Если наша гипотеза имеет основания, если причины, действующие на этих различных путях, являются психологическими по своей природе, то, несмотря на дивергенцию их следствий, они должны сохранить нечто общее, подобно тому, как давно расставшиеся товарищи хранят одни и те же воспоминания детства»****.

* Там же, стр. 263.

** Там же, стр. 84.

*** Там же, стр. 127.

**** Там же, стр. 84.

Жиль Делёз, который уделит обсуждению идеи жизненного порыва отдельную главу работы «Бергсонизм», предлагает понимать процесс деления жизненного порыва как актуализацию виртуального целого. Ответвления являются не просто делящимися направлениями, но, в первую очередь, *актуализациями*. Согласно Делёзу, актуализация виртуального подразумевает то, что каждая актуализирующаяся линия актуализирует сразу totalidad целого, а не какое-то направление в нем согласно предзаданному плану. Порыв отсылает к первоначальному единству, простоте и неделимости первичного движения, положившего начало миру. Но это начало всего, этот источник жизни не есть нечто трансцендентное нам, оно до сих пор присутствует в мире, внутри его, постоянно актуализируясь, оно работает в нем как принцип организации.

«Что же на самом деле имеет в виду Бергсон, когда толкует о жизненном порыве? Речь всегда идет о виртуальности в ходе актуализации, о простоте в ходе дифференциации, о тотальности в ходе деления: продолжаться “посредством диссоциации и удвоения”, посредством “дихотомии” — вот сущность жизни»*.

Однако актуализация виртуального описывает процесс жизненного творчества вне представления об обычной каузальной связи, в этом смысле она не имеет ничего общего с механистическим представлением о творчестве как о выборочной реализации той или иной возможности в ущерб другим возможностям. Природа актуализации радикально иная. Возможное реализуется, становится действительным, либо путем ограничения: из кажущейся множественности возможностей мы выбираем только одну, которую мы и пытаемся воплотить, или же — по принципу сходства: «Ибо реальное, как предполагается, существует в образе возможного, которое оно реализует»**. Виртуальное же актуализируется по принципу *различия и творчества*, ничто из того, что актуализируется не походит на то, что оно актуализирует. Во-первых, по той причине, что виртуальное нам не дано, так как оно есть Целое, совпадает с ним, а сами линии дифференциации, вдоль которых оно актуализируется, создаются спонтанно в момент актуализации; во-вторых, потому что актуализация есть

* Делёз Ж. Бергсонизм // Делёз Ж. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М., 2000, стр. 171.

** Там же.

дифференциация, то есть опирается на принцип различия — и это основной момент аргументации Делёза.

Однако если вследствие всевозможных бифуркаций различные эволюционные линии начинают все дальше и дальше удаляться друг от друга, это не означает увеличение различия между ними. Несмотря на различие, эти ответвления участвуют в едином движении, положенном жизненным порывом. Для удержания общего источника происхождения, Бергсон вводит еще один образ-указание, образ дымки или бахромы (*frange*). Этот образ встречается на всем протяжении «Творческой эволюции» и обозначает дополненность и взаимопереплетение различных тенденций: инстинкта и интеллекта, воспроизведения и сохранения, движения и неподвижности и т. д.

«Обе тенденции — растительная и животная — с самого начала так пронизывали друг друга, что между ними никогда не было полного разрыва: одна по-прежнему связана с другой; повсюду мы находим их смешанными: отличие — только в пропорции. То же самое относится к интеллекту и инстинкту: нет интеллекта, в котором нельзя было бы обнаружить следов инстинкта, нет и инстинкта, который не был бы окружен интеллектом, как *дымкой* (*frange*: бахрома)»* (курсив мой. — Ю. П.).

Мы видим, что роль бахромы — окружать или охватывать. Она подразумевает существование того, вокруг чего она располагается, что она поддерживает, предохраняет: центр или ядро. Ядро определяется твердостью своего положения, в то время как бахрома является подвижным, разреженным облаком или границей. Она предполагает также возможность градаций, неумовимых переходов от самого «светящегося ядра» в сторону кромки, каймы, его обнимающей. Эта бахрома своей туманностью, смутностью, неопределенностью как бы размывает четкие границы ядра, делает их диффузными. Таким образом, «окруженный» интеллект не совсем интеллект, поскольку ограничен инстинктом, в своем желании стать интеллектом он должен постоянно проходить через темную зону инстинкта, постоянно ему сопротивляясь. Это тенденция, и образ бахромы или дымки подчеркивает этот неопределенный, незавершенный характер. Бахрома как раз препятствует замкнутости формы, ее свернутости на себя, ее самодостаточности. Она не позволяет ей

* Бергсон А. Творческая эволюция, стр. 151.

окончательно затвердеть и застыть. Этот плавающий бордюр, кайма свидетельствует о становлении, в которое вовлечена любая, кажущаяся стабильной форма, и показывает возможности перехода, слияния между двумя тенденциями, между которыми нет разрыва. Бахрома обозначает зону взаимопроникновения тенденций. В то время как жизненный порыв отмечает разрыв, внезапный бросок или прыжок в будущее, бахрома обеспечивает непрерывность перехода между тенденциями. Порыв приводит к диссоциации, порождает различие, а бахрома уже работает с этим различием, примиряет его, поддерживая дополнительную форм. Каждая форма в качестве тенденции длится, продолжается в виде новой формы, в которой доминируют другие тенденции, и т. д. Но каждый раз бахрома указывает на некоторый излишек, на то, что есть за пределами данной формы, что ее питает, она гарантирует возможность перехода, выбора нового пути, новой тенденции: «Чем, в самом деле, может быть эта бесполезная дымка, как не частью того эволюционного начала, которое не уместилось в специальную форму нашей организации и прошло контрабандой? Значит, именно туда мы должны будем отправляться за указаниями, чтобы расширить интеллектуальную форму нашей мысли...»*.

Образ дымки или бахромы был знаком в эпоху Бергсона, по крайней мере, его используют некоторые из его современников, такие как Джеймс, Гуссерль или даже чуть позже Беньямин, ранее его можно было встретить также у Ницше. Но, как кажется, наибольшее сходство в мыслительных моделях и схемах ощущается между Бергсоном и Джеймсом. Оба философа были хорошо знакомы, состояли в переписке и во многом были единомышленниками. Джеймс, вводя образ или даже понятие бахромы сознания, придерживается также слитного, континуального видения реальности, только при помощи образа взаимодействия ядра и бахромы, его окружающей, он описывал механизм сознания, а не жизни как таковой: «Ядро сознания работает в одном направлении, его края — в другом; и наступает такой момент, когда эти края получают перевес над ядром и, в свою очередь, становятся центром. То, с чем мы себя отождествляем в понятиях и что мы называем нашей мыслью в данное время, — есть центр; но наше *полное* я есть все поле сознания, со всеми этими

* Там же, стр. 80.

неопределенно мерцающими, подсознательными возможностями усиления, которые мы можем только смутно чувствовать, и к анализу которых мы даже не можем приступить»*.

Ядро сознания, эта идея, которая занимает все наши мысли в данный момент, не отрезана от общего доконцептуального, предсознательного, можно сказать, движения мысли — оно есть только его настоящее выражение, кристаллизация. Но эта кристаллизация не была бы возможна, если бы ядро не омывала, не охватывала вся целостность, все поле сознания, в котором рациональная мысль находит свою опору и свой исток. Это высказывание Джеймса можно дополнить комментарием Янкелевича к бергсоновскому образу дымки, рассмотренному также с точки зрения сознания: «Жизненное всегда предстает в своей полноте в каждом биологическом виде, каждый вид представляет собой зону ясного сознания и изменчивую дымку недомолвок, недосказанного, которая является вытесненным принципом»**.

Таким образом, бахрома указывает как на границу, на отличие, на присутствие разнонаправленной тенденции, так и на возможное соединение, на изначальную целостность, на переход между тенденциями. Бахрома позволяет нам представить тенденцию одновременно с тем источником, из которого она произошла: хотя другая тенденция является для нас чем-то недостижимым, почти что невозможным, при достаточном с нашей стороны усилии мы можем выйти за пределы самих себя, получить к ней доступ.

При этом бахрома является не временным, но скорее пространственным образом, она указывает на одновременность, сосуществование, взаимодополнительность, она синхронична. В отличие от порыва, с которым действительно образ бахромы не может быть соизмерим и который заключает в себе сразу спонтанность и сопротивление, бахрома тесно связана с представлением о непрерывности. Она обозначает начало акцентуации одной какой-либо тенденции, ее все большее развитие, упрочнение и даже затвердение в виде яркого ядра, а с другой стороны, также и обратное движение, от ядра в сторону разжижения, рассеивания, превращения в дымку.

* Джеймс У. Вселенная с плюралистической точки зрения. М., 1911, стр. 159.

** Jankélévitch V. Henri Bergson. С. 150.

Если попробовать теперь проследить все космологическое движение длительности, от изначального порыва вплоть до разветвления эволюционных рядов и отложения на них материальных форм, нельзя не обратиться к трем последовательным картинам творения материи, которые Бергсон почти что живописует в заключительной четвертой главе «Творческой эволюции». Это серия «взрывных» образов, как их называет Янкелевич*, каждый из которых является как бы продолжением и уточнением предыдущего:

«Представим себе сосуд, наполненный паром под высоким давлением, и то там, то здесь, по бокам его, щели, из которых струится пар. Выброшенный в воздух, пар почти весь сгущается в капельки, они падают, и это сгущение и падение представляют собой просто потерю чего-то, остановку, нехватку. Но небольшая часть струи пара остается в течение нескольких мгновений не сгущенной; она делает усилие поднять падающие капли; ей удастся, самое большее, замедлить их падение. Так из безмерного резервуара жизни, вероятно, непрерывно выплескиваются струи, каждая из которых, падая, образует мир. Эволюция живых существ в этом мире представляет собою то, что остается от первичного направления начальной струи и от импульса, продолжающего действовать в направлении, обратном материальности»**.

Этот образ так тщательно описан Бергсоном, с таким количеством подробностей, что он мог бы послужить почти что наглядной диаграммой, верно описывающей процесс эволюции, в котором участвует жизнь. И действительно, сосуд символизирует давление сдерживающих сил. Поскольку он закрыт, он не позволяет силе, энергии пара, в нем накапливающейся, сразу же израсходоваться. Он представляет из себя как бы изолированную, замкнутую систему, сопротивляющуюся так, как это делала бы всей своей массой вся мировая материя. Однако щели, то тут, то там приоткрывающиеся, выступают как своеобразные лазейки, которые энергия жизни использует, чтобы выбраться на волю. Эти слабые точки материи свидетельствуют

* Как замечает Янкелевич, Бергсон, рассуждая о жизненном порыве, «возвращается к платиновскому образу космического дерева; но он использует в особенности целую артиллерию взрывных метафор, которые внушают нам идею центробежного порыва (взрыв, снаряд, пучок, фейерверк, букет)» (См.: Jankélévitch V. Henri Bergson. С. 148).

** Бергсон А. Творческая эволюция, стр. 244–245.

о ее податливости и проседании под напором жизни, материя эластична, как сказал бы Бергсон, и в такие точки растяжения может просочиться жизнь. Пару удастся таким образом проскользнуть в обнаруженные отверстия: под сильным напором его струи прорываются наружу подобно снарядам и сразу же конденсируются, сжимаются на воздухе. Тут же первоначальный порыв истощается, трансформируясь в отдельные капли, падающие вниз и оседающие в виде конкретных форм. Тем не менее, кое-что из этого устремления удастся удержать, хоть ненадолго продлить — саму творческую тенденцию, внутри общего движения угасания и рассеивания порыва. Это уже даже не само созидательное движение, но то, что от него остается, некий изначальный импульс, как говорит Бергсон.

Но, как только этот образ, по мнению Бергсона, исчерпывает свою экспликативную ценность, необходимо найти новый образ, более точный. В связи с этим Бергсон тут же предупреждает: «Но не будем слишком увлекаться этим сравнением. Оно может дать нам только ослабленный и даже обманчивый образ реальности, ибо щель, струя пара, поднятие капелек неизбежно чем-то обусловлены, тогда как творение мира есть акт свободный, и жизнь внутри материального мира причастна этой свободе»*.

И вслед за этим предупреждением Бергсон предлагает другой образ: «Лучше представим себе жест, хотя бы движение поднимающейся руки; предположим затем, что рука, предоставленная самой себе, падает и, однако, в ней еще остается нечто, пытающееся поднять ее вновь, нечто от акта воли, который ее одушевляет: в этом образе *творческого жеста, который замирает*, заключено уже более верное представление о материи. Тогда мы увидим, что жизненная деятельность — это то, что сохраняется от движения прямого в движении обратном: *реальность, которая созидается, — в реальности разрушающейся*»**.

На этот раз предложенный образ принадлежит области сознания и призывает в свидетели наш каждодневный опыт. Парадоксальным образом, падающая рука как бы сохраняет физическую память, некоторую инерцию, которая говорит о только что закончившемся усилии поднятия. Любая материальная форма, несмотря на то, что она появляется как результат обратного движения,

* Там же, стр. 245.

** Там же.

движения спада, хранит в себе источник своего происхождения. Генезис материи, таким образом, не может иметь в виду творение самой материи: действительный жизненный порыв, порыв к творчеству, должен быть чистым творением, вне представления о форме и тем более о материи. Материальные формы — признак слабости, несовершенства порыва*. Процесс созидания, не отягченный творением материальных форм, — это чистое движение, чистый порыв. Об этом говорит третий образ Бергсона: «Если повсюду совершается один и тот же вид действия — будет ли это действие иссякать или стремиться к воссозданию, — то я вправе, вероятно, сравнить это с центром, из которого, как из огромного фейерверка, подобно ракетам, выбрасываются миры, но центр этот нужно толковать не как *вещь*, но как непрерывное выбрасывание струй (*continuité de jaillissement*)»**.

Бергсон сохраняет первичный образ: выбрасывание струй, снарядов, подобно непрекращающемуся фейерверку. И вот, наконец, последний образ, венчающий эту серию образов Бергсона, растянувшихся на три страницы: «Там, где разум, прилагаясь к неподвижному образу подвижного действия, показывал нам бесконечную множественность частей и бесконечно искусный порядок, — мы угадаем простой процесс, действие, которое создается внутри действия такого же рода, но разрушающегося, — нечто, подобное тому пути, что прокладывает себе последняя ракета фейерверка среди падающих остатков потухших ракет»***.

Последний образ, отсылающий непосредственно к творческому акту, обладает особой поэтичностью: «последняя ракета», которая прокладывает себе путь среди других ракет, уже погасших, мертвых. Мы видим, что в описании космологического процесса творения жизни Бергсон гораздо охотнее прибегает к образам, метафорам и аналогиям. Эта почти что космогония времени,

* См., например: «Всякое человеческое произведение, содержащее известную долю изобретения, всякое произвольное действие, содержащее известную долю свободы, всякое движение организма, свидетельствующее о спонтанности, приносит в мир что-то новое. Правда, это только творение формы. Но как могло это быть чем-нибудь иным? Мы не представляем собой самого жизненного потока; мы являемся потоком, уже *отягченным материей*, то есть застывшими частями его субстанции, которые он уносит с собой на своем пути» (курсив мой. — Ю. П.) (там же, стр. 238).

** Там же, стр. 245–246.

*** Там же, стр. 247.

которая представлена в серии образов, есть движение мета-длительности, движение взрыва и рассеивания.

Итак, в «Творческой эволюции» мы попытались проследить за аргументацией Бергсона, опираясь на цепочку понятий и сопровождающих их образов, отмечающих движение длительности как жизни: *жизнь* или мета-длительность, «сверхсознание», включающее в себя любой возможный порядок длительности; образ *жизненного порыва*, дающий длительности широкую онтологическую базу и являющийся условием любого свободного действия; раздвоение или *дифференциация* изначального порыва вдоль расходящихся эволюционных рядов, творящих новые формы времени. Таким образом, длительность, понятая как жизненное время, обслуживается группой сходных и взаимосвязанных понятий, задействующих различные аспекты ее значения и располагающих их в определенном порядке согласно аргументации. Все эти понятия находятся в отношении объективации друг по отношению к другу. Если жизнь — это абсолютное начало, чистое Бытие, то порыв — это образ жизни, ее опосредованное выражение, тогда как дифференциация — это попытка представить сам порыв в виде отдельных частных порывов.

Образы подкрепляют и как бы поддерживают понятия. Они указывают на неконцептуализируемое, не рационализируемое содержание опыта — на некоторые предпонятийные ситуации мысли. Такие сферы опыта как чистое сознание в его изменчивости или жизнь как внутреннее различие и противодействие тенденций — недоступны рационализации и поэтому выражаются при посредстве образного ряда. Но иногда образы приобретает независимое, квази-концептуальное значение, как, например, образ *жизненного порыва* — пожалуй, наиболее знаменитый образ философии Бергсона.

На что бы мысль Бергсона ни направлялась, все, что анализирует, она пытается представить в непрерывности замкнутого на себя процесса, образующего длительность и ее форму. Не существует времени без формы, но время приобретает форму в соответствии с его возможностью управлять спонтанностью временного «истечения». Длительность вводит сопротивление — в отношении делимого времени, в отношении гомогенной материи и, наконец, это сопротивление онтологическим образом вводится в сферу самой жизни, поскольку жизнь органически включает в себя необходимость сопротивления. Два осново-

полагающих антропологических аспекта длительности (формальный и содержательный): сопротивление и спонтанность, взаимосвязаны. Они образуют динамичную переживаемую форму длительности. Сопротивление обеспечивает сохранение и непрерывность перехода, а спонтанность — необходимое при-
внесение нового. Становление включает в себя ровно столько однородности, чтобы сделать возможным дление, но и ровно столько разнородности, чтобы, не нарушая при этом континуальности дления, сделать возможным изменение*. Непрерывность и различие — вот две основные тенденции в развитии бергсоновской идеи длительности.



* В рецензии на работу «Генезис идеи времени» Г. Гюйо Бергсон замечает: «В однородной массе, действительно, ничто не может породить идею времени; длительность начинается только вместе с определенным разнообразием эффектов. Но, с другой стороны, абсолютная разнородность, гетерогенность, если бы она была возможна, тоже исключала бы время, основным свойством которого является континуальность» (Bergson H. *Mélanges*. Paris: PUF, 1972. С. 349).



Б. В. МАРКОВ

Бергсон и современная философия сознания

В философии для описания сознания чаще всего использовались метафоры «отпечатка», «зеркала», «отражения». Активную природу сознания выражает метафора луча света, благодаря которому можно воспринимать и исследовать те или иные предметы. Наконец, сознание сравнивают с темной комнатой, куда имеет доступ только сам субъект. Основные философские программы анализа сознания представляют собой попытки концептуализации этих базисных метафор. Традиционная философия понимала сознание либо как некое идеальное (психическое) отражение мира, либо как рефлексию, самосознание, либо как проникновение в суть вещей. Все эти подходы опираются на оптическую метафору. Мы воспринимаем физический мир, и по аналогии представляем сознание как особый идеальный, «сверхфизический» мир, который мы наблюдаем методом интроспекции. Кажется, что «внутреннее зрение» отличается от восприятия внешнего мира непосредственностью и безошибочностью. Основная трудность видится в постижении сознания другого, в проблеме интерсубъективности. Обычно мы знаем свое сознание, и для этого не требуется каких-то специальных изолированных методов. Данные чувств могут обманывать, но содержание моего собственного сознания дано непосредственно, я не могу лгать самому себе. Достаточно обратить внимание на происходящее в сознании, зафиксировать, отрефлексировать, осветить то, что думаешь, желаешь, видишь, чтобы убедиться в осуществлении этих ментальных актов.

В самосознании истина свидетельствует сама о себе. Согласно представителям феноменологии и герменевтики единственным

предметом исследования может быть только мир сознания, который непосредственно дан во внутреннем опыте интроспекции, понимания. Но мой мир дан только мне, и недоступен никому другому. Поэтому причина отказа от изучения того, что происходит внутри нас, вызвана недоступностью душевных актов для объективного наблюдателя. Бихевиористы критикуют миф о душе и исследуют телесное поведение. Психология, социология и культурология стараются отделаться от проблемы сознания, редуцируют его к нейронным, социальным или символическим (архетипы) процессам. Аналитическая философия тоже продолжила агрессивную борьбу с понятием ментальных состояний. Редукционистским подходам к анализу сознания явно не хватает смелости признать переживания чем-то самостоятельным. Наоборот, нейрофизиологи видят своеобразие психики человека в ее духовной обусловленности, а, согласно теории Докинса, единицы смысла, информационные «мемы» наследуются по тем же законам, которые установлены в эволюционной биологии. Этот взаимный интерес гуманитариев и естественников к открытиям друг друга вселяет надежду на то, что старая проблема души и тела получит новое решение. В эпоху новых цифровых технологий и создания искусственного интеллекта необходимы новые понятия. С философской точки зрения важно, что современные технологии опираются на идеи кооперации, сотрудничества человека и природы, телесного и духовного. В процессе взаимной игры тел и механизмов меняется не только естественная окружающая среда, но и тело человека, а вместе с ним и ментальность. В процессе такого взаимодействия постижение природы приспособление к ней достигается более эффективно, чем в прежних моделях. Возможности моделирования мозга на генном уровне способствовали развитию «трансгуманизма», представители которого уже не надеются на очеловечивание людей посредством традиционных практик воспитания и образования. Между тем, если будут открыты и изъяты «вредоносные» гены агрессии, эгоизма, а также порочных потребностей и желаний, то это не значит, что формирование позитивных человеческих качеств будет происходить без помощи сознания. Наоборот, новые возможности генной инженерии и искусственного формирования интеллекта пробуждают интерес к забытым философским теориям соотношения души и тела. Например, сравнение концепции А. Бергсона с современными попытками концептуализации

опыта сознания обнаруживает интересные решения, которые способствуют преодолению дилеммы материального и идеального в понимании сознания.

Проблема самосознания и субъективности в аналитической философии

Некоторые вещи кажутся нам очевидными, благодаря этому мы можем ориентироваться в остальных. Но бывают моменты, когда это чувство нас подводит. Более того, философия критически относится к допущению непосредственного знания. Но она нуждается в опоре. Одни философы ищут ее в достоверном, другие в доказательном, третьи в общепринятом знании. Эмпиристы прямо ссылаются на непосредственный опыт восприятия чувственных данных. Рационалисты тоже не пренебрегают очевидным знанием, имея в виду интеллектуальную интуицию как способность воспринимать идеи, схватывать суть вещей. И всем им возражают релятивисты, настаивающие на том, что нет ничего непосредственного, самодостовверного и самоочевидного.

Модный постмодернистский лозунг о «смерти субъекта» привлекает не только любителей фельетонов. Корни этого тезиса уводят к попыткам «научного» обоснования философии, а также питаются опытом преодолением метафизики Маркса и Ницше, согласно которым самосознание является эпифеноменом более фундаментальных социальных, природных и телесных практик. «Лингвистический поворот» (названный так Г. Бергманом) также подготовил почву для тезиса о смерти субъектно-объектного различия. Мах и Бергсон также внесли свой вклад в установку, согласно которой человек понимает бытие в мире до-теоретически. Оксфордский и кембриджский антисубъективизм на немецкой почве в форме теории коммуникации прививали Тугенхадт и Хабермас. Сегодняшний тренд можно охарактеризовать как «ретрансцендентализм» и «ренатурализм». М. Даммит, Д. Денет, Д. Каплан, С. Крипке, Т. Нагель, Х. Патнем, Р. Чисхольм обсуждают вопросы сознания и субъективности, не обращаясь ни к неокартезианским поискам «внутреннего опыта», ни к методам естественных наук, ни к техникам анализа способов употребления высказываний. Наоборот, они проявляют интерес к до-языковым интуициям как идеализма, так и физикализма.

Представитель постаналитической философии Томас Нагель, подобно Бергсону, различает работу мозга и работу сознания

и обосновывает особый статус субъективной перспективы всех переживаний*. При этом он не считает физическое и ментальное сторонами единой субстанции. Дело не в существовании души, а в том, что физическое имеет нефизические свойства. Для обоснования интерсубъективности ментальных переживаний не нужно сводить их к психическим состояниям. Выход из дилеммы, заключающейся в том, чтобы считать физические и ментальные состояния сторонами чего-то единого, или признать физические состояния единственной сущностью, представители элиминативного физикализма видят в выведении протоментальных состояний из нервно-мозговых процессов. Они считают субъективное нередуцируемым, но отрицают субстанциальность ментального и автономность физического.

Р. Чисхольм использовал интуиции А. Бергсона, а также Ф. Brentano, который настаивал на том, что никто не может воспринимать себя как объект. Очевидное знание является не связкой субъекта и предиката, а представлением. Его форма непропозициональна: нечто есть нечто. Это знание является базисным сознанием, на нем заканчивается редукция понятий. Такое интенциональное сознание, как например, слух, отправляет к трансцендентальному объекту и одновременно проникнуто им. Этот второй объект сознания дан *modo recto* (во внутреннем восприятии) очевидно.

Обычно мы полагаем, что у ребенка жар, если термометр показал 39 градусов. Спрашивая, почему, мы попадаем в бесконечные сомнения: исправен ли термометр, корректна ли шкала и т. д. Окончанием регресса был бы отказ от пропозиции в пользу непосредственного знания. Знание как самопредставление — это такое ментальное состояние, которое Декарт называл *cogitationes*, Лейбниц — *perceptions*, а Бергсон «представлением».

Таким образом, последние десятилетия сторонники аналитической философии, осознанно или нет, опираются на идеи Brentano, Бергсона и Гуссерля о непосредственности самосознания. Субъект, понятый как Я, как сознание не требует двойника в реальности. При этом субъективные компоненты сознания не являются пропозициями. Не существует нормальной функции предложений с индексом «Я», благодаря которой возможна пропозиция. Если я верю в самого себя, то мне не нужно приписывать себе свойства, которые обо мне высказывает некто третий.

* Nagel Thomas. The View from Nowhere. Oxford University Press, 1986.

Что же это такое мое Я? Это не личность, если под личностью понимать пространственно-временной объект, который может быть предметом пропозиций. При этом сомнение Декарта в собственном существовании не ставит под вопрос очевидность *cogito*. Самоуверенность Я (некто верит, что он есть то-то и то-то) не редуцируемо к пропозиции «Х верит, что *x* есть то-то и то-то». Эмпатическое переживание не объективируемо и не сводится к пропозиции, и точно также пропозиции не выводимы из эмпатического самосознания. Я воспринимаю себя не как нечто, а именно как себя самого.

Р. Чисхольм говорит о непропозициональных прямо приписываемых самости свойствах и, вместе с тем, в его онтологии свойства — последствия пропозиции*. В акте самосознания имеют место свойства, которые находятся в интенциональном отношении к предметам. Если я приписываю эти свойства непосредственно себе, то я не осмысляю нечто как нечто и не формулирую высказываний, которые могут оказаться ложным. Так как они касаются меня самого, то это есть суждение *per me* (по природе меня?) а не *per accidens*.

В связи с теорией Чисхольма возникает ряд вопросов. Как можно считать прямым отношение нечто к нечто? И как можно носителя свойств, которые прямо ему приписаны, определить не как объект? Чисхольм говорит об объекте прямой атрибуции, который есть я сам. Как можно объявить Я объектом, если оно первоначально признано не объектом?

Не удовлетворяет и то, как Чисхольм вводит теоретико-познавательный статус самосознания. Самосознание не является Я-сознанием. Непосредственное знание содержания атрибутивного предиката оказывается бессубъектным. Это напоминает точку зрения Бергсона и Brentano, а также раннего Гуссерля и Сартра. Но как личность получает знания не только о своих психических состояниях, но и о самом себе (как объект атрибуции, которому не принадлежат его свойства)? Чисхольм отвечал, благодаря рефлексии. Я не могу прямо приписывать себе свои свойства, не зная, что есть я, который приписывает. Но «Я» здесь — это не предмет индивидуального знания, а носитель свойств, которые признаны другими, и при этом приписываются непосредственно мне. Мен-

* Chisholm Roderick. The First Person. An Essay on Reference and Intentionality, Brighton, Sussex: The Harvester Press, 1981.

тальное самописание создает понятие не обо мне, а о самости, которая полагает свойства Я. Если бы предмет внимания получал свойство эпистемической само-презентации благодаря рефлексии, то не было бы: 1) первоначальной данности сознания; 2) никаких критериев отличия себя от не себя. Это напоминает ошибку круга в обосновании. Такая же ошибка проявляется в том, что прямо приписываемое свойство достоверности самосознания Чисхольм считает непропозициональным. Пропозициональное знание получается благодаря предварительному непропозициональному сознанию. Остается вопрос, как они связаны?

Отсутствие ответа делает современные дискуссии, сохраняющие картезианскую метафору сознания, неопределенными. Каждый из нас находится в том или ином состоянии сознания и может дать его понятийное определение. Согласно тезису номинализма, понятийная классификация осуществляется как пропозиция. И хотя язык — условие познания, но это не означает, что сознание является языковым. Я нахожусь в определенном психическом состоянии, если нахожусь в нем. Здесь «что» и «как» совпадают. Я не могу дать определения психического состояния без классификации в языке. Легче представить, как происходит выражение психического состояния в языке, но не наоборот. Чтобы тематизировать себя как предмет, сознание уже должно быть. Получается что, находясь в первичном состоянии сознания, я могу не знать, что это за состояние. Если человек влюблен, он как-то может определиться, хотя неизвестно является ли «влюбленность» точной классификацией его состояния. Может быть, другие, которые наблюдают за мной, считают меня влюбленным, но при этом я могу пребывать в состоянии неуверенности.

Материальное и идеальное в философии А. Бергсона

Размышляя на картезианской проблемой взаимодействия вещей и идей, у которых нет никаких общих свойств, Бергсон, вместо понятия субстанции (материи и духа) воспользовался понятием образа, применяя его для обозначения как материальных, так и психических процессов. Он различал две системы. Одна — реальность, мировое целое, связанное причинно-следственными отношениями. Другая — система психических образов, формирующаяся как карта телесного действия.

Как же работает сознание по Бергсону? Он выделил главное: живое тело дифференцирует и выбирает то, что важно для его жизнедеятельности*. Возможности движения, деятельности тела — вот что главное в отборе свойств окружающего мира. Поэтому образы сознания являются более бедными, менее полными, т. е. абстрактными по сравнению с реальностью, которая раскрывается перед каждым по-разному. Задолго до современных когнитивистов Бергсон раскрыл роль нервно-мозговых процессов в построении психических образов. Он понимал их как медиумы (проводники) и считал, что они никак не влияют на психическую картину мира. Электрические сигналы извне вызывают химические реакции внутри на вкусовых или зрительных рецепторах, те снова преобразуют и посылают сигналы в центр, где они перерабатываются с учетом потребностей организма и посылаются обратно, образуя картину мира, в которой выделено то, что полезно или вредно для организма. Хотя Бергсон не решает вопрос, почему картина мира у отдельных индивидов более или менее одинакова (возможно, он считал, что это происходит в силу сходства тел), но зато он развил теорию воображения (для описания конструирования психической реальности) и теорию памяти для объяснения непрерывности, постоянства, устойчивости психических образов.

Современная психология отходит от механистической установки и признает, что образы, представления внешней реальности определяются как предметами, так и собственно телесными силами. Тело — не зеркало, а организм. Оно не только познает, но и осваивает, потребляет, использует для своей жизнедеятельности то, что находится вне его. Отсюда сформировались ощущения вкуса, боли и удовольствия, и они в какой-то мере руководят когнитивными процессами. Но ссылок на «химические» или «электрические» сигналы явно недостаточно, так как у человека взаимодействие со средой переходит на уровень рефлексии. На его сознание оказывают влияние такие символические системы, которые сложились на уровне сообщества и составляют его культуру. Сознание, если понимать его как некий «командный пункт», осуществляет селекцию, интерпретацию и конструирование образов внешней реальности в соответствии с культурными образцами — мифами, верованиями, мнениями или знаниями.

* Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1992.

Таким образом, оно может нейтрализовать аппетиты тела, пожирающего окружающую природу. Однако сознание остается в плену у культурных стереотипов. Вот с ними может и должна работать критическая философия сознания.

Философская значимость размышлений Бергсона для современности состоит в исследовании механизмов конструирования образа «Я». Обычно усилия философов направлены на решение вопроса о том, как конструируется мир. Наиболее впечатляюще это удалось Канту, который раскрыл работу чувственности и рассудка. В вопросе о Я он остановился на объяснении его непрерывности, т. е. памяти, и с тех пор проблема временности Я остается одной из важнейших в философии. Бергсон, хоть и писал о памяти, отличается от Канта и Гуссерля тем, что обсуждал проблему протяженности, т. е. пространственной локализации чувств и представлений. Локализация, аффективных ощущений предполагает научение. Точно также как ребенок сначала воспринимает мир не как «картину», а как калейдоскопический набор цветных пятен, точно также он не сразу способен справиться с различием ощущений. Их привязка даже к кончикам пальцев — это довольно сложный продукт, возникающий после или в процессе построения образа своего тела. Еще труднее объяснить вкусовое ощущение и, тем более, зрительное восприятие. Мы не чувствуем ощущений глаз, мы видим предметы. Научение «переводу» раздражений на кончиках рецепторов в ощущения тела и представления предметов осуществляется без участия педагогов. Видимо, поэтому мы и затрудняемся в понимании того, как это происходит. Бергсон предположил, что главную роль тут выполняет тело, которое движется и действует в пространстве и в силу этого строит пространственные образы. Их «протяженность» является не данностью, а конструктором.

Представление и осязание каким-то образом дополняют друг друга. Их координация непонятна, ибо по своей природе представления и ощущения нечто разное. Как же, например, слепоглухонемые могут построить образы из ощущений и могут ли? В поисках выхода из затруднений Бергсон пришел к чему-то напоминающему «автопоэзис» Матураны-Лумана. Он предложил исходить не из аффективного чувства, а из действия, из способности человека производить изменения в вещах.

Человек частично воспринимает и частично использует внешнюю среду уже в процессе питания. Но в отличие от простых

живых систем он способен запоминать. Память — не просто отражение, оно сохраняет родство с усвоением. Наши тела как живая материя предназначены для восприятия возбуждения и для их переработки в индетерминированные реакции. Они обусловлены прошлым опытом и базируются на воспоминаниях*. Память — это отражение индетерминации нашей воли. Образы прошлого используются для дополнения образов настоящего. Восприятие является лишь поводом к воспоминанию. А запоминается то, что полезно. При этом работает не только память, но и воображения. Символическая работа сознания может быть раскрыта благодаря подсоединению к системам восприятия и памяти структур языка.

Неверно понимать восприятия как проекцию внутреннего импульса во внешний мир. В полемике с механицистами сторонники гештальт-психологии забывают, что восприятия совпадают с воспринятыми объектами. Но это не механическое отражение, а память как форма intersubjectивного опыта. Такие разные акты как восприятие и воспоминание взаимодействуют и дополняют друг друга. Но их не следует отождествлять. Воспоминание вовсе не ослабленное восприятие. Восприятие идеомоторно, неверно трактовать его как чистое созерцание, оно набросок заставляющего действия, что определяет его связь с реальностью. Воспоминание же — это только идея.

Бергсон, как и Гуссерль, считал, что восприятия протекают во времени и являются актами сознания, а не простыми слепками вещей. Но время — это не чистая длительность, а нить памяти, которая и определяет единство восприятия. Бергсон стремился преодолеть традиционное разделение материи и духа. Материя в классической картине мира представлялась как множественность однородных состояний в пространстве, изменение которых обусловлено причинно-следственными взаимодействиями и может быть дедуктивно рассчитано. Восприятия же размещаются в сознании как непротяженные образы. Поскольку между материей и сознанием нет ничего общего, поскольку невозможно понять их взаимосвязь. По Бергсону, нет необходимости полагать, с одной стороны, пространство с невоспринятыми движениями, с другой, — сознание с непротяженными ощущениями. Он различал субъект и объект во времени, а не в пространстве:

* Бергсон А. Материя и память // Бергсон А. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1, стр. 197.

субъективность проявляется как сжатие восприятий в памяти, а объективность как последовательность возбуждений*.

Работа сознания состоит в различии и отборе того, что касается наших потребностей. Нервная система материальна, ее назначение состоит в том, чтобы воспринимать, задерживать и передавать движения. Материалисты считают материальными и сами образы, которые они выводят из мозга как материального объекта. В результате получается какой-то перевернутый спиритуализм. По Бергсону, лучший способ его опровергнуть состоит в признании того, что материя такова, какой она кажется. Зато дух — это иное, и суть его в памяти, которую нельзя вывести как действие мозга. Мозг — орудие действия, а не представления.

Решая вопрос о связи тела и памяти, Бергсон различал две формы памяти, одна — воспоминание конкретных событий, образов, другая — привычка, память тела, нечто вроде алгоритма. Одной соответствует воображение, другой — повторение. Например, чтобы заучить урок, его читают, повторяют и снова читают. Это создает привычку. Другая память — это попытка вспомнить само событие чтения. Тут требуется воображение. Первая память, возникающая путем дрессуры, присуща и животным, которые живут в настоящем. Другая, более сложная и капризная, свойственна человеку. Опираясь на их различие, Бергсон приступил к анализу взаимодействия двух принципиально разных форм памяти. Первую он реконструировал на основе психофизиологической модели. Аfferентные нервы передают возбуждение мозгу, который сообщает его моторным механизмам. При этом имеет место нечто вроде «рефлекторной дуги». Однако образы-воспоминания хранятся в памяти и вступают в дело, когда рефлекторные механизмы нарушены и бездействуют, например, во время сна.

Немецкие ученые в конце XIX столетия активно занимались физиологией и противопоставили психологической теории ассоциаций гипотезу церебральных следов. Бергсон пытался избавиться от обоих подходов. Он приводил пример: больная с закрытыми глазами вспоминала город, в котором живет, но, выйдя на улицу, не узнавала его. Это означает, что воспоминания недостаточно для узнавания. И наоборот есть больные, которые не узнают близких людей, но при этом воспринимаю их как лю-

* Там же, стр. 200.

дей, т. е. некое общее узнавание, необходимое для восприятия, у них сохранилось.

Бергсон предполагал, что есть узнавание само по себе без воспоминания. Оно состоит в действии тела, а не в представлении. Можно просто бродить по городу, а можно идти домой, не думая, куда идти. В этих случаях отсутствует отчетливое воспоминание и восприятие. Бергсон писал: «узнавать предметы обихода, значит уметь ими пользоваться»*. Привычка пользоваться предметом организует телесные движения и восприятия. В основе узнавания лежит сознание зарождающихся движений, следующих за восприятием как своего рода рефлекс. Каждый из окружающих привычных предметов заставляет нас играть определенную роль. Сознание включается в эту «автоматику» в случаях сбоя.

При всяком восприятии имеет место возбуждение, передаваемое нервами к мозговым центрам. Если бы образы там появлялись в результате распространения этого движения на другие корковые центры, то можно было бы утверждать, что память является функцией мозга. Но если движение производит только движение, а роль перцептивного возбуждения заключается в том, чтобы задать телу определенную двигательную установку, то природу воспоминаний приходится искать в чем-то ином. По Бергсону воспоминания не исчезают, нарушается их связь с реальностью, с действиями тела. Отсюда одни говорят о необходимости «концентрации духа», а другие о недостатке «мозговой энергии». По Бергсону, дух не только «тормозит» телесные движения, но по-новому организует восприятия на основе воспоминаний. Именно память обогащает восприятие, отыскивает то, что в нем первоначально не содержалось.

Внимательное восприятие предполагает рефлексия, т. е. внешнюю проекцию активно создаваемого образа, тождественного или подобного предмету, сливающемуся с его контурами. Но позади этих образов, подобных предмету, в памяти существуют и другие, похожие, которые привлекаются в процесс восприятия. Мы читаем не буква за буквой, а бегло. Мы схватываем главные значения и заполняем пробелы из памяти. Рефлексируемое восприятие работает не линейно, а по принципу кольца, где все элементы находятся в постоянном напряжении.

Таким образом, речь идет о новой модели работы интеллекта. Согласно ассоцианистской концепции, все происходит механи-

* Там же, стр. 216.

чески в результате соединений новых и старых восприятий. Согласно теории Бергсона, акт внимания протекает путем постоянной перестройки восприятий. Например, мы слышим, как двое разговаривают на чужом языке, и ничего не понимаем, даже с трудом различаем звуки и слова. Между тем они прекрасно понимают друг друга. Это является подтверждением роли воспоминания при восприятиях. Вопрос в том, как звуки вступают в диалог с памятью? Это возможно благодаря моторной схеме услышанной речи. Сначала повторяются отдельные движения мышц голосовых связок для звуков, а потом слов и предложений. Движение выучено, когда оно понято телом.

Что же представляет собой моторный аккомпанемент воспринимаемой на слух речи? Можно уловить мелодию, запомнить ее, но не всегда спеть, можно следить за правильностью речи, но не уметь хорошо говорить. Понимать и выполнять сложное движение — это разные вещи. Тело требует выполнения всех деталей, воображение же довольствуется эскизом. Произношение слов требует одновременного участия языка и губ для артикуляции, гортани для фонации и мышц груди для образования потока выдыхаемого воздуха. Но понимание речи не связано однозначно с их деятельностью.

Приходящие извне возбуждения вызывают в коре головного мозга атомарные образы (точнее, их химико-электрические аналоги), но восприятие является более сложным и упорядоченным. Согласно Бергсону, органы чувств — это своеобразная «клавиатура», на которую воздействует внешний предмет. Она организует множество элементарных ощущений в сложную картину, так как запоминает или конструирует сложные образы. Бергсон отрицал, что образы могут храниться в мозгу. Поэтому он допускал некое «ментальное ухо», которое вызывает из памяти внутренний образ, возбуждающий те же нервные элементы, что и внешние предметы. Центры, где рождаются элементарные ощущения, могут быть приведены в движение как реальным, так и виртуальным предметом, т. е. снаружи и изнутри.*

В качестве примера можно указать на опыт боли и страдания. Он имеет онтологические и гносеологические функции. В высказываниях «Я знаю, что мне больно», «Я знаю, что болен» речь идет о головной боли, усталости и прочих признаках недомогания. Это

* Там же, стр. 240.

служит основанием утверждения о болезни. Но тот, кто говорит об очевидности восприятия болезни, ошибается. Он заранее предполагает близкое соседство между познающим и познаваемым. Упавший камень одинаково разрушает дерево или кости человека. Но человек при этом испытывает боль. Мы видим летящий прямо на нас камень. Это представление, но когда он попадает в глаз, мы чувствуем боль. Зависит это от силы воздействия или от рецептов? Если боль это нижний предел представления, то с какого момента происходит переход одного в другое?

Боль аффективна, она не нейтральна как образ. И она вся внутри, в то время как представление выносит образ предмета наружу. Когда внешний предмет касается отростков амебы, они сокращаются. Здесь соединились возбуждение и реакция. У человека внешние органы превратились в передатчики сигналов к мозгу, дающего импульс двигательной реакции. У нас все части являются элементами организма как системы и в этом смысле они не индивидуальны. Но все же мы отдергиваем руку от горячего предмета произвольно, без какой либо рефлексии, ибо мы не просто отдергиваем руку, а чувствуем боль. Она, по Бергсону, свидетельствует о повреждении некоторых элементов тела. Боль — это усилие, не приводящее к действию. Вместо того чтобы действовать, организм замирает. Боль не пропорциональна опасности. Зубная боль ужасна, но не смертельна. Кроме того, страдание может свидетельствовать о бессмысленности мира и неподлинности существования. Животное испытывает боль, а человек задумывается о смысле страдания. Животное, кажется, не сопереживает страданиям другого, а мы можем чувствовать чужую боль.

Организм не является зеркалом для отражения внешнего мира, он вбирает, поглощает его внутрь. Мы действуем на вещи, и они действуют на нас. Поэтому наше восприятие отдаленного предмета есть не что иное, как восприятие виртуального действия. По мере приближения и, тем более проникновения, действие становится реальным, тут и возникает аффективное чувство. Если виртуальное действие касается других предметов, то реальное происходит внутри нас. По Бергсону, граница тела одновременно является воспринимающей и чувствующей. Восприятие находится вне моего тела, а аффективное чувство внутри его. Поэтому, полагал Бергсон, восприятия выносятся наружу, а ощущения переживаются внутри.

Сознание и время

Значение концепции Бергсона для гуманитарных наук состоит в том, что сознание проблематизируется как работа памяти и воображения. То, что было, уже прошло, так сказать, умерло. Оно может быть восстановлено как переживание, которому В. Дильтей придавал фундаментальное значение, и считал первичной формой знания, непосредственно связанного с самой реальностью. Настоящее наполнено прошлым и несет в себе будущее. Но это не означает, что мы можем приложить понятие цели к жизни индивида или нации. Адекватным понятием является формообразование, которое определено структурной взаимосвязью душевной жизни. В этом смысле Дильтей говорил, что жизнь постигает жизнь в форме переживания. Оно протекает в форме впечатлений, а не образов. Другая его особенность — это постижение настоящего: «...все, что наличествует для нас, дано лишь в настоящем»*. Наконец, главная черта переживания — структурная взаимосвязь, которая определяется целостностью познающего субъекта. Мы обладаем этой взаимосвязью лишь в воспоминании, благодаря которому можем окинуть взглядом прошлое течение жизни. Связь части и целого никогда не реализуется полностью. Для этого необходимо ждать конца жизни или конца истории. Сознание удерживает себя в потоке времени и его опыт остается непрерывным. Оно конституирует время и само осуществляется во времени. Феноменология и герменевтика описывают систему предпосылок сознания, структурирующих поток переживаний. Поток сознания, где взаимопроникают друг в друга восприятие, воспоминание и фантазия, оказывается временным. Переживание настоящего определяется прошлым опытом и предвосхищением будущего.

Гуссерль осуществил феноменологическую редукцию и вынес за скобки проблематику объективного времени. Этим не отрицается длительность вещей, но полагается, что она не дается изначально, а конституируется разнообразными имманентными актами сознания, которые должны быть выполнены для того, чтобы говорить о «реальном времени». Временными, длящимися являются не только трансцендентные объекты, но и акты сознания. «Очевидно, что восприятие временного объекта само

* Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе. Собр. соч.: В 6 т. Т. III. М., 2004, стр. 279.

обладает временностью, что восприятие самой длительности предполагает длительность восприятия, что восприятие любой временной формы само обладает своей временной формой»*. Бергсон также полагал, что память — это вовсе не арифметическое сложение прошлых «теперь», а продуктивное их понимание на основе целого. Именно благодаря единству восприятия и памяти возможно адекватное восприятие временного объекта.

Любой опыт включает набор разнообразных предпосылок, включающих не только общие понятия, но и установки внимания, оценки, селекции, а также гештальты восприятия, схемы памяти и т. п. Механизм их формирования имеет мало общего с самосознанием. Он, скорее, социальной природы и передается индивидам путем дрессуры и обучения. И все же нельзя отрицать, что знание — это форма личного опыта, причем опыта сознания. Социальные установки и культурные предпосылки образуют своеобразные поля, в рамках которых происходит встреча человека и мира. Плодотворным развитием философии сознания Бергсона является концепция «антиномического монодуализма» С. Л. Франка, который писал, что «инстанция «самости» по своему существу как бы стоит всегда на пороге между духовным и душевным бытием»**. Самосознание, по его мнению, предполагает как личный опыт очевидности, так и общий духовный опыт человечества.

* * *

Одни сочтут недостатком отсутствие ответа на прямой вопрос, что такое сознание. И наоборот, другие могут самоуверенно отвечать на этот вопрос. Думается, что эти позиции неправильные. Сознание и другие предельные понятия не могут быть определены через что-то более общее. Но отсюда не следует, что они вечно будут оставаться неким «слепым пятном» науки. Отсутствие определения — это тоже определение. Анализ сознания необходим и полезен тем, что, во-первых, избавляет от устаревших догм, во-вторых, открывает его разнообразные формы, описание которых становится предметом новых наук о сознании.



* Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени. Собр. соч. Т. 1. М., 1994, стр. 25.

** Франк С. Л. Непостижимое // Сочинения. М., 1990, с. 408.



Е. В. РОВЕНКО

Интерпретация философии Анри Бергсона на современном этапе развития гуманитарного знания. О применимости учения философа в сфере искусствоведения

1. Du côté de chez Bergson

Анри Бергсон — из тех философов, обращение к которым, будучи вопрошанием прошлого, одновременно становится обретением настоящего; в этом, видимо, секрет непреходящей актуальности его учения, коей могут похвастаться отнюдь не все концепции. «Мысль — это нечто непрерывно растущее: <...> она пускает почки, цветет, зреет она пускает почки, цветет, зреет (L'idée est chose qui grandit, bourgeonne, fleurit, mûrit), — говорил сам Бергсон. — Никогда она не останавливается, никогда не повторяется. Она должна непрестанно изменяться, потому что перестать изменяться — значит перестать жить (Jamais elle ne s'arrête, jamais elle ne se répète. Il faut qu'elle change à chaque instant, car cesser de changer serait cesser de vivre)»*. Но непрестанное изменение есть не что иное, как созидание чистой длительности (la durée pure**), и мысль как феномен для этого процесса — наиболее подходящая субстанция (ведь, согласно бергсоновской концепции, течение длительности невозможно без ее проводников, сознания и памяти, имманентных мышлению человека). А значит, посредством своего развития мысль связывает прошлое и настоящее, она, говоря

* Бергсон А. Смех // Французская философия и эстетика XX века. М., 1995. Вып. 1, стр. 26.

** Эпитет Бергсона. Напомним: «Реальная длительность», «чистая длительность», «конкретная длительность» (la durée réelle, la durée pure, la durée concrète) — все это бергсоновские характеристики la durée; часто употребляются в его текстах как синонимы.

словами самого философа, «имеет историю»*. Если эта история творится в пределах мышления конкретной личности, можно проследить постепенное раскрытие и изменение первоначального импульса — вплоть до перехода исходного смысла в собственную противоположность. За примером недалеко ходить: в бергсоновском учении достаточное количество впечатляющих «несогласований»** (скажем, по вопросу соотношения духа и материи, сознания и материи и т. д.), обусловленных тем, что философ пытался извлечь из каждого исходного положения все возможные «смыслообразующие программы», заложенные в нем.

Эту ситуацию вполне можно описать в терминах Ж. Делёза (впрочем, с известной долей риска) и преподнести ее как стремление Бергсона ощущать мысль *не в качестве наличия, а в качестве тенденции****, иначе говоря, — как стремление соглашаться с диалектической природой *становящегося смысла*, который *тождествен себе* с точки зрения определяющего его развитие смыслового ядра, но *не тождествен себе* с точки зрения дивергентных интенций названного становления. Если же попытаться обезопасить себя от чрезмерно резких оппозиций в духе Делёза, можно предложить еще более парадоксальный ракурс преподнесения ситуации смыслообразования, аттестуя ее как синтез делёзовского «чистого наличия» и «чистой тенденции», то есть — как *становящееся наличие*.

Собственно, в предлагаемом ракурсе нет ничего противоречащего самому Бергсону. С одной стороны, во «Введении в метафизику», которое И. Блауберг по праву считает методологическим

* Одна из известных формулировок философа на этот счет гласит: «...как Вселенная в ее целостности, как каждое сознательное существо, взятое отдельно, — живой организм есть нечто такое, что длится. Его прошлое целиком продолжается в настоящем, присутствует и действует в нем. Можно ли иначе понять, что организм проходит через вполне определенные фазы, что возраст его меняется, — словом, что он имеет историю?» (Бергсон А. Творческая эволюция. М., 2006, стр. 51).

** Бергсон говорил, что, когда берется за следующую книгу, «забывает» о написанном в предыдущих трудах.

*** Согласно Делёзу, чистые наличия даны только *в принципе* (en droit); на деле же (en fait) в композите присутствуют прежде всего *тенденции* (см.: Делёз Ж. Бергсонизм // Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность: Опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М., 2001, стр. 237–238).

манифестом Бергсона* (можно уточнить — и гносеологическим тоже), ясно сказано: «...всякая реальность есть тенденция, если согласиться называть тенденцией изменение направления при его возникновении»**. Стоит добавить — если согласиться считать истинной реальностью метафизики область смыслосозидания. Однако в контексте бергсоновского учения этого согласия априори не требуется, поэтому вполне логично конституировать реальность смыслосозидания в качестве тенденции.

С другой стороны, никакая история, в том числе присущая становлению мысли как живой сущности, не может состояться без «накопления прошлого»***. А последнее предполагает не только прирост информации, но и ее сохранение, выступающее гарантом смысловой устойчивости. Эта сохраненная информация, своего рода последовательность смысловых целостностей («сгустков»), оформившихся в прошлом, и представляет собой в некотором отношении ряд наличий.

Следовательно, синтез двух означенных сторон с необходимостью приводит к пониманию процесса смыслообразования как становящегося наличия, где наличие образуют информационные «следы», формирующие «матрицу» *прошлого*, его ткань, а становление обеспечивается незамкнутостью исходного смысла, его векторной устремленностью в *будущее*. Интенция к *будущему*, во всей недетерминированности его смысла, позволяя достичь единения *прошлого* как наличия и *настоящего* как тенденции, выступает условием истинного *обретения истории в длительности и как длительности*.

Продолжая двигаться «*du côté de chez Bergson*», нетрудно увидеть, что аналогичное *обретение истории*, имманентной развитию *мысли*, продолжается и в том случае, когда имеет место выход за пределы мышления личности, породившей эту мысль. Те векторы развития, которые были свойственны мысли

* См.: Блауберг И. И. Апри Бергсон. М., 2003, стр. 273.

** Бергсон А. Введение в метафизику // Бергсон А. Собр. соч.: В 5 т. Т. 5. СПб., 1913–1914, стр. 34.

*** См., например: Бергсон А. 1) Творческая эволюция, стр. 51; 2) Материя и память // Бергсон А. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1992, стр. 246; 3) Избранное: Сознание и жизнь. М., 2010, стр. 321; «...длительность — это непрерывное развитие прошлого, вбирающего в себя будущее и разбухающего по мере движения вперед» (Бергсон А. Творческая эволюция, стр. 42). См. также: Блауберг И. И. Апри Бергсон, стр. 305, 422.

«по природе» (вспоминая излюбленное выражение Бергсона), находят дальнейшее воплощение в мышлении иных людей. Это относится и к философской мысли самого Бергсона — ее история по сей день продолжает твориться усилиями всех тех, кто не просто прикасается к ней, но кого она всецело захватывает. Естественно, зачастую речь может идти о прямо противоположном — о «прирожденном непонимании», по словам самого философа: в этом случае исходная мысль не развивается, а угасает*. Тем важнее достичь настоящего понимания исходного импульса ради истинного его развития. Оба этих момента недостижимы без применения методов, обусловленных природой и сущностью данного импульса и, стало быть, родственных данному импульсу «по природе». В случае с актом понимания — это интуитивный метод, предполагающий манифестированную самим Бергсоном «интеллектуальную симпатию»**, то есть вживание в бергсоновскую философскую мысль. Иначе говоря, необходимо принять философскую мысль, действительно, как «нечто живое», обладающее собственным *истинным* бытием: потому что, согласно Бергсону, проникать с помощью «симпатии» можно только в то налицо данное существование, истинность которого не подлежит сомнению. Стало быть, возникает корреляция двух существований: существования мысли как «чего-то живого» — и существования сознания, воспринимающего эту мысль. И чтобы понимание мысли было верным, не обойтись лишь использованием метода, согласно-го с сущностью философской мысли: необходимо установить

* См. работу «Из сборника “Мысль и движущееся”. Введение. Часть вторая. О постановке проблем» (Бергсон А. Избранное: Сознание и жизнь, стр. 104–105). В этом случае можно уподобить такое неправильное преобразование исходной мысли «тупиковым коридорам» эволюции, попадая в которые, угасает, согласно философу, энергия *élan vital*.

** См.: Бергсон А. 1) Введение в метафизику, стр. 6, 36; 2) Творческая эволюция, стр. 324; Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 2010, стр. 393–394. Нэтеркотт Ф. Философская встреча: Бергсон в России (1907–1917). М., 2008, стр. 265. Во избежание недоразумений поясним, что в 1934 г. при переиздании «Введения в метафизику» в сборнике «Мысль и движущееся» Бергсон снял определение «интеллектуальная» (см.: Блауберг И. И. Анри Бергсон, стр. 277). В итоге философ пришел к выводу о сверхинтеллектуальном характере интуиции (см.: Bergson H. *Écrits et paroles*: 3 tomes. Tome 2. Paris, 1957–1959. P. 489; Бергсон А. Творческая эволюция, стр. 338–339; Блауберг И. И. Анри Бергсон, стр. 336).

аналогичное «родство по природе» *между* двумя названными существованиями. А это значит: не только интегрировать собственное сознание в развертывание постигаемой мысли, но и наоборот, сделать ее «своей», ассимилировав со свойствами собственного мышления. Так поступает, например, Н. О. Лосский*, воспринимающий философию Бергсона во многом как «собственную»; поэтому, читая труды русского мыслителя, бывает порой непросто разграничить «аутентичные» идеи — и те оттенки, которые придает учению Бергсона сам Лосский. Ведь делая чужое учение «родственным *по природе*» собственному сознанию, поневоле приходится вносить в это учение нечто от сущности последнего. Однако внесение чего бы то ни было в исходную мысль возможно исключительно в процессе ее развития. Но что означает такое привнесение, если не *интерпретацию* исходной мысли? Ведь речь идет не просто о созидании на основе исходной мысли нового смысла, а об изменении ее самой.

В самом деле, не стоит и говорить, что приращение смысла и интерпретация — различные гносеологические ситуации, вовсе не всегда предполагающие друг друга. Однако учение Бергсона тем и специфично, что его невозможно просто взять за основу как данность и *далее* развить по своему усмотрению: это развитие в то же время неизбежно предполагает интерпретацию, поскольку *ни одна из интенций бергсоновской философии не может быть завершена в принципе, а не только в рамках самого учения***. Иначе говоря, любая бергсоновская мысль, в полном согласии с его известной неприязнью к платоновским эйдосам***, не есть готовая идея, а есть, если позволительно так выразиться, лишь вектор мышления. Бергсон говорит, в каком направлении стоит мыслить о времени, пространстве, материи, а не постулирует, что мир именно таков, каковым он его видит (что *это* есть *то-то* и *то-то*). Отсюда и проистекает, надо полагать, нелюбовь Бергсона к четким и самotoждественным поня-

* Лосский Н. О. Интуитивная философия Бергсона. Пб., 1922. 116 с.

** Как отмечает Блауберг, «концепция Бергсона <...> включает в себе множество тенденций, которые могут завести порой в противоположных направлениях. Поле интерпретаций, открываемое его учением, очень широко, тем более что многие вещи он сам не проговаривает, не проясняет» (Блауберг И. И. Анри Бергсон, стр. 15).

*** См., например: Бергсон А. Творческая эволюция, стр. 79, 300–303.

тиям*. Отсюда же проистекает и законность герменевтического подхода к его учению**.

Итак, *интерпретация* выступает наиболее «аутентичным» подходом к философии Бергсона *с точки зрения заложенных в ней самой интенций*. Однако тут возможны возражения. Если окинуть даже беглым взглядом рецепцию бергсоновского учения, то будут заметны крутые виражи: от почти неосознанной инкрустации мыслей философа в собственное учение (Н. Лосский) — до эпатажного «философствовать посреди» (Ж. Делёз), от гибкого, но чрезмерно свободного, вплоть до «забвения» оригинала, переосмысления в текстах Ж. Сореля, Ш. Пеги или впоследствии М. Мерло-Понти — до гневного и не слишком обоснованного отрицания (Ж. Бенда, Ф. ле Дантек, Ш. Моррас, Дж. Сантаяна, Б. Рассел и прочие). Не являются ли все эти варианты в равной степени интерпретациями бергсоновского учения?

И да и нет. Да — поскольку, как уже было сказано, иной подход к философии Бергсона попросту невозможен, в силу ее особенностей. Нет — потому что этим же особенностям отвечает далеко не всякая интерпретация, а лишь такая, которая *не теряет связи с сущностью оригинала и не вносит в него искажений*. От потери связи гарантирует настроенность на *искренний диалог*, от искажений же предохраняет *отсутствие иронии* и восприятие оригинала, повторимся, как непреложной данности, *подлинной* в своем бытии и *потому* настаивающей на восприятии себя *всерьез*. Причем эти методологические условия подхода к бергсоновскому учению проистекают, опять же, из сущности последнего: философия Бергсона диалогична, поскольку методом ее объявлена «симпатия»; философия Бергсона совершенно серьезна, поскольку Бергсон рискует говорить об *истине*, пусть и в определенном ее аспекте (об истине времени как субстанции, становлении и творчестве). А истина как таковая не может быть несерьезной, даже если она касается феномена игры.

* См., например: Бергсон А. Творческая эволюция, стр. 34; Джемс У. Вселенная с плюралистической точки зрения. М., 1911, стр. 119–112; Кронер Р. Философия творческой эволюции // Логос. М., 1910. Кн. 1, стр. 90; Асмус В. Ф. Проблема интуиции в философии и математике. Очерк истории: XVII — начало XX века. М., 2004, стр. 170.

** Герменевтика в данном случае берется в широком смысле слова, как искусство истолкования.

Не стоит и говорить, что все отмеченные особенности необходимого подхода к бергсоновскому учению соблюдаются отнюдь не каждым из интерпретаторов. И тут Н. Лосский, бесспорно, оказывается в выигрыше. В самом деле, как подходит к Бергсону тот же Делёз? Во-первых, Делёз руководствуется отнюдь не принципом «симпатии», а принципом рефлексии: его знаменитое «философствовать посреди» есть не что иное, как рефлексия, причем двойная. Это рефлексия над философией Бергсона посредством рефлексии над собственным мышлением: в посткультуре нет совпадения, даже частичного, себя и собственного мышления. Делёз словно бы выполняет наставление Умберто Эко*, который в «Заметках на полях “Имени розы”» формулирует в виде максимы (насколько понятие максимы вообще может быть актуально в ситуации посткультуры): «...раз уж прошлое невозможно уничтожить, ибо его уничтожение ведет к немоте, его нужно переосмыслить, иронично, без наивности»**.

Стало быть — и это во-вторых — Делёз играет с Бергсоном, как играет он, например, со Спинозой и Юмом, как играет он с собственным мышлением, но цель этой игры, в общем-то, в удовольствии от самого процесса. Это игра без общения, без диалога, да впрочем, и *без контакта*: Делёз *дистанцируется* от Бергсона, даже когда «философствует посреди», а такое невероятное положение: находиться «внутри» и при этом «снаружи» — возможно, по нашему мнению, лишь при онтологической недействительности (или, скорее, *неполной действительности*) среды, в которую погружается наше мышление. Философия Бергсона для Делёза — не вполне состоявшаяся реальность, то есть, опять же, позволим себе так выразиться, тенденция (осмысленная как *виртуальный феномен*). По сути, проблема в том, что *чистое* наличие *просто*, в том смысле, что *дано непосредственно* как сущность. А в ситуации постмодернизма *простоты быть не может*. Эко определяет такое положение вещей как «эпоху утраченной простоты»***. Никакое простое высказывание невозможно априори. Выход же — в применении «метаязыковой игры», «высказы-

* Сочинение Делёза («Le Bergsonisme») написано в 1966 г.; то есть гораздо раньше даже самого романа Эко (1980). Однако «советы» Эко в чем-то являются квинтэссенцией постмодернистской парадигмы, почему мы и позволяем себе цитировать его в связи с Делёзом.

** Эко У. Заметки на полях «Имени розы». СПб., 2005, стр. 77.

*** Там же.

вания в квадрате»*. Собственно, Делёз и вступает в такую игру с текстами Бергсона, и *поневоле* это «игра иронии».

В целом подход Делёза можно охарактеризовать как виртуозную *деконструкцию* (если позволить себе актуализовать в данном контексте этот *анти*-термин Жака Деррида). А как иначе определить подход исследователя, который сам же постулирует: «История философии <...> должна играть роль, во многом аналогичную роли коллажа в живописи. <...> (Можно представить философски бородатого Гегеля, философски безволосого Маркса на том же основании, что и усатую Джоконду**). В реальной книге надлежит так рассказать о философии прошлого, как будто эта книга — воображаемая и мнимая»***.

«Воображаемая и мнимая» — это не для Бергсона, заклинавшего время и материю дать ему ответ об их сущности во имя их реальности, их действительности, их субстанциальной подлинности, в которую Бергсон свято и в чем-то наивно верил (поэтому не для Бергсона и изысканное «без наивности», предложенное Эко). Наивность (это слово употребляется отнюдь не с отрицательным знаком) Бергсона сродни чаемому им «чистому восприятию» (*la perception pure*) — она почти бессознательна и совершенно бескорыстно направлена на познаваемый предмет.

Критика делёзовского подхода вовсе не входит в нашу задачу — ситуация элиминации смысла в посткультуре дает гарантию от всякой критики, возникающей в связи с *поисками истины как определенного смысла*. В нашу задачу входит лишь показать, на примере Делёза, что интерпретация интерпретации рознь и что, если мы хотим двигаться «по направлению к Бергсону» и развивать его мысль как «нечто живое», нам придется принять весьма конкретные условия создания интерпретации, родственной бергсоновскому учению «по природе».

Для интерпретатора любая философия существует *в его мышлении* не как наличие, а как тенденция (тут Делёз прав).

* Там же, стр. 78.

** Делёз явно адресует читателя к провокационной работе дадаиста Марселя Дюшана «Мона Лиза с усами» (1919).

*** Делёз Ж. Различие и повторение. СПб., 1998, стр. 12. Как пример блестящего воплощения своей идеи Делёз приводит Борхеса, который «идет еще дальше, рассматривая реальную книгу, например “Дон Кихота”, как воображаемую, воспроизведенную воображаемым автором, Пьером Менаром, рассматриваемым, в свою очередь, в качестве реального» (Там же).

Но именно для бергсоновской философии актуально конституирование ее, как мы видели, не просто как тенденции, а как *становящегося наличия*. Поэтому первая задача — превратить тенденцию в развивающееся наличие. Если довести тенденцию до ее полной актуализации, до логического конца, — станет ясно, что таким способом ее не превратить в «чистое наличие» (пользуясь делёзовской терминологией). Потому что в этом случае вместо *наличия* перед нами возникнет *ставшее*, то есть произойдет подмена некоррелирующим понятием. Чтобы сделать тенденцию наличием, надо просто поверить в ее онтологичность, в реальность ее существования как становящегося явления, как феномена, существующего в длительности (а это звучит уже совсем по-бергсоновски). Так и поступил Н. Лосский, для которого философия Бергсона была истинна как явление реальности не в силу истинности изложенных в ней идей, а в силу имманентности ее самому бытию, поскольку Лосский воспринимал ее как сущность, как собеседника, который *есть**.

В данном (и только в данном) случае мы вправе задавать этому собеседнику вопросы — те, которые интересуют нас самих, здесь и сейчас. Тем самым мы укажем вектор интерпретации, интенцию развития исходной бергсоновской мысли. Так поступал и сам Бергсон *по отношению к философам прошлого*, поэтому и тут мы не отступим от его собственных принципов. «...Те, к чьим взглядам он обращается, например Плотин и Кант, на страницах его произведений “живут”, поскольку их идеи — не музейные экспонаты, а важные для настоящего *посредники*, вехи идущего через века философского постижения мира, — замечает И. Блауберг. — Платон и Плотин, Беркли и Кант для него — *мыслители, которым он ставит вопросы, важные для него самого*»**.

Представители школы Анналов, как известно, считали, что нужно вопрошать источник, доставшийся в наследство от прошлого, будь это материальный памятник или памятник

* Тут невольно возникают параллели с философией диалога, и само собой напрашивается поместить Бергсона в новый контекст гуманитарного знания, ибо налицо родство «по природе» его учения с последним. По наблюдению одного пронизательного ученого «история начинает воспринимать себя как диалог, в котором *всегда участвует настоящее*. Она отказывается от безразличия, в которое стремились ввергнуть ее мэтры минувших дней» (Ар්යе Ф. *Время истории*, стр. 246; курсив мой. — Е. Р.).

** Блауберг И. И. *Апри Бергсон*, стр. 472; курсив мой. — Е. Р.

человеческой мысли, ибо сам по себе он нем. Про философию Бергсона так, конечно, сказать невозможно: она не статичный (*ставший*) памятник, а размыкающий границы собственного *данного* существования становящийся феномен. Но это не отменяет необходимости вопрошания; наоборот: если перед нами живой собеседник, а не окаменевшее свидетельство, его тем более резонно спрашивать.

Сам Бергсон, постулируя *неизбежность интерпретации прошлого*, вводит такой термин, как «*логика ретроспекции*» (*une logique de rétrospection*)*, которая «непременно проецирует в прошлое, в виде возможностей или виртуальностей, теперешние реалии»**. Однако именно эта логика позволяет прошлому не только находиться в настоящем, словно накопленные сокровища в шкатулке, — но и *жить наряду* с настоящим, сосуществуя с ним в качестве действенной силы, преобразующей настоящее *изнутри*.

Отмеченный синтез прошлого и настоящего и позволяет учению прошлого (и философии Бергсона в том числе) *иметь* как феномену свою *непрерывную историю* становления в длительности. И эта история есть история восприятия и интерпретации данной философии. В этом смысле можно согласиться с Делёзом, утверждавшим, что «история философии является воспроизведением самой философии. Следует, чтобы изложение истории философии действовало как подлинный двойник и включало присущее двойнику максимальное изменение. <...> Так что у них

* Близок указанному понятию бергсоновский термин «ретроспективное внимание» («l'attention rétrospective»). (См.: Бергсон А. Из сборника «Мысль и движущееся». Возможное и действительное // Бергсон А. Избранное: Сознание и жизнь, стр. 162. Bergson H. Le possible et le réel. Essai publié dans la revue suédoise Nordisk Tidskrift en novembre 1930 // Bergson H. La pensée et le mouvant. Essais et conférences. Paris: Les Presses universitaires de France. 1969, P. 72.) «Mais c'est que notre logique habituelle est une logique de rétrospection» — «Но суть в том, что наша повседневная логика есть логика ретроспекции» (Bergson H. Introduction (première partie). Croissance de la vérité. Mouvement rétrograde du vrai // Bergson H. La pensée et le mouvant. P. 17). О том, что Бергсон на практике пользовался «логикой ретроспекции» применительно к учениям прошлого, говорит И. Блауберг (Блауберг И. И. Анри Бергсон, стр. 472).

** Бергсон А. Из сборника «Мысль и движущееся». Введение. Часть первая. Возрастание истины. Возвратное движение истины // Бергсон А. Избранное: Сознание и жизнь, стр. 95. «Elle ne peut pas ne pas rejeter dans le passé, à l'état de possibilités ou de virtualités, les réalités actuelles...» (Bergson H. Introduction (première partie). P. 17).

двойное существование, в идеальном двойнике — чистое повторение старого и современного текста, *одного в другом*»*. Однако, согласно Делёзу, такое «двойное существование» представляет собой постепенную, скажем так, специализацию смысла, его «окаменение»: «Изложения истории философии должны представлять собой некое замедление, застывание и остановку текста: не только текста, с которым они соотносятся, но также текста, в который они включаются»**. Не нужно говорить, насколько это «против Бергсона». Делёз, конечно, волен предлагать свои методы, но к бергсоновской философии они неприменимы: изложения истории философии Бергсона должны представлять собой бесконечное становление и развитие, непрерывное воплощение творческой энергии именно потому, что в противном случае не только не будет никакого «двойного существования», но прекратится *всякое* существование смысла как «живой субстанции».

2. Культура как исторический процесс. Эстетическая сущность истории и эстетическая направленность бергсоновской философии

Будучи «живой субстанцией», философская мысль способна отчасти программировать свое развитие (что вовсе не противоречит максиме «творения новизны»***), отчасти видоизменять его направление в зависимости от той историко-культурной ситуации, которая «впитывает» ее в каждый конкретный момент по мере течения исторического процесса. Эта ситуация способствует рас-

* Делёз Ж. Различие и повторение, стр. 12.

** Там же.

*** Знаменитые высказывания философа о непрерывном творении нового, о «психологической причинности» и отличии ее от физической см.: Бергсон А. Творческая эволюция, стр. 175; Блауберг И. И. Анри Бергсон, стр. 309–310; Бергсон А. Письма // Бергсон А. Избранное: Сознание и жизнь, стр. 306, 321. Вообще говоря, Бергсон отрицал предвидимость будущего (в силу того аргумента, что истинная причинность заключается в приросте информации, при котором следствие содержит больше, чем было дано в причине). Однако в «Восприятии изменчивости» он с осторожностью корректирует свою позицию, заявляя: «...мы постигаем реальность как неделимое изменение, в котором прошлое, сплавляясь с настоящим, непрерывно участвует в создании чего-то нового, а благодаря этому даже ближайшее будущее отчасти вырисовывается в настоящем» (Блауберг И. И. Анри Бергсон, стр. 422).

крытию определенных (далеко не всех!) интенций бергсоновской философии, актуальных именно в данный исторический период.

Думается, что нынче предпринимаются попытки новаторского осмысления культуры как *целого* — и в диахроническом, и в синхроническом аспектах. Восприятие единства культуры с диахронической точки зрения (в качестве разворачивающейся во времени *истории*) обуславливает трактовку ее как особого конгломерата, в котором прошлое слито с настоящим и, *напрямую влияя на него* (чего стоит хотя бы феномен культурно-исторической преемственности) существует в нашей культурной памяти *наряду* с ним, абсолютно по-бергсоновски. Рассмотрение же целостности культуры с синхронической точки зрения означает возникновение того же конгломерата, но в качественно ином виде: как «среза» культуры, в котором «взаимопроникают» (применяя бергсоновский термин*) различные ее области (например, философия, искусство, наука), эстетические направления, интенции мироощущения и т. д. В данном случае образуется целостность, подобная описанной Бергсоном целостности наших внутренних ощущений и состояний сознания, пронизывающих друг друга и сосуществующих друг с другом**. Это настоящая *процессуальная* одновременность, тот самый *длящийся момент настоящего*, в существовании которого Бергсон убеждал с таким красноречием, противопоставляя его не-существованию момента как математической точки***.

* О «множественности взаимопроникновения» см.: Бергсон А. 1) Опыт о непосредственных данных сознания // Бергсон А. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1, стр. 50–155; 2) Творческая эволюция, стр. 251–252; Блауберг И. И. Анри Бергсон, стр. 92–95.

** См.: Блауберг И. И. Анри Бергсон, стр. 98.

*** «Что такое для меня настоящий момент? — рассуждает Бергсон в «Материи и памяти». — Времени свойственна текучесть: уже истекшее время образует прошлое, настоящим же мы называем то мгновение, где оно течет. Но *здесь не может быть речи о математическом мгновении*. Без сомнения, существует идеальное настоящее, *чисто умозрительное*, — неделимая *граница*, отделяющая прошлое от будущего. Но реальное, конкретное, переживаемое настоящее, то, которое я имею в виду, когда говорю о наличном восприятии, *необходимо обладает длительностью*. Где же расположить эту длительность?.. То, что я называю «моим настоящим», *разом захватывает и мое прошлое, и мое будущее*» (Бергсон А. Материя и память, стр. 246; курсив мой. — Е. Р.). Бергсон, таким образом, понимает момент как интервал. См. также: Бергсон А. 1) Творческая эволюция, стр. 56, 206, 320–321; 2) Длительность и одновременность

Разумеется, культура *сама по себе*, как феномен, всегда обладала названными двумя аспектами бытия, однако представляется, что вдумчивое и планомерное их осмысление — прерогатива нынешней парадигмы, которую принято определять как состояние *посткультуры*. Это «пост-» превращает собственно культуру в истинное прошлое, накатывающее, наподобие снежного кома*, на наше настоящее. Это истинное прошлое, будучи питательной средой для настоящего, определяет его, но и *определяется им*, согласно «логике ретроспекции». Такая двойная связь прошлого и настоящего возможна лишь тогда, когда она ткется истинной длительностью (*la vraie durée*), не оставляющей никаких шансов для временных разрывов и лакун. Истинная длительность, по самой своей сущности, гарантирует еще одно свойство взаимного влияния прошлого и настоящего: это влияние основано на творческой энергии, на энергии *élan vital*, имманентного *la durée*. «Длительность Вселенной должна <...> составлять единое целое со свободой творчества, которое может иметь в ней место», — утверждают строки из «Творческой эволюции»**.

(по поводу теории Эйнштейна). Пб., 1923, стр. 43; Джемс У. Вселенная с плюралистической точки зрения, стр. 140.

* Данное сравнение проводится в первой главе «Творческой эволюции». См.: Блауберг И. И. Анри Бергсон, стр. 98.

** Бергсон А. Творческая эволюция, стр. 321; курсив Бергсона. *Творческая изменчивость*, довлеющая самой себе, — важнейшее свойство бергсоновской *la durée*; при этом изменение выступает как *изобретение*. См. также: Бергсон А. Из сборника «Мысль и движущееся». Введение. Часть первая, стр. 88; Лосский Н. О. Интуитивная философия Бергсона, стр. 16–17. «Или время есть изобретение, или оно ничто» (Бергсон А. Творческая эволюция, стр. 323), — категорично замечает философ. «Вселенная длится, — гласят строки из «Творческой эволюции». — Чем глубже мы постигнем природу времени, тем яснее поймем, что длительность есть изобретение, создание форм, непрерывная разработка абсолютно нового» (Там же, стр. 47). «...Достаточно оказаться перед истинной длительностью, чтобы заметить, что она означает творчество и что если то, что разрушается, длится, то это может быть только в силу солидарности его с тем, что создается. Так выявилась бы необходимость непрерывного роста Вселенной, я хочу сказать, роста *жизни* реального» (Там же, стр. 324; разрядка моя. — Е. Р.) Стоит напомнить, что Бергсон даже вводит специальный термин *temps-invention* (время-изобретение), в противоположность *temps-longueur* (времени-длине), «специализованному» времени, не являющемуся собственно длительностью, а лишь ее пространственной символизацией (см., например: Бергсон А. Творческая эволюция, стр. 323, 324, 326). Термин *temps-invention*, как и любое понятие у Бергсона, имеет образную природу и в контексте всего

В рассматриваемом случае чаемая свобода творчества осуществляется на самом высоком уровне, поскольку речь идет о культуре. Ведь Бергсон, говоря о творческих возможностях человека, настаивает на том, что эти возможности предстают высшей реализацией творческого потенциала природы. Поэтому создаваемое человеком (рукотворные феномены) признается Бергсоном превосходящим по своим качествам все феномены природные. *Élan vital*, обретая в качестве *созидающей энергии природы** наиболее совершенное воплощение в человеке, в творчестве последнего поднимается на качественно новую ступень**.

Таким образом, культура осмысливается Бергсоном в качестве вершины, достижимой *élan vital* на земле. Но, конечно, культура неоднородна в том отношении, что некоторые образующие ее сферы вбирают большее количество энергии жизненного порыва по сравнению с другими. Одной из наиболее «энергоемких» сфер выступает, несомненно, *искусство*. В отличие от науки (во всяком случае, большинства ее отраслей), искусство не направлено на достижение благ и чуждо практического действия. В отличие от религии и даже самой философии, искусство противится по-

бергсоновского учения несет экспрессивную нагрузку. (О специфике понятий и образов в учении Бергсона будет сказано в дальнейшем.)

* По Бергсону, жизненный порыв — это *творящая* реальность, являющаяся основой жизни; он «состоит по существу в потребности творчества» (Бергсон А. Творческая эволюция, стр. 246). «...Я связываю Вселенную с имманентным или трансцендентным Принципом <...> — продолжает Бергсон, — в основу вещей был положен Принцип творчества...» (Там же, стр. 267). Еще одно наименование жизненного порыва — «*élan original*» («порождающий порыв»).

** Бергсон считает человека единственным существом, способным преодолеть косность и автоматизм. См.: Бергсон А. Из сборника «Духовная энергия». Сознание и жизнь // Бергсон А. Избранное: Сознание и жизнь, стр. 42. Интересно, что человеческое тело Бергсон уподобляет произведению искусства (Там же, стр. 43). «Эволюция жизни, от ее истоков вплоть до человека, вызывает у нас образ потока сознания, который внедрился в материю, словно расчищая себе подземный проход, пытался проникнуть вправо и влево, больше или меньше продвигался вперед, чаще всего разбивался о скалы и все же, хотя бы в одном направлении, смог пробиться и снова выйти на поверхность. Это направление и есть линия эволюции, приводящая к человеку» (Там же, стр. 40). «Только у человека <...> жизненное движение проходит беспрепятственно, направляя сквозь созданное им по пути произведение искусства — человеческое тело — бесконечно творческий поток нравственной жизни» (Там же, стр. 43).

вторениям формы и содержания*. Оно во всем стремится к *абсолютной новизне*, не терпя повторений. Предвидя возражения насчет *канонического* искусства и вовсе не стремясь во что бы то ни стало доказать высказанный тезис, все же стоит заметить, что каноническое искусство есть искусство не менее индивидуализированное, чем искусство, например, одной-единственной европейской личности Нового времени. Только индивидуализация проявляется в этих случаях по-разному: в европейской культуре XIX века — на уровне конкретного произведения, которое выступает самоценным художественным миром, а в каноническом искусстве — на уровне высшей целостности (художественным миром здесь выступает вся совокупность отдельных проявлений канона в единичных произведениях)**.

* Этот тезис легко оспорить, но не будем забывать, что мы пытаемся во всем идти вслед за Бергсоном; а он полагал, как ни парадоксально, что философское высказывание не зависит от климата эпохи и мировоззренческой ее доминанты. См.: Бергсон А. Из сборника «Мысль и движущееся». Философская интуиция // Бергсон А. Избранное: Сознание и жизнь, стр. 167–168.

** Кроме того, каноническое искусство никогда не является *только* искусством и никогда не существует *исключительно* ради себя самого. Оно чаще всего призвано выступать посредником между человеком и некими силами, которые он признает высшими в Мироздании. Эта культово-религиозная сущность канонического искусства объясняет многие отличия его от «светского» искусства. Впрочем, канон рано или поздно начинает модифицироваться, преобразовываться изнутри, и причины этого, прежде всего, — в изменении мышления и мировосприятия носителей канона; иначе говоря, эти причины отнюдь не носят собственно-художественный характер. Так что и здесь в силе бергсоновское «творении новизны», хоть и на специфических основаниях, касающихся той сферы человеческого бытия, которую Бергсон именует «мистическим опытом». Бергсон полагает, что данное «в качестве опыта» *«достоверно»*, причем такую опытную достоверность он понимает чувственно-конкретно: «кто-то видел, кто-то осязал, кто-то знает» (Бергсон А. Два источника морали и религии. М., 1994, стр. 251: курсив мой. — Е. Р.). В «Двух источниках морали и религии» приведенное высказывание характеризует именно опыт мистического переживания, который рассматривается Бергсоном, вслед за У. Джеймсом, как полноправный (если не высший) вид опыта. Согласно исследованиям И. Блауберг, Бергсон сделал вывод, что «в опыте мистиков проявляется нечто абсолютное» (Блауберг И. И. Анри Бергсон, стр. 511) (имеются в виду христианские мистики — Тереза Авильская, Франциск Ассизский, Хуан де ла Крус и другие). В. Янкелевич определяет данный аспект учения Бергсона как «мистическую философию в экспериментальном смысле слова» и характеризует метод Бергсона как «высший позитивизм, когда, чтобы узнать нечто о Боге, [Бергсон] консультируется

Из сказанного следует вполне закономерный вывод (если мы разделяем исходные установки Бергсона, этот вывод может обрести силу максимы, если разделяем не вполне — остаться на уровне гипотезы): именно искусство выступает «лакмусовой бумажкой» культуры той или иной эпохи. Действительно, коль скоро искусство более других сфер, где властвуют творческие способности человеческого духа, направлено на прирост новизны — оно и репрезентирует наиболее полно развитие *творческой* мысли человечества в истории. Именно в искусстве особенно ярко заметно становление этой мысли, высшим проявлением которой служит феномен, называемый *художественным* мышлением. А специфические черты художественного мышления, *формирующиеся в определенный исторический период, формируют одновременно и характерный облик этого периода*, позволяющий отличить его от подобных временных целостностей — периодов и эпох. И каждая временная целостность, осмысленная с позиций бергсоновской философии, есть не что иное, как «длящееся настоящее», только в масштабе не отдельной личности, а культурно-исторической системы.

Стоит напомнить: истинное настоящее, по Бергсону, представляет собой временной интервал («длящийся момент»), который наше внимание, с помощью сознания, способно охватить целостным актом и удержать в качестве смыслового единства*. Таково

с мистиками, испытывавшими его присутствие» (Цит. по: Там же, стр. 512, 511; см.: Jankélévitch V. Henri Bergson. Paris, 1959. P. 190, 227). А потому философ не заподозрит в фантастических умозаклчениях и желаний выйти за пределы чувственно данной реальности в некую трансцендентную область, иноприродную нашему существованию на земле.

Именно этот опыт и является истинным содержанием канонического произведения. И поскольку мистический опыт у каждого строго индивидуален (его никоим образом невозможно передать, а лишь пережить), постольку в каноническом искусстве под почти тождественной формой скрывается ярко индивидуализированное содержание (хотя его и невозможно увидеть воочию: ведь это энергия личностного обращения к высшим силам, которая заложена, возможно, бессознательно, в каждом таком произведении). Стало быть, и каноническое искусство вполне удовлетворяет требованию творения новизны, но качество проявления этой новизны отличается от европейского варианта (там новизна ясно видна и касается не только содержания, но и формы).

* Чем большую цепочку событий мы воспринимаем как неделимую целостность, тем больший интервал времени воспринимается как настоящее. «Внимание к жизни, достаточно сильное и достаточно свободное от всякого практического интереса, охватило бы <...> в неделимом настоящем всю

настоящее, слагающее, по мере неуклонного продвижения вперед, историю личности, la durée ее бытия. Таково же и «длящееся настоящее» культуры, подлинное «время истории» (вспоминая название книги Филиппа Арьеса, чьи размышления об историческом процессе удивительно созвучны бергсоновским идеям*). Единым, скажем так, «укрупненным» моментом исторического времени будет тот период, который наше сознание может «сжать» в цельный информационный «сгусток», характеризующийся определенными стилевыми, мировоззренческими и т. д. чертами. Художественное мышление как раз и выступает «камертоном» того или иного исторического периода (эпохи) как «длящегося настоящего», признаком для выделения которого из потока истории служит определенный набор онтологических качеств.

Конечно, приведенный взгляд на историю не единственно возможный; однако, если полагать *истинной историей* именно созидание новизны в аспекте раскрытия творческих способностей человечества на протяжении столетий и тысячелетий, то приходится признавать по меньшей мере оправданность, а по большей — закономерность такого взгляда. Далеко не случайно те мыслители, которые, сознательно или нет, либо продолжают развивать бергсоновскую философскую мысль, либо мыслят очень схоже, — верят в *эстетическую сущность истории*. Таков, например, Филипп Арьес, истинный представитель французского способа мыслить об истории**. Таков,

прошлую историю сознательной личности, — без сомнения, не как одновременно, но как нечто такое, что есть разом и непрерывно настоящее и непрерывно движущееся...», — пишет Бергсон (цит. по: Лосский Н. О. Интуитивная философия Бергсона, стр. 28–29).

* Арьес Ф. *Время истории*. М., 2011. 304 с. Книга содержит тексты 1946–1954 годов; т. е. она стала создаваться всего 5 лет спустя после смерти Бергсона. Арьес ориентируется на некоторые идеи Марка Блока и Люсьена Февра и рассматривает их методологию в своей работе. В книге Арьеса имя Бергсона упоминается лишь раз, и то вскользь. Однако удивительно, насколько близки бергсоновским размышлениям об истории некоторые выводы Арьеса, инспирированные непривычным подходом ко Времени и Истории. В частности, заслуживает внимания идея о том, что «историк должен «психоанализировать» документы, чтобы выявить «ментальные структуры», свойственные разным моделям восприятия» (Шартье Р. Дружество к истории // Арьес Ф. *Время истории*, стр. 273).

** Этот способ вполне раскрыл Р. Дж. Коллингвуд, которому, вообще говоря, дух французской нации не слишком импонировал. «Современная французская мысль <...> обладает особенно живым самосознанием, пониманием самой себя как *живого, творческого процесса* и поразительным умением

если вспомнить иную культурно-историческую традицию, Алоиз Ригль*.

И надо признать, что при всей уязвимости позиций этих историков, они имели полное право на означенный ракурс видения. Ведь *эстетическое событие всегда уникально***. Оно никогда не повторяется, в отличие от событий в сфере повседневной жизни и даже в отличие от тех событий, последование которых обычно и именуют горделиво историей (например, войны, определенные ситуации в экономике и политике и т. д.). Но это не История с прописной буквы***, не истинная история, поскольку в ней отсутствует подлинное развитие и «живая причинность». Это — стенографический отчет, если воспользоваться известной метафорой Шарля Пеги, развившего свою концепцию истории под впечатлением от философии Бергсона. Пеги дарует своей Истории, своей Клио два образа: стенографистки и Музы****. Первый образ характеризует историю, рассматриваемую как простую последовательность фактов, без их *творческого* наполнения. Второй образ соответствует *творческой сущности истории*. Понятно, что *по природе и происхождению* Клио более к лицу роль Музы, настоящей вдохновительницы творческого процесса. Восприятие облика истории, прежде всего, в виде музы и позволяет осмыслять ее именно как непрерывный процесс смены типов

одушевлять все, что она может абсорбировать в этом процессе» (Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. М., 1980, стр. 180–181; курсив мой. — Е. Р.).

* Риглевская «художественная воля» (Kunstwollen) имеет определенные общие черты с *élan vital*, что могло бы послужить предметом особого исследования.

** Конечно, необходимо условиться, что считать эстетическим событием. Это может быть и художественное мышление, присущее конкретной эпохе, если рассматривать данное мышление как *состоявшееся* смысловое единство. Это может быть и традиция, и стиль некой школы, и отдельное произведение искусства. Иначе говоря, эстетическое событие вполне может проявиться в разном масштабе.

*** В упомянутой книге Арьес пишет слово «История» с прописной буквы, чтобы отличить данный феномен — Историю как сферу актуализации во времени человеческого духа — от явления истории как данной в последовательности суммы фактов.

**** См.: Пеги Ш. Клио, или Диалог истории и языческой души // Пеги Ш. Избранное: Проза. Мистерии. Поэзия. М., 2006, стр. 95, 111–114; Тайманова Т. С. Шарль Пеги: философия истории и литература. СПб., 2006, стр. 81–88, 97–98, 99, 100.

художественного мышления. «По сути, отличие одной эпохи от другой ближе всего к тому, которое существует между двумя картинами или двумя симфониями, и имеет эстетическую природу. Подлинный предмет Истории состоит в осознании того ореола, который окружает и делает особым тот или иной момент времени точно так же, как манера того или иного художника характеризует все его произведения. Непонимание историками эстетической природы Истории привело к полному обесцвечиванию эпох, которые они хотят вызвать к жизни и объяснить»*, — постулирует Филипп Арьес.

Но если мы желаем постичь именно *так понятую историю* с помощью философии и вопрошать Бергсона именно об эстетической сущности истории, необходимо, чтобы «собеседник» откликался на вопросы, чтобы его ответы резонировали с сущностью обсуждаемого предмета, чтобы метод, предлагаемый бергсоновской философией для постижения Истории как творческого феномена, был родствен последнему «по природе». Ведь соответствие предмета и метода понимания — гносеологическое требование самого Бергсона

А значит, философия Бергсона должна быть близка искусству по самой своей сущности. Стоит ли напоминать тот факт, что в определенный момент своей творческой биографии философ оказался на перепутье, выбирая, какой дорогой идти далее: обратиться ли к области нравственных вопросов или к области искусства**.

Кстати, представляется более осторожным говорить именно о сфере искусства, а не, например, о сфере красоты или гармонии. Собственно *прекрасное* Бергсона не интересовало (или, может быть, просто не попало в фокус его внимания). Недаром философ обвиняли в том, что, скажем, *élan original* аксиологически и эстетически нейтрален***; что радикалы вроде Жоржа Сореля

* Арьес Ф. *Время истории*, стр. 226. Арьес вводит метафорическое представление об *особой ауре* того или иного исторического периода, об особом его *звучании*. «И тут нам для разъяснений понадобится другая терминология: придется говорить о *точке зрения*, о *тональности* — всем том, что заставляет нас думать не столько о лабораторных опытах, сколько о *произведениях искусства*» (Там же).

** Как известно, после колебаний философ выбрал путь этики, увенчавшийся блестящей работой «Два источника морали и религии».

*** Впрочем, если уж говорить начистоту, и с точки зрения этики тоже.

преспокойно взяли его концепцию на вооружение, оправдывая действием «жизненного порыва» такие далеко не созидающие и не творческие ситуации, как революция, классовая борьба, война и т. д.*; что прекрасное и безобразное равно могут появиться в процессе актуализации сил *élan vital*. Однако и искусство не чуждается отталкивающего и уродливого; оно либо преобразует и преображает их своей энергией созидания, либо же перестает быть собственно искусством — и в этом случае оно уподобляется тем тупиковым ветвям «творческой эволюции», о которых в одноименной книге столь убедительно рассуждает сам Бергсон. Поэтому — позволим себе вновь повторить любимое выражение Бергсона — жизненный порыв и искусство становятся в чем-то родственными «по природе», апеллируя к творческому началу, однако без предсказаний результатов его проявления. В силу всего сказанного, Бергсон имел полное право полагать, что в искусстве *élan vital* находит свое наивысшее выражение. Впрочем, мыслитель полагал так только в ранние годы своего философского творчества — но это уже тема для дальнейшего разговора.

3. Философия Бергсона и искусство:

«родство по природе», онтологические и гносеологические возможности, сходства и отличия

Сущность любой, в общем-то, философии складывается из нескольких компонентов: предмета осмысления и изучения; применяемого метода; гносеологических инструментов. Разумеется, любая философия отчасти затрагивает область онтологии, с ее вечными устоями — теми категориями, которые не поддаются однозначной трактовке, о которых, видимо, никогда нельзя будет сказать, что они стали для пытливого сознания прозрачны как стекло. Эти категории: время, пространство, материя. И предмет любой философии отчасти связан с названными категориями, даже если напрямую ее создатель не рассуждает о них: ведь при познании каждого аспекта жизни происходит познание бытия. Поэтому вопрос только о мере проникновения данной философской мысли в сущность этих категорий. В данном отношении философия Бергсона достигает одной из достигаемых вершин: это учение насквозь онтологично, поскольку важнейшая

* См.: Блауберг И. И. Анри Бергсон, стр. 501–503.

его задача — постижение бытия в динамическом плане, причем с позиции потенциального и актуального творчества, возможного благодаря этой динамике. Как видно, уже на уровне своего предмета учение Бергсона склоняется в сторону творчества как феномена и потому оказывается родственным искусству; разница тут в том, что Бергсон рассматривает *все (налично данное) бытие* (а не конкретную его сферу) в ракурсе заложенных в нем креативных сил.

Теперь обратимся к методу Бергсона. Казалось бы, что тут можно добавить к уже известному, ведь интуитивный метод — одна из «визитных карточек» бергсоновского учения. Но, с одной стороны, применение интуитивного метода к разным сферам действия человеческого духа показывает разные возможности и разные свойства этого метода, и в сфере искусства его актуализация будет иной, чем в повседневной жизни. Бергсон разрабатывал свой метод именно с расчетом на его применение «здесь и сейчас», ради улавливания истинного течения обычной жизни как она есть. Значит, применение интуитивного метода к искусству — задача, скажем так, специальная.

Впрочем — с другой стороны — коль скоро Бергсон почитал искусство одной из высочайших форм осуществления *élan vital*, стало быть, в искусстве все связанное с аккумуляцией сил человеческого духа (в том числе и интуитивный метод) должно обретать наиболее совершенное воплощение. Поэтому интуитивный метод можно и нужно применять не только к искусству, но и *посредством* искусства. Иными словами, не только постигать с помощью рассматриваемого метода искусство, но и показывать преимущества интуитивного метода на примере искусства, а также оттачивать данный метод на материале последнего.

В интервью 1911 года Бергсон дал очень емкое обобщение, касающееся родства философии и искусства через интуитивный метод: «Искусство и философия сближаются <...> в *интуиции, составляющей их общую основу*. Скажу даже: философия есть род, видами которого являются различные искусства»*. По мысли

* Interview de Bergson par G. Aimel. 1910 // Bergson H. *Écrits et paroles*. Tome 2. P. 354. Курсив мой. — Е. Р. «L'art et la philosophie se rejoignent <...> dans l'intuition qui est leur base commune. Je dirai même: la philosophie est un genre dont les différents arts sont les espèces». «Правда, — вносит коррективы Блауберг, — в основных работах Бергсон не формулировал свою точку зрения столь резко, хотя и подчеркивал сходство философии с ис-

философа, первичная интуиция (*la intuition originelle*)* раскрывается в одном и том же направлении и в философии, и в искусстве. Так, в «Творческой эволюции» Бергсон весьма недвусмысленно говорит о философии и искусстве как двух одинаправленных гносеологических векторах. Философия здесь характеризуется как «стремление к познанию, идущее в том же направлении, что и искусство, но предметом которого была бы жизнь в целом, подобно тому, как физическая наука, следуя до конца в направлении, указанном внешним восприятием, продолжает индивидуальные факты в общие законы»**. Подобно истинной метафизике, искусство предлагает симпатическое проникновение в реальность, постижение ее форм посредством *бескорыстного созерцания**** (представляющего суть интуитивного метода). Проблема, во-первых, в том, что философия, в отличие от искусства, обнимает всю жизнь, и потому ее интуиция идет дальше, настолько далеко, насколько возможно. А во-вторых, в том, что искусство распахивает свои сокровищницы только избранным, позволяя воплощать интуитивный метод на практике и репрезентировать полученные результаты в виде художественных произведений отнюдь не всякому****. *Элитарность искусства как*

кусством и считал усвоение эстетического опыта чрезвычайно важным для выработки подлинного философского знания о реальности» (Блауберг И. И. Анри Бергсон, стр. 381).

Об интуиции как общей основе философии и искусства и о следствиях данной особенности см.: Нэттеркотт Ф. Философская встреча, стр. 268; Блауберг И. И. Анри Бергсон, стр. 383.

* Bergson H. L'intuition philosophique // Bergson H. La pensée et le mouvant. Essais et conférences. Paris: Les Presses universitaires de France, 1969. P. 76.

** Бергсон А. Творческая эволюция, стр. 185.

*** См.: Бергсон А. Смех, стр. 82.

**** Взгляды Бергсона на искусство претерпели весьма сильные изменения. «...В ранних его произведениях именно деятельность в сфере искусства выступала как пример проявления подлинных, глубинных сил и способностей человека, выражения его индивидуальности и свободы», — комментирует Блауберг (Блауберг И. И. Анри Бергсон, стр. 514). Но в «Творческой эволюции», где в принципе наблюдается смена ориентиров, проскальзывают первые нотки настороженного отношения к искусству: «...бескорыстное искусство — это роскошь...» (Бергсон А. Творческая эволюция, стр. 76). В последующих трудах, например, в докладе «Философская интуиция» (1911), в двух оксфордских лекциях, объединенных под названием «Восприятие изменчивости» (1911), в работе «Возможное и действительное» (1930) прослеживается мысль о том, что искусство не может выступать для всех образцом интуитивного познания, оно приносит наслаждение,

*гносеологического метода** воспринималась философом весьма остро, и не в последнюю очередь именно она повлияла на выбор Бергсона между изучением этики и искусства в пользу этики, — ведь последняя (как полагал философ) затрагивает всех людей без исключения**. Но, если быть честным, то же самое нельзя сказать о философии: взятая в качестве метода познания, она столь же элитарна, сколь и искусство, и подходит далеко не каждому человеку. Стало быть, и в плане элитарности философия и искусство схожи, как схожи они и в своих гносеологических возможностях (одинаковых по внутренней сути), и в применяемом методе постижения реальности. И так как Бергсону никогда и в голову не приходило усомниться в познавательной силе философии, следует признать, что и беспокойство на этот счет в отношении искусства было безосновательным.

Наконец, сам по себе интуитивный метод является способом познания мира, а вот что касается *репрезентации* результатов данного познания, то она тоже предполагает в концепции Бергсона совершенно особый метод (хотя сам философ его не называет и нигде не постулирует условия его применения***): данный метод

«и то лишь изредка», «только людям, избранным природой и судьбой» (Бергсон А. Философская интуиция, стр. 180). «Так вот, то, что природа делает время от времени, по рассеянности, для избранных, не могла ли бы философия делать для всех другим способом и в другом направлении?» (Бергсон А. Восприятие изменчивости // Бергсон А. Собр. соч.: В 5 т. Т. 4. СПб., 1913–1914, стр. 13), — вопрошает Бергсон и спустя двадцать лет делает вывод: «Реальность, рождающаяся на наших глазах, будет постоянно давать каждому из нас то удовлетворение, какое искусство дарует время от времени» лишь «баловням судьбы» (Бергсон А. Возможное и действительное, стр. 163). «...Искусство, похоже, становится у Бергсона излишним», — резюмирует Ф. Нэтеркотт (Нэтеркотт Ф. Философская встреча, стр. 269).

* Следует особо подчеркнуть, что отмеченная элитарность вовсе не была связана с ограниченными способностями понимания феномена искусства у некоторых людей. Само искусство как феномен и его постижение — это одно, а искусство как проводник определенного гносеологического метода — совсем другое.

** Насчет сомнений Бергсона см.: Блауберг И. И. Анри Бергсон, стр. 514–515; Bergson H. L'énergie spirituelle. Essais et conférences. Paris, 1920. P. 25–26. В более ранних работах (например, в «Смехе»), напротив, речь не идет о том, чтобы предпочесть искусству какую-либо иную сферу.

*** Философ предпочитал высказываться об этом методе косвенно. Например: «...В такой книге, как *Творческая эволюция* или *Два источника*, образ чаще всего используется потому, что он необходим, поскольку ни одно из суще-

можно охарактеризовать как *метод внушения*. Впрочем, такое определение данной стороне бергсоновского учения уже давалось, хотя и далеко не в лестном тоне. Достаточно вспомнить едкое выступление Г. Бело, главного противника Бергсона, на заседании Французского философского общества 2 мая 1901 года, при обсуждении бергсоновской концепции, представленной в «Материи и памяти»*. Можно подумать, что при приближении к нашему времени оценка этой особенности бергсоновского учения могла бы быть более спокойной. Однако, скажем, книги В. Ф. Асмуса или К. Свасьяна** предлагают далеко не миролюбивые отзывы. Следовательно, проблема остается, и она может быть сформулирована примерно так: допустимо ли в философии применять суггестивный метод для трансляции определенных идей, коль скоро этот метод неприменим в *естественных науках*, а философия (истинная метафизика) стремится, вроде бы, выступить альтернативой именно этим наукам? Естественно, на поверку эта альтернатива оказывается мнимой*** — и Асмус, и Свасьян стали заложниками

ствующих понятий не может *выразить* мысль автора, которому поэтому приходится ее *внушать*» (Бергсон А. Письма // Бергсон А. Избранное. Сознание и жизнь, стр. 327).

* «В области психологии можно всегда, путем привлекательного и яркого описания, *создать целиком* способ чувствования, который хотят оправдать, или субъективные представления, которые нужно было найти. И мы знаем, как умеет г-н Бергсон *заставить нас видеть* то, что он видит сам, и *привести нас к его мысли путем внушения, между тем как, лишь только мы смогли нарушить очарование, мы хотим видеть, чтобы мысль эта была представлена нам в доказательствах*. Мы можем с полным правом, во имя научной критики, не доверять интуиции, которая вместо того, чтобы быть проверкой доктрины, ее контролем, рискует быть ее продуктом» (цит. по: Бергсон А. Психофизический параллелизм и позитивная метафизика // Бергсон А. Собр. соч.: В 5 т. СПб., 1913–1914. Т. 5, стр. 56–57).

** Асмус В. Ф. Проблема интуиции в философии и математике. Очерк истории: XVII — начало XX века М., 2004. 311 с.; Свасьян К. А. 1) Эстетическая сущность интуитивной философии А. Бергсона. Ереван, 1978. 119 с.; 2) Проблема символа в современной философии (Критика и анализ). М., 2010. 223 с.

*** Бергсон, выдвигая свой интуитивный метод, не имел в виду «конкурировать с научным знанием»; напротив, он всецело признавал уместность и целесообразность методов *позитивных наук* в *подведомственной им* сфере. «Я хотел бы знать, существует ли среди современных концепций науки теория, которая ставила бы выше позитивную науку», — заметил Бергсон в своем выступлении на заседании Французского философского общества в 1907 году (Bergson H. A propos de l'évolution de l'intelligence

собственных философских взглядов, которые они в неявном виде приписали Бергсону. Но дело не в этом; главное — практически все авторы, говорящие прямо или косвенно о методе внушения, отмечают, что суггестивный метод сближает бергсоновское учение с искусством и отдаляет от той сферы знания, которую названные ученые считали единственно истинно научной (естественные науки). В уже цитировавшемся интервью 1911 года есть рельефная формулировка самого философа на этот счет. «Философия в моем понимании... ближе к искусству, чем к науке. Слишком долго философию рассматривали как науку, занимающую наивысшее место в иерархии наук. Но наука дает лишь неполную, или, скорее, фрагментарную картину реального; она постигает его только при помощи крайне искусственных символов»*. Как видно, Бергсон в данном случае довольно резко дистанцируется от науки как сферы человеческого знания в целом. Впрочем, в другом случае философ преподносит свою позицию несколько иначе: «Если существует средство владеть реальностью абсолютно вместо того, чтобы познавать ее относительно, помещаться в нее вместо того, чтобы усваивать точки зрения на нее, иметь о ней интуицию вместо того, чтобы делать ее анализ, словом, схватывать ее помимо всякого выражения, перевода или символического представления, то это и будет метафизика. Таким образом, метафизика есть наука, имеющая притязание обходиться без символов»**.

Приведенные цитаты не столько противоречат друг другу, сколько друг друга дополняют. «Э. Леруа так объяснял позицию

géométrique. Réponse à un article de E. Borel // Bergson H. *Écrits et paroles*. Tome 2, P. 278; цит. по: Блауберг И. И. Анри Бергсон, стр. 379). Ведь именно в учении Бергсона «утверждается, что наука способна достичь абсолютного, что она, вопреки Канту, не является относительной, т. е. обусловленной исключительно состоянием человеческого интеллекта», — комментирует исследователь (Там же).

* Interview de Bergson par G. Aimel. 1910 // Bergson H. *Écrits et paroles*. Tome 2. P. 354. «La philosophie, telle que je la conçois <...> se rapproche davantage de l'art que de la science. On a trop longtemps considéré la philosophie comme une science, la plus élevée hiérarchiquement. Mais la science ne donne du réel qu'un tableau incomplet, ou plutôt fragmentaire; elle ne le saisit qu'au moyen de symboles forcément artificiels».

** Бергсон А. Введение в метафизику, стр. 6–7. Под символами Бергсон понимает знаки, с их взаимнооднозначным соответствием означаемого и означающего. К осмыслению символа деятелями искусства рубежа XIX–XX веков бергсоновская трактовка не имеет отношения.

Бергсона: философия в его понимании — это искусство, следующее за наукой и учитывающее ее развитие, опирающееся на результаты анализа и подчиняющееся требованиям строгой критики, а метафизическая интуиция — это интуиция эстетическая, но верифицированная, систематизированная, соединенная с рациональным рассуждением*. Складывается впечатление, будто Бергсон неявно подразумевает *двойственную природу собственной «истинной метафизики»*: частью она оказывается наукой, пусть и понятой весьма специфически**; частью — искусством.

Причины двойственной природы метафизики коренятся в специфике суггестивного метода (как бы мы ни относились к нему); в механизме его действия; в способе и инструментах его актуализации. Все эти особенности могут многое сказать о бергсоновском учении, в том числе и о свойствах, роднящих последнее с искусством.

Способом осуществления суггестивного метода служит специфический *стиль изложения идей*, разительно отличающийся от того, который ждали от Бергсона ученые, воодушевленные его обещаниями о «новой метафизике» как «новой науке». Нобелевская премия *по литературе*, полученная Бергсоном в 1927 году, явно свидетельствует о близости его «истиной метафизики» не столько к наукам (в данном случае даже неважно — «наукам о природе» или «наукам о духе»), сколько к искусству***. Ведь

* Блауберг И. И. Анри Бергсон, стр. 383. Блауберг ссылается на источник: Le Roy É. Une philosophie nouvelle: Henri Bergson. Paris, 1913. P. 51.

** Если попытаться найти «оригинал» обрисованного во «Введении в метафизику» «портрета» философии как науки, то на роль «натуры» могут претендовать скорее дильтеевы «науки о духе», чем некая воображаемая модифицированная форма естественнонаучного знания. Однако еще в первой половине XX века гуманитарное знание оформлялось, искало свои методы и пути. Поэтому Бергсон вряд ли имел в виду эту развивающуюся область знания, говоря о научном ориентире для метафизики.

*** Это обстоятельство несколько сглаживает негативное отношение Бергсона к «мысли изреченной» (см., например: Бергсон А. 1) Введение в метафизику, стр. 12; 2) Творческая эволюция, стр. 171; Блауберг И. И. Анри Бергсон, стр. 160). Как результат неизбежной вербализации «первичной интуиции», его тексты могут выразить последнюю лишь приближенно; но как эстетическая форма выражения, они вполне могут быть ее проводниками-трансляторами. М. Мерло-Понти считал, что Бергсон перевернул «словесность сверху донизу» (Мерло-Понти М. Сам себя создающий Бергсон // Мерло-Понти М. Знаки. М., 2001, стр. 208); «...откройте Бергсона, и каждая прочитанная вами страница откроет вам новые горизонты, — советует

премия была получена, несомненно, за блестящий литературный стиль, почти художественный, изобилующий всяческими тропами (особенно метафорами) и богатый на *яркие образы*.

Впрочем, если приглядеться, выяснится, что эти образы далеко не однопорядковые и явно подразделяются на несколько видов в зависимости от играемой ими роли. Поскольку работы Бергсона — это все же не искусство как таковое, а философия, воплощенная в художественной форме, постольку образы наделяются функциями, не свойственными им в чисто художественных текстах: любой образ призван, прежде всего, не просто создавать в воображении читателя многокрасочные картины, а *транслировать исходную философскую интуицию* (*la intuition originelle*). Бергсон именуется такие образы «образами-посредниками» (*une certaine image intermédiaire*)*; по мысли С. Франка, каждый из них «как бы занимает *промежуточное место* между простотой интуиции и сложностью ее отвлеченного выражения»**. Таков, согласно признанию самого Бергсона, *образ élan vital*. В одной из бесед Бергсон заметил: «...во всяком жизненном движении всегда есть возможность продолжить это движение *за пределы актуального состояния*. Вот что я хотел выразить “образом”, и я выбрал образ “жизненного порыва” <...>. Этот образ <...> освещает неясный момент факта жизни и дает почувствовать, что движение “продолжается” в самом себе»***. Но далеко не случайно слово «образ» закавычено (даже если это и не бергсоновские кавычки). Ведь *напрямую* образ *élan vital* не может быть транслирован реципиенту; он *неизбежно* должен быть репрезентирован словесно; и его *вербальная оболочка* столь же *неизбежно* придает ему вид *понятия*****. Будучи один раз назван,

Джеймс. — Его писания напоминают утреннюю зарю и пение птиц. В них мы имеем дело с самой действительностью, а не с приевшимся повторением того, что писали профессора, живущие в атмосфере духовных частиц, по поводу мыслей других профессоров своих предшественников. У Бергсона нет ничего подержанного, ничего из вторых рук» (Джеймс У. Вселенная с плюралистической точки зрения, стр. 146).

* Bergson H. L'intuition philosophique // Bergson H. La pensée et le mouvant. Essais et conférences. Paris: Les Presses universitaires de France, 1969. P. 76. Об образах-посредниках Бергсон говорит также во «Введении в метафизику».

** Франк С. Л. О философской интуиции // Русская мысль. М., 1912. Кн. 3, стр. 32.

*** Цит. по: Блауберг И. И. Апри Бергсон, стр. 311.

**** В самом деле, мы никогда не постигнем *la durée*, если не будем ее *переживать, ощущать ее ток* в собственном «я». Однако без вербального

отныне этот чудесный образ будет являться «в готовом виде»*, ибо оболочка останется неизменной.

Казалось бы, что мешает Бергсону подобрать иные *именования*? Это возможно; однако сам философ, как мы помним, призывал «работать по мерке»**, то есть — подыскивать наиболее точный вербальный эквивалент тому или иному образу, эквивалент, *асимптотически* близкий последнему. Ясно, что такой эквивалент единичен. Поэтому Бергсону не остается ничего другого, как разнообразить метафорические описания, эпитеты и уподобления *élan vital* (такова, скажем, общеизвестная метафора разорвавшейся гранаты***); но *именование* данного феномена остается константным. Мы намеренно не говорим: определение; ибо Бергсон был против любых жестких определений****; да он и не давал собственно дефиниции ни жизненному

именования этого феномена мы бы не смогли понять, что переживание необходимо. Сам Бергсон говорит, что первоначальная интуиция, реализуясь в образе-посреднике, раскрываясь через него, все же нуждается в понятиях для фиксации некоторых важнейших положений; а потом понятия можно свернуть в первичный импульс, подняться до исходной первичной интуиции (см.: Бергсон А. 1) Введение в метафизику, стр. 46–47; 2) Философская интуиция, стр. 168–175).

* «Готовые рубрики» — вот что такое понятия, по Бергсону (см.: Бергсон А. 1) Творческая эволюция, стр. 79; 2). Введение в метафизику, стр. 45). «...Образ имеет по крайней мере то преимущество, что он удерживает нас в конкретном» (Бергсон А. Введение в метафизику, стр. 10; курсив мой. — Е. Р.).

** «...Все эти “то”, “это”, “что-либо иное” всегда предстают перед нами как нечто уже познанное, известное. <...> А между тем история философии показывает нам вечное столкновение систем, невозможность втиснуть реальность в это готовое платье, то есть в наши готовые понятия, — она указывает нам на необходимость работать по мерке» (Бергсон А. Творческая эволюция, стр. 78–79).

*** См.: Блауберг И. И. Анри Бергсон, стр. 308. Тут Бергсон вынужден забывать о своей неприязни к метафорам, обусловленной верой в то, что метафора есть установление отношений между объектами, а любое такое установление — от разума (см.: Бергсон А. 1) Творческая эволюция, стр. 228–229; 2) Введение в метафизику, стр. 9, 11).

**** Каждое из общих понятий всегда «остается тем, что оно есть», «снимком, полученным с реальности, которая протекает» (Бергсон А. Введение в метафизику, стр. 24, 25). Согласно единомышленнику Бергсона Джеймсу, определить — значит ограничить: «Образование понятий есть отсечение и фиксирование; мы исключаем все, кроме того, что мы зафиксировали. Понятие подразумевает *это-и-не-иное*» (Джеймс У. Вселенная с плюралистической точки зрения, стр. 139).

порыву, ни длительности. Бергсон скорее поступает как истинный Демиург: называя феномены, он вызывает их к жизни. Но от частого употребления имя «стирается», словно побывавшая в миллионах рук монета, забывается его метафорическая сущность. Имя «отвердевает» и начинает уподобляться концепту*: вступает в силу процесс *категоризации* исходной метафоры, превращение ее из имени образа — в обозначение категории. Однако процесс этот никогда не достигает возможного предела, поскольку происхождение этой метафоры — не от рационального отвлечения чувственных ощущений, а от подыскивания имени яркому образу. «Жизненный порыв» никогда не станет такой же абстрактно-логической категорией, как материя, пространство или время. Он всегда будет нести в себе нечто от образа, вызывая к нашему воображению и нашим чувствам. Поэтому *élan vital* вполне можно охарактеризовать частью как образ, частью как понятие (*образ-понятие*). Аналогичная ситуация складывается, стоит заговорить о сердцевине бергсоновской концепции — о *la durée*. Эквивалента *имени* этого феномена нет в других языках: как ни дружен был Бергсон с Уильямом Джеймсом, как ни блестяще знал он английский, — ни его коллега, ни он сам ничего не могли бы тут поделать. Желая передать сущность *la durée*, мы встаем перед необходимостью сохранить ее имя (либо подбирать описания, раскрывающие главное в этом феномене — так поступил Н. Лосский): потому что имя это выступает ключом к сущности, оно призвано пробудить у каждого ощущение субстанциального потока времени, имманентного существованию исключительно собственного «я». Легкость бергсоновских текстов для перевода на поверку оказывается обманчивой: в определенном отношении тут столько же «подводных камней», как и в писаниях, например, М. Хайдеггера. Но даже если мы откажемся от попытки перевода слова «*la durée*» — нам не отказаться от постоянного применения этого слова, и постепенно новизна его звучания и смысла сгладится. Слово «*la durée*» употребляется на современном этапе почти как точный термин, чему, возможно, сам Бергсон не слишком бы обрадовался. Факт остается фактом: и *élan vital*, и *la durée*, и, скажем, «множественность взаимопро-

* Термином «концепт» (в оппозиции «перцепту») пользуется У. Джеймс. См.: Джеймс У. Введение в философию // Джеймс У. Введение в философию. Рассел Б. Проблемы философии. М., 2000, стр. 34.

никновения», «рожденные» образами, функционируют отчасти и как концепты*.

В силу сказанного становится ясна двойственность природы бергсоновской философии, обращающейся, будто двуликий Янус, одним ликом к науке, а другим — к искусству: ведь ее основу составляют амбивалентные феномены, чья сущность тяготеет к образам, но чья вербальная форма заставляет их отчасти заимствовать признаки концептов. Точнее: в онтологическом плане, в плане существования их как сущностей (позволим себе тавтологию), — это образы; но в плане выражения собственной сущности и ее существования (взяты в роли инструментов) — это понятия.

Конечно, в работах Бергсона два типа мышления, логически-рациональное (оперирующее понятиями) и образное императивно разводятся по разным гносеологическим полюсам**. Однако примечательно, что философ вообще говорит о мышлении в целом и относит не только интеллект, но и интуицию к *формам мышления****. «Мы рекомендуем освоить весьма трудоемкий способ мышления, — таков один из важнейших тезисов Бергсона. — <...> И во всем, что мы написали, утверждается <...>: интуиция — это мышление (*reflexion*)»****. И коль скоро Бергсон конституирует принадлежность обеих этих форм работы сознания к области мышления — стало быть, между ними априори существует

* В концепты не конвертируются лишь те образы, которые вторичны по отношению к основным и которые представляют собой, скажем так, *имена второго порядка*. Например, для качественной множественности (множественности взаимопроникновения) таким именем будет *образ спектра* (*l'image d'un spectre*) (Бергсон А. Введение в метафизику, стр. 8–9).

** «У нас есть только два способа выражения: понятие и образ, — утверждает философ. — Система развивается в *понятиях*; но когда ее перемещают к интуиции, давшей ей начало, она сжимается в *образ*: если же мы хотим превзойти образ и подняться над ним, то неизбежно вновь скатываемся к понятиям, и вдобавок к понятиям еще более смутным, более общим, нежели те, от которых мы отправились на поиски образа и интуиции» (Бергсон А. Философская интуиция, стр. 173; курсив мой. — Е. Р.).

*** См., например: Бергсон А. Введение. Часть вторая, стр. 103.

**** Там же, стр. 148. Философ сетует на то, что был неверно понят. «Превыше всего мы ставим усилие. Почему же это было истолковано столь ошибочно? Не будем говорить о тех, кто видит в нашей “интуиции” инстинкт или чувство. Ни одна строка из того, что мы написали, не дает повода для такой интерпретации» (Там же). Однако в «Творческой эволюции», написанной за 15 лет до цитируемой работы, интуиция недвусмысленно приравнивается к инстинкту (см., например: Бергсон А. Творческая эволюция, стр. 185).

связь. Отсюда вытекает определенная гармония (если не синтез) обозначенных типов мышления, осуществляющийся благодаря образам-понятиям.

Представляется, что данный факт позволяет на современном этапе актуализовать учение Бергсона не просто в сфере гуманитарных наук как «наук о духе», — но специфически в сфере *искусствоведения*, поскольку предмет его — искусство — требует образного мышления, а вот оформление результатов изучения предмета апеллирует к мышлению понятийно-логическому. Здесь налицо соответствие специфике бергсоновских образов-понятий: их сущность (корреспондирует с предметом искусствоведения) есть образ, их форма выражения (вербальная оболочка-формулировка) сродни форме понятий. Важнейшие константы бергсоновской концепции — *la durée* и *élan vital* — предстают гносеологическими и герменевтическими инструментами при контакте с реальностью и в такой же функции могут быть применены и в сфере исследования реальности художественной. Какова область их актуализации? Мы можем применять константы бергсоновской философии, прежде всего, для постижения эстетической сущности той эпохи, в которую жил сам философ (рубеж XIX–XX вв.). Например, искусство импрессионистов дает повод вспомнить о феномене чистого восприятия (*la perception pure*), а музыка Клода Дебюсси — о свойствах *la durée*; живопись символиста Одилона Редона — о бергсоновском понимании материи как обладающей долей сознания субстанции, и т. д. Но эта проблематика выходит за рамки рассмотрения в данной статье, поскольку требует отдельного осмысления.

* * *

Как известно, телеология не была в чести у Бергсона, — возможно, потому, что он предпочитал не различать телеологию и финализм*. Если приглядеться внимательно, целеполагание

* В противоположность, например, Полю Рикёру. Последний, ссылаясь на учение Гегеля, говорит о возможности разграничения понятий телеологии и финализма (финальности), понимаемого «как конечная причина, раскритикованная Спинозой и Бергсоном. Телеология не есть финальность: в телеологической диалектике образы являются не конечными целями, а значениями, черпающими свой смысл из движения тотализации, которое их увлекает и устремляет вперед, за их пределы» (Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 2008, стр. 257).

как онтологический принцип было присуще всей жизни философа: сперва он мечтал обратить людей в свою веру, принести им, словно Прометей — огонь, истинное ощущение реального времени (*la durée réelle*)*; затем с неугасимым энтузиазмом он бросился на поиски основ этики, более ясных, чем кантов категорический императив. И это целеполагание имело, несомненно, не утилитарный, а всецело духовный характер (что еще раз опровергает веру самого же Бергсона в практически-утилитарный характер любого действия и несочетаемость с последним истинного постижения реальности).

Если приглядеться еще пристальнее, целеполагание как онтологический принцип было свойственно и всей философии Бергсона: *élan vital* не имеет заманчивой цели в конце пути, ибо обретение таковой заведомо ознаменовалось бы затуханием и исчезновением самого жизненного порыва. Ведь достижение итоговой цели есть одновременно достижение покоя (больше не к чему стремиться) и переход из длительности в Вечность. Однако у жизненного порыва не может не быть цели, имманентной *la durée по природе*: цели саморазвития, становления и творения новизны, не имеющего никаких онтологических пределов, кроме тех, которые поставлены проблемой конечности или бесконечности бытия Вселенной.

Как видно, именно когда мы следуем «по направлению к Бергсону», а не отворачиваемся от него, телеология, взятая в аспекте духовного целеполагания, прекрасно уживается с бесконечностью

* Нетрудно догадаться, что эти намерения закончились разочарованием. Примечателен в этом отношении следующий факт биографии Бергсона. В 1889 году Бергсон защитил две диссертации («Опыт о непосредственных данных сознания» и «Идея места у Аристотеля», на латинском языке) и получил степень доктора. Однако идея длительности, которую он считал *главной*, прошла незамеченной: члены комиссии достаточно хорошо ознакомились лишь с первой главой «Опыта». Бергсон позднее рассказывал о своих переживаниях: «Жюри сосредоточило все свое внимание на первой главе, за которую я даже удостоился похвал, но ничего не увидело во второй. Я был взбешен, ибо только вторая глава и была для меня важна... Мне потребовались годы, чтобы осознать, а затем признать, что не все способны с той же легкостью, как я, жить, погружаясь вновь и вновь в чистую длительность. Когда идея длительности осенила меня в первый раз, я был убежден, что достаточно лишь сообщить о ней, чтобы пелена спала, и полагал, что человек нуждается только в том, чтобы его об этом уведомили. С той поры я убедился, что все происходит совершенно иначе» (цит. по: Блауберг И. И. Анри Бергсон, стр. 137–138).

творения новизны. Поэтому, даже если кажется, что философия Бергсона исчерпала и тем самым обрела себя, реализовав какую-либо из собственных тенденций в интерпретации позднейших исследователей, — не стоит обольщаться. Становящееся наличие не должно превратиться в ставшее, иначе это будет угасание *élan vital*, присущего самой философии Бергсона как живой, саморазвивающейся ментальной структуре (ведь «мысль есть нечто растущее»), направленной на бесконечное смыслообразование, на непрестанный прирост смысла по мере течения *la durée*.

В сфере *человеческого духа* цель *élan vital*, устремленного к обновлению, раскрывается в особом модусе: как чаемое Бергсоном *de jure* непрерывное самосовершенствование человека*, и аналогично — развитие человечества. Несомненно, это духовное обогащение совершается не только путем истинной метафизики (*la vraie métaphysique*)**, но и путем искусства, даже если и встать на более позднюю точку зрения Бергсона об элитарности этой сферы актуализации человеческого духа. Искусство — в той или иной мере — становится выражением *élan vital* в сфере духа, а исследование эстетической сущности истории — целью современного исследователя, достижимой с помощью актуализации констант бергсоновской философии в искусствознании.



* Бергсон говорит о том, что критерием истинности нашего движения по пути осуществления энергии жизненного порыва предстает радость творчества, и эта радость — «божественная» (см., например: Бергсон А. Из сборника «Духовная энергия». Сознание и жизнь // Бергсон А. Избранное: Сознание и жизнь, стр. 41–42).

** Bergson H. Introduction à la métaphysique // Bergson H. La pensée et le mouvant. Essais et conférences. Paris: Les Presses universitaires de France. Collection. 1969. P. 120.

КОММЕНТАРИИ

В. А. Базаров

Материал коллективного опыта и организующие его формы

Печатается по первому изданию: Очерки философии коллективизма. Сб. 1. СПб., 1909. С. 145–217.

Базаров Владимир Александрович (наст. фамилия — Руднев; 1874–1939) — философ и экономист. С 1896 г. сочувствовал социал-демократам, в 1904 г. примкнул к фракции большевиков, однако после революции 1905 г. сблизился с меньшевиками. К Октябрьской революции отнесся отрицательно; тем не менее в 20-е гг. работал в советских государственных плановых органах. В 1930 г. как один из «экономистов-вредителей» был уволен из Госплана, в середине 1930-х гг. был арестован и сослан. По возвращении из ссылки умер. Философские статьи, направленные в равной степени против идеализма и материализма, собраны в сборнике Базарова «На два фронта» (1910). В 1900-х гг. Базаров переводил философскую и экономическую литературу (вместе с И. И. Скворцовым-Степановым перевел на русский язык «Капитал» К. Маркса (1907–1909)).

¹ В первых рецензиях на философские труды Бергсона указывалось, что его философия является развитием эмпиризма, что, конечно же, не соответствует действительности.

² *Джемс (Джеймс) Уильям* (1842–1910) — американский философ и психолог, один из основателей прагматизма. Отвергая объективность истины, выдвинул «прагматический» критерий: истинно то, что отвечает практической успешности действия. Единственная реальность, по Джемсу, — непосредственный чувственный опыт. В психологии развил концепцию «потока сознания» — непрерывно сменяющихся целостных психических состояний; его учение об эмоциях — один из истоков бихевиоризма.

³ *Авенариус Рихард* (1843–1896) — швейцарский философ, субъективный идеалист, один из основателей эмпириокритицизма, профессор

Цюрихского университета. В центре его философии — понятие опыта, в котором, по его убеждению, снимается противоположность сознания и материи, психического и физического. Авенариус выступил с критикой материалистической теории познания, противопоставив ей идеалистическую теорию «чистого опыта». Он также отстаивал теорию «принципиальной координации» субъекта и объекта, т. е. их абсолютную взаимозависимость. Осн. соч. Авенариуса — «Критика чистого опыта».

Эмпириокритическая аксиома — положение философии Авенариуса, согласно которому все элементы опыта делятся на «физические» и психические», причем первые определяются через взаимное отношение всех тел вселенной (т. е. тех же самых «физических» элементов), а вторые характерны тем, что они зависят от процессов, протекающих в нервной системе живых существ, т. е. от процессов в узком классе особых тел.

⁴ *Мах Эрнст* (1838–1916) — австрийский физик и философ, субъективный идеалист, один из основателей эмпириокритицизма. Признавал вещи «комплексами ощущений», при этом, по существу, отвергал понятия причинности, необходимости, субстанции как не данные в опыте. В соответствии с махистским «принципом экономии мышления» описание мира должно включать только «нейтральные элементы опыта»; реальны лишь эти «элементы» и их функциональные связи. Различие физического и психического сводилось к различию «функциональных отношений», в которых рассматриваются «элементы»: физическое исследование состоит в анализе взаимной связи «элементов» друг с другом, психологическое — в анализе отношения человеческого организма к «элементам». Понятия Мах рассматривал как символы, обозначающие «комплексы ощущений» («вещи»), а науку в целом — как совокупность гипотез, подлежащих замещению непосредственными наблюдениями.

⁵ *Буше-де-Перта Жак* (1788–1868) — французский археолог-любитель, открывший древнейшую эпоху в истории человечества. Собрал большую коллекцию орудий древнего каменного века (палеолита), на которые до него ученые не обращали внимания. Он утверждал, что люди, изготовлявшие эти орудия, были современниками мамонта и др. вымерших животных. Мнение Буше-де-Перта противоречило господствовавшим в 1-й половине XIX в. в палеонтологии взглядам, отрицавшим эволюцию и объяснявшим смену видов рядом катастроф, последняя из которых — «всемирный потоп» — якобы истребила мамонтов и предшествовала появлению человека. Сам Буше-де-Перта плохо понимал значение своих открытий и верил в эту катастрофу; он был убежден, что им открыты следы «допотопного человека». Только в 60-х гг. XIX в. дарвинисты сумели оценить значение открытия Буше-де-Перта.

⁶ Мф 6, 25.

⁷ Имеются в виду последователи Густава Теодора Фехнера (1801–1887), немецкого философа и психолога. Обобщив понятие опытно познаваемого и расширив его, он пришел к пантеистической и панпсихической натурфилософии. Фехнер основал психофизику и попытался решить вопрос об отношении души и тела посредством психофизического параллелизма.

⁸ Имеется в виду закон Вебера-Фехнера, открытый Э. Г. Вебером (1834) и развитый дальше Г. Т. Фехнером, основной закон психофизики, согласно которому при увеличении силы раздражения в геометрической прогрессии (1, 2, 4, 8, 16 и т. д.) интенсивность ощущения увеличивается в арифметической прогрессии (1, 2, 3, 4, 5 и т. д.).

⁹ *Дельбеф Жозеф* (1831–1896) — бельгийский философ, профессор университета в Льеже, известный своими работами по психофизике, изучал явление гипноза.

¹⁰ *Гельмгольц Герман* (1821–1894) — немецкий естествоиспытатель; находился под влиянием философии Канта. По Гельмгольцу, наши ощущения суть действия, вызываемые внешними причинами в наших органах чувств; они зависят как от возбуждающего их объекта, так и от воспринимающего аппарата органов чувств. Поэтому ощущение есть не отражение объекта, а своего рода символ. Закономерность действительного мира отражается в мире символов, посредством познания которого мы можем направлять нашу деятельность так, чтобы она приносила желаемый успех, т. е. чтобы появлялись ожидаемые новые ощущения. Исходя из этого, Гельмгольц дал теоретико-познавательное обоснование геометрии и естественнонаучного исследования.

¹¹ *Совершенная (полная) индукция* — умозаключение, в котором общее заключение делается на основе исследования всех объектов данного класса.

¹² *Пуанкаре Анри* (1854–1912) — французский математик, член Парижской академии наук. Осн. труды посвящены математической физике, дифференциальным уравнениям, комбинаторной топологии, небесной механике и т. д. В 1905 г. одновременно с Эйнштейном пришел к некоторым постулатам специальной теории относительности. Пуанкаре считал, что законы науки не относятся к реальному миру, а представляют собой произвольные соглашения (конвенции), которые должны служить наиболее удобному и полезному описанию соответствующих явлений.

¹³ *Диспарантные элементы* (как правило, ощущения) — элементы, между которыми нет никаких отношений по качеству (тон и цвет, давление и тепло).

¹⁴ *Пангеометрия* — одно из названий (устаревшее) геометрии Лобачевского.

¹⁵ В теории множеств *порядковым числом*, или ординалом (*лат. ordinalis*), называется порядковый тип вполне упорядоченного множества (т. е. множества, все элементы которого пронумерованы в соответствии с натуральным рядом чисел). *Кардинальное число* — это понятие теории множеств, обобщающее идею числа как количества; ряд множеств имеет одно и то же кардинальное число (одну и ту же *мощность*), если они, например, могут быть поставлены во взаимно однозначное соответствие. Наименьшее кардинальное число описывает множества одной мощности с рядом натуральных чисел, но имеется бесконечное число иных кардинальных чисел (т. е. типов множеств, более «богатых» элементами, чем множество натуральных чисел).

¹⁶ *Тиндаль Джон* (1820–1893) — английский физик, основные труды которого посвящены магнетизму, акустике, поглощению теплового излучения газами и парами, рассеянию света в мутных средах

¹⁷ После фактов, (вывод) из фактов (*лат.*).

¹⁸ Отрицая самостоятельное (субстанциональное) существование человеческой личности, Д. Юм утверждал, что «я» человека сводится к совокупности элементарных чувственных данных, которые находятся в сознании в данный момент времени (это и есть «пучок перцепций»).

¹⁹ *Резонатор Гельмгольца (акустический резонатор)* — акустический прибор, сосуд сферической формы с открытой горловиной; изобретен Гельмгольцем около 1850 г. для анализа акустических сигналов. Прибор способен совершать низкочастотные собственные колебания, длина волны которых значительно больше размеров резонатора.

²⁰ Имеется в виду утверждение П. С. Лапласа о том, что с точки зрения классической механики можно вывести одну универсальную формулу, которая будет полностью описывать все процессы во вселенной.

²¹ Помимо статьи Базарова в сборнике были опубликованы статьи А. Богданова, А. Горького, А. Луначарского.

П. В. Мокиевский

Философия Анри Бергсона

(<Рецензия на кн.: Творческая эволюция.>

Перев. с 3-го французск. издания М. Булгакова. М. 1909)

Рецензия печатается по первому изданию: Русское богатство. 1909. № 6. С. 153–158.

Мокиевский Павел Васильевич (1856–?) — философ, публицист, по профессии врач. В 1884 г. вышла его книга «Ценность жизни», в которой вопрос о ценности человеческой жизни рассматривается с точки зрения эволюционного оптимизма. Печата́л в журнале «Русское богатство» статьи, посвященные современной науке и философии.

¹ *Синдикализм* — доктрина социалистического преобразования, основанная на главенствующей роли профсоюзов (от *фр.* syndicat) в революционной борьбе. Антигосударственная и антиполитическая направленность сближает синдикализм с анархизмом.

² *Сорель Жорж* (1847–1922) — французский социальный философ, теоретик анархо-синдикализма.

³ «*Le Mouvement socialiste*» («Социалистическое движение») — французский журнал революционных синдикалистов, основанный в 1899 г. Юбером Лагарделем.

⁴ *Богоискательство* — философско-религиозное движение в среде русской интеллигенции в конце XIX — начале XX в.; группировалось вокруг «Религиозно-философского общества», издавало журналы «Новый путь», «Вопросы жизни». «Весы». Наиболее яркие представители — Н. Бердяев, С. Булгаков, Д. Мережковский, З. Гиппиус, Н. Минский, Д. Философов, В. Розанов.

Г. В. Плеханов

Анри Бергсон

<Рецензия на кн.:> Творческая эволюция. —

Перевод с 3-го французского издания М. Булгакова. Москва. 1909. —
Товарищество типографии А. И. МамонтоваПечатается по первому изданию: Современный мир. 1909. № 3.
С. 105–110.

Плеханов Георгий Васильевич (1857–1918) — русский философ, общественный деятель, один из основоположников социал-демократического движения в России. Наряду с В. И. Лениным осуществил адаптацию учения Маркса к условиям российской действительности. Разошелся с большевиками после Октябрьской революции 1917 г. Осн. филос. соч.: «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» (1895); «Очерк по истории материализма» (1896), «К вопросу о роли личности в истории» (1898) и др.

¹ *Лакомб Поль* (1833–1919) — французский историк и социолог; генеральный инспектор библиотек и архивов Франции, член Парижского социологического общества. Представитель позитивистско-психологического направления в социологии, стремился превратить историю в точную науку.

² Работа Г. В. Плеханова «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» написана в 1894 г. и вышла первым изданием под псевдонимом Н. Бельтова в Петербурге в 1895 г. Поводом для написания этой книги послужили появившиеся в этот период в журнале «Русское богатство» статьи Михайловского, направленные против русских марксистов. В результате Плеханов создал большую работу, посвященную обоснованию материалистического взгляда на историю, изложению основ диалектического материализма и критике народнической идеалистической теории.

³ Букв.: предвосхищение основания (доказательства) (*лат.*) — допущение в качестве основы доказательства положения, которое еще само требует доказательства.

⁴ Сравнение не является доказательством (*фр.*).

⁵ Эта теорема имеет следующую формулировку: «Высшее благо для души есть познание Бога, а высочайшая добродетель — познавать его» (*Спиноза Б. Избр. произведения: В 2 т. М., 1957. Т. 1. С. 543.*)

П. П. Соколов

<Рецензия на кн.:> Анри Бергсон. Творческая эволюция.

Пер. с 8-го франц. изд. М. Булгакова. Книгоизд. «Сотрудничество».
М. 1909. Стр. 320. Ц. 1 р. 75 к.Печатается по первому изданию: Критическое обозрение. 1909.
Вып. III. С. 39–46.

Соколов Павел Петрович (1863–1923) — психолог. Окончил Московскую духовную академию; был профессором по кафедре психологии Московской духовной академии. Автор книги «Проблема веры с точки зрения психологии и теории познания» (1906).

¹ Имеется в виду философия А. Шопенгауэра.

² Более распространенным является название «членистоногие».

³ Несокращенный, имеющий полную длину (лат.).

В. М. Хвостов

Философия жизни и философия интеллекта

Печатается по первому изданию: Московский еженедельник. 1910. 16 января. № 3. С. 44–56.

Хвостов Вениамин Михайлович (1868–1920) — русский философ-неокантианец, социолог, правовед. Окончил юридический факультет Московского университета, в котором затем преподавал (в 1895–1911 гг., затем с 1917 г.). Работал в Институте социальной психологии. Покончил жизнь самоубийством. Автор книг «Этика человеческого достоинства. Критика пессимизма и оптимизма» (1912), «Теория исторического процесса» (1914), «Женщина и человеческое» (1914).

¹ Отвращение к жизни (лат.).

² *Мелиоризм* — мировоззрение, характерное для американского прагматизма; в нем утверждается, что прогресс, усовершенствование жизни общества осуществляется при помощи постоянных небольших воздействий людей на жизнь общества.

³ *Риккерт Генрих* (1863–1936) — немецкий философ, один из основателей баденской школы неокантианства, автор книг: «Науки о природе и науки о культуре», «Границы естественно-научного образования понятий», «Философия истории», «Философия жизни».

Виндельбанд Вильгельм (1848–1915) — немецкий философ, историк философии, глава баденской школы неокантианства. Преподавал философию в Лейпцигском, Цюрихском, Фрайбургском, Страсбургском и Гейдельбергском университетах. Автор знаменитых книг «История древней философии» и «История новой философии», по которым училось несколько поколений студентов различных европейских стран. Известен своими работами в области философии истории, философии духа, теории познания.

⁴ *Коген Герман* (1842–1918) — немецкий философ, профессор в Марбурге, основатель неокантианства. Опираясь на Канта, построил систему философии, включающую логику, этику, эстетику и философию религии. По Когену, философия впервые становится наукой тогда, когда полагает своим предметом не вещи, не процессы, а факты науки. Основа философии — трансцендентальный метод, имеющий в качестве образца математическое исчисление бесконечно малых. Познающее мышление носит творческий

характер; предмет не «дан», а «задан» ему как задача. Осн. соч.: «Теория опыта Канта» (1871), «Система философии» (в 3 т., 1902–1912).

⁵ *Энтропия* — величина, характеризующая тепловое состояние тела или системы тел; степень неупорядоченности этой системы. При любых процессах, происходящих в закрытой системе, энтропия возрастает или остается постоянной. Причем возрастание энтропии — это необратимый процесс, означающий постепенный переход всех видов энергии в тепловую энергию (это и называют «обесценением» энергии).

⁶ В неразвернутом, скрытом, подразумеваемом виде (лат.).

⁷ *Геллертерство* (от нем. *Gelehrter* — ученый) — книжная, оторванная от жизни и практической деятельности ученость; начетничество.

⁸ Идея Бога (нем.).

П. С. Юшкевич

Анри Бергсон

Печатается по первому изданию: Новая жизнь. 1911. № 11. С. 146–177.

Юшкевич Павел Соломонович (1873–1945) — русский философ. Участник социал-демократического движения, впоследствии меньшевик. Пытался соединить марксизм с махизмом в форме эмпириосимволизма. После 1919 г. отошел от политической деятельности и занимался в основном переводами; до 1930 г. работал в Институте Маркса и Энгельса. Автор книг: «Материализм и критический реализм» (1908), «Новые веяния» (1910), «Мировоззрение и мировоззрения» (1912).

¹ *Коллеж де Франс* — известное учебно-исследовательское учреждение в Париже, основанное в начале XVI в. Коллеж де Франс является одним из самых престижных образовательных учреждений и имеет особое значение для интеллектуальной жизни французского общества.

² *Раже Гастон* — автор книги «Ученые и философия» (рус. изд. — 1911), в которой рассматриваются концепции Г. Спенсера. А. Пуанкаре и А. Бергсона.

³ *Леруа (Ле Руа) Эдуард* (1870–1954) — французский философ и математик, представитель католического модернизма, последователь Бергсона, друг и единомышленник П. Тейяра де Шардена, создатель эволюционной концепции, где соединялись католические догматы с фактами, накопленными палеонтологией и антропологией, с новейшими открытиями в биологии. Эволюцию рассматривал как творческое становление, в истоках которого лежит духовная сила — действующая мысль. С появлением человека, наделенного сознанием и разумом, эволюция природы и жизни приобретает качественно новый характер, ибо человек становится условием и орудием их дальнейшего поступательного развития, что приводит к переходу от биосферы к ноосфере (сфере разума). Впервые употребил в конце 1920-х гг. термин «ноосфера», саму концепцию ноосферы он разработал совместно

с П. Тейяром де Шарденом (впоследствии это понятие стало основой учения В. И. Вернадского).

⁴ В зороастрийской религии *Ормузд* — бог добра и света, *Ариман* — бог тьмы, смерти и зла.

⁵ *Неодарвинизм* — эволюционная концепция, созданная А. Вейсманом на раннем этапе развития генетики (в конце XIX — начале XX в.). Неодарвинизм Вейсмана обосновывал положение о том, что все особенности строения живых существ могут быть объяснены с точки зрения дарвиновской теории естественного отбора и нет повода признавать какое бы то ни было внутреннее стремление к совершенствованию, какое постулировал, например, автогенез (напротив, отрицая роль внешних факторов). Неодарвинизм отвергает возможность наследования приобретённых признаков, которую постулировал ламаркизм. Одно из основных понятий неодадарвинизма — учение о «зародышевой плазме» и «зародышевом пути». В соответствии с этой концепцией, передаются по наследству лишь изменения, происходящие в наследственных единицах половых клеток — «детерминантах». Вейсман, отмечая ведущую роль естественного отбора в эволюции, распространил идею отбора также и на отдельные части особей и наследственные детерминанты (так называемый «тканевой отбор» и «зачаточный отбор»). Предпринятая Вейсманом первая попытка увязать данные зарождавшейся генетики (учения о мутациях) с эволюционной теорией и дополнить дарвиновское представление о естественном отборе считается в основном ошибочной, однако некоторые идеи из неодадарвинизма все же перешли в синтетическую теорию эволюции (современный дарвинизм).

⁶ *Финализм* (от лат. *finalis* — конечный, целевой) — идеалистическая концепция, согласно которой органическая эволюция строго запрограммирована, идет к определенной цели. Идеи финализма господствуют в концепциях номогенеза, ламаркизма, различных теологических и телеологических теориях эволюции.

⁷ Имеется в виду Гераклит Эфесский.

⁸ См.: *Ницше Ф.* Казус Вагнер // *Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 529.

⁹ Имеется в виду *Фердинанд Брюнетьер* (1849–1906) — французский писатель, историк, теоретик литературы, критик. Приверженец теории Дарвина. Воспитанник и приверженец французского классицизма, считал более современную литературу художественным упадком.

¹⁰ *Хилиазм* (от греч. *chiliás* — тысяча; аналогично: милленаризм от лат. *mille* — тысяча) — религиозное учение, согласно которому концу мира будет предшествовать тысячелетнее «Царство Божье» на земле.

¹¹ Имеются в виду известные физики Пьер-Симон Лаплас (1749–1827), Огюстен Жан Френель (1788–1827), Андре-Мари Ампер (1775–1836), Карл Фридрих Гаусс (1777–1855), Ханс Кристиан Эрстедт (1777–1851).

¹² *Кюри Пьер* (1859–1906) — французский физик, один из создателей учения о радиоактивности. Совместно с женой Марией Кюри-Склодовской открыл (1898) полоний и радий, исследовал радиоактивное излучение.

Б. Н. Бабынин
Философия Бергсона

Печатается по первому изданию: Вопросы философии и психологии. 1911. Кн. 108. С. 251–290; Кн. 109. С. 472–516.

Бабынин Борис Николаевич (1881–?) — русский философ. Учился в Московском университете на физико-математическом и историко-филологическом факультетах (окончил последний в 1910 г.). Написал кандидатское сочинение под руководством Г. И. Челпанова «Проблема реальности у Вундта, Гартмана и Бергсона». Преподавал в московских гимназиях, а в 1916–1917 гг. в Московском университете. В 1921–1926 гг. был сотрудником новообразованного Института научной философии при факультете общественных наук Московского университета.

¹ «Является ли время пространством?» (*фр.*).

² «Опыт о непосредственных данных сознания», «Материя и память», «Творческая эволюция» (*фр.*).

³ *Фарадей Майкл* (1791–1867) — английский химик и физик, ассистент Хэмфри Дэви в Лондонском Королевском институте, с 1825 г. заведующий лабораториями этого института. Получил жидкий хлор, открыл бензол и два соединения углерода с хлором, сформулировал законы электролиза (закон Фарадея). Перейдя от химии к электричеству, он открыл электромагнитную индукцию, изобрел первую динамо-машину, построил примитивный электрический мотор и изучал материалы, которые не проводят электрический ток (диэлектрики).

⁴ *Томсон Джозеф Джон* (1856–1940) — английский физик, член Лондонского королевского общества (с 1884 г., в 1915–1920 гг. — президент). В 1884–1919 гг. — профессор Кембриджского университета и руководитель Кавендишской лаборатории, одновременно в 1905–1918 гг. — профессор Королевского института в Лондоне. Ранние работы Томсона посвящены вычислению электромагнитного поля движущегося заряженного шара, теории вихрей, прецизионному измерению отношения абсолютных электрических единиц к электромагнитным. Занимаясь изучением газового разряда, Томсон совместно с сотрудниками выполнил серию классических работ, приведших его к открытию электрона (впервые измерил отношение заряда электрона к массе в 1897 г.; за это открытие получил Нобелевскую премию в 1906 г.). Томсон дал объяснение непрерывного спектра рентгеновского излучения, установил природу положительных ионов, предложил первую модель строения атома. Будучи убежденным сторонником классической физики, Томсон придерживался гипотезы эфира.

⁵ Тем более, с еще большим основанием (*лат.*).

⁶ Букв.: по желанию, по собственному усмотрению (*лат.*); в исполнительском искусстве обозначает возможность импровизации в определенных частях исполняемого произведения.

⁷ «Будучи внешней по отношению к нам, реальность тем не менее непосредственно присутствует в нашем сознании. Здравый смысл прав в этом вопросе против идеализма и реализма философов» (фр.).

⁸ «Действие не может осуществляться в нереальном» (фр.).

⁹ «Ленивое» (т. е. слишком прямолинейное) предположение (фр.).

¹⁰ Букв.: образ жизни, способ существования (лат.); используется для обозначения временного соглашения, только и возможного в данных условиях.

¹¹ Включенный, содержащийся в скрытом виде (лат.).

¹² «Мы не мыслим подлинного времени. Но мы живем, потому что жизнь наполняет интеллект» (фр.).

¹³ По преимуществу, преимущественно (фр.).

¹⁴ См. примеч. 8 к статье В. Базарова «Материал коллективного опыта и организующие его формы».

¹⁵ «Паралогизм психофизиологии» (фр.).

¹⁶ «Со всей душой» (греч.).

¹⁷ «Нужно стараться здесь видеть, чтобы видеть, а не видеть, чтобы действовать. Тогда Абсолютное открывается совсем вблизи нас и в известной мере внутри нас. Сущность его психологическая, а не математическая или логическая. Оно живет с нами. Как и мы, оно длится, хотя известными своими сторонами оно бесконечно более сконцентрировано и более сосредоточено на самом себе, чем мы» (фр.; см.: Бергсон А. Творческая эволюция. М., 1998. С. 287–288).

¹⁸ «Все течет!» (греч.).

¹⁹ «Так хочу, так велю» (лат.).

²⁰ Смысл (фр.).

²¹ «Хороших или плохих» (фр.).

С. И. Гессен

<Рецензия на кн.:> А. Бергсон. Материя и память. Исследование об отношении тела к духу. Перев. с французского А. Баулер. Издание Д. Жуковского. С.-Пб. 1911, стран. 268. Ц. 1 р. 50 к.

Печатается по первому изданию: Логос 1911–1912. Кн. 2 и 3. С. 293–294.

Гессен Сергей Иосифович (1887–1950) — русский философ-неокантианец, педагог, правовед. Изучал философию в университетах Гейдельберга и Фрейбурга у В. Виндельбанда, Э. Ласка, И. Кона и Г. Риккерта, под руководством последнего защитил докторскую диссертацию «Об индивидуальной причинности» (1909). С 1917 по 1921 г. заведовал кафедрой педагогики на историко-философическом факультете Томского государственного университета. В 1922 г. эмигрировал в Прагу, с 1935 г. преподавал в Варшаве, а после войны — в Лодзи. Один из активных сотрудников журнала «Логос». Осн. соч.: «Философия наказания» («Логос», 1912–1913), «Основы педаго-

гики. Введение в прикладную философию» (1923), «Монизм и плюрализм в системе понятий» (1928), «Трагедия добродетели в “Братьях Карамазовых” Достоевского» (1928), «Проблема конституционного социализма» («Современные записки», 1924–1928).

Б. В. Яковенко

<Рецензия на кн.:> Анри Бергсон. Время и свобода <воли> (Essai sur les données immédiates de la conscience). Перевод С. И. Гессена. С приложением статьи «Введение в метафизику», перевод Маргариты Грюнвальд. Издание журнала «Русская мысль». Москва. 1911, стр. 239. Ц. 1 р. 50 к.

Печатается по первому изданию: Логос. 1911–1912. Кн. 2 и 3. С. 292–293.

Яковенко Борис Валентинович (1884–1949) — русский философ, близкий к неокантианству. После окончания гимназии учился во Франции — в Сорбонне и Свободном русском университете Парижа, затем поступил в Московский университет (1903–1905). В 1905 г. увлекся революционными идеями, был арестован. После освобождения в 1906 г. уехал за границу и продолжил учебу в Германии (1906–1908). С 1908 г. сотрудничал в журнале «Вопросы философии и психологии». Вернувшись в 1910 г. в Россию, совместно с С. И. Гессеном и Ф. А. Степуном создал русское отделение международного ежегодника по философии культуры «Логос», которое редактировал в 1912–1914 гг. С 1913 г. жил за рубежом (сначала в Италии, а затем в Праге). В 1920-е гг. пытался возобновить в Праге издание «Логоса». Издавал на немецком языке журнал «Русская мысль: Международный журнал по русской философии» и сборник Международной библиотеки по философии (1935–1944). В 1938 г. на чешском языке вышла его книга «История русской философии», а в 1940 г. на немецком — «История гегельянства в России».

В. А. Базаров

О философии действия

Печатается первая и третья статья по первому изданию: *Базаров В.* О философии действия. Статья первая // Современник. 1913. № 6. С. 143–164; Статья третья // Современник. 1913. № 10. С. 138–167.

¹ *Прагматизм* (от греч. прагма — дело, действие) — течение американской мысли, в котором фактор практики (работоспособности, эффективности) используется в качестве методологического критерия оценки идей, гипотез, политических теорий и т. д. Приоритетное значение здесь отдается действию в сравнении с абстрактными принципами (в рационализме) или опытом (в эмпиризме). Считается, что значение идей определяется

их следствиями, а их истинность — процессом практической верификации. Прагматизм возник в 70-х годы XIX в., оформился в первой четверти XX в. и как тенденция сохранился во второй его половине. С прагматизмом связано творчество разных по стилистике мыслителей — Ч. Пирса, У Джеймса, Дж. Мида, Дж. Дьюи, Ф. Шиллера (Великобритания) и др.

² *Шиллер Фердинанд Каннинг Скотт* (1864–1937) — английский философ, представитель прагматизма; толковал его в духе персонализма и волюнтаризма.

³ По преимуществу, преимущественно (*фр.*).

⁴ Ясно, что должно существовать нечто третье, однородное, с одной стороны, с категориями, а с другой — с явлениями и делающее возможным применение категорий к явлениям (*нем.*) (Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1963–1966. Т. 3. С. 221).

⁵ До опыта (*лат.*).

⁶ После опыта (*лат.*).

⁷ *Фрейбургская (баденская) школа* — одно из направлений неокантианской философии конца XIX — начала XX в.; ее представители (профессора Фрейбургского университета в Бадене В. Виндельбанд, Г. Риккерт и др.) занимались обоснованием идеализма преимущественно в области методологии истории; выдвинули на первый план идею ценности.

⁸ *Талейран Шарль Морис де* (1754–1838) — французский политик и дипломат, занимавший пост министра иностранных дел при трех режимах, начиная с Директории и кончая правительством Луи-Филиппа. Известный мастер политической интриги.

⁹ *Номотетический метод* — способ познания, имеющего целью установление общего (сходного, родственного) в явлениях, которое рассматривается как их закон.

¹⁰ *Идеографический метод* — метод познания, основанный на акцентировании единичности и даже уникальности (единственности, абсолютной неповторимости) каждого из реальных явлений, процессов и событий. Оппозиция номотетического и идеографического методов является одной из главных тем неокантианской философии; согласно неокантианцам первый применяется в естественных науках, а второй должен быть основным в науках о человеке и истории.

¹¹ *Брэдли Фрэнсис Герберт* (1846–1924) — британский философ, ведущий представитель школы абсолютного идеализма. Осн. соч.: «Этические исследования» (1876), «Принципы логики» (1883), «Видимость и реальность: Опыт метафизики» (1893), «Эссе об истине и реальности» (1914) и др.

¹² *Левые гегельянцы (младогегельянцы)* — группа немецких интеллектуалов в середине XIX века, ученики и последователи Гегеля. Они опирались на мысль Гегеля о том, что целью истории является полное раскрытие человеческой свободы, что Свобода и Разум являются движущими силами истории. Самые известные представители младогегельянцев — Д. Штраус, Л. Фейербах, Б. Бауэр и др. Близкими к этой неформальной группе были М. Штирнер, К. Маркс, Ф. Энгельс.

¹³ Здесь Базаров ошибается, марксисты считали, что они как раз ставят гегелевскую диалектику «на ноги» (т. е. исправляют ее изложение), в отличие от самого Гегеля, у которого она «стоит на голове».

¹⁴ *Наторп Пауль* (1854–1942) — немецкий философ и педагог, наиболее выдающийся ученик Г. Когена и наряду с ним главный представитель марбургской школы неокантианства. Его работа «Философия, ее проблема и ее проблемы» (рус. пер. 1911) является одним из лучших введений в неокантианство и в учение Когена. Наторп получил известность благодаря своей книге о Платоне («*Platos Ideenlehre*», 1903). Как педагог, он опирался на Песталоцци. Индивидуалистическому образу человека он противопоставлял социалистический; в сфере человеческого истинно конкретное представляет собой не индивид, а общество.

¹⁵ В конце XIX — начале XX в. такое отношение к подлинному, глубокому смыслу гегелевской диалектики стало основой совершенно новой интерпретации наследия Гегеля в неогегельянстве; именно так излагает смысл диалектики И. Ильин в книге «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (1918).

¹⁶ Скорее юридически, чем фактически (лат.).

¹⁷ *Лотце Рудольф Герман* (1817–1881) — немецкий философ, врач, естествоиспытатель. В «Медицинской психологии...» (1852) и др. спец. трудах по медицине и физиологии отстаивал некоторые положения механистического материализма, критиковал витализм. В философских работах «Микрокосм» (в 3 т., 1856–1864), «Система философии» (1874–1879) и др. развивал идеи объективного идеализма, близкие к учению о монадах Лейбница. В теории познания и логике Лотце ввел понятие «значимости» как специфической характеристики мыслительного содержания; аналогично этому в этике и эстетике использовал понятие «ценности».

Бэйн (Бэн) Александр (1818–1903) — шотландский философ, логик, профессор Абердинского университета. В своем двухтомном труде «*Logic*» (1870) досконально рассмотрел все методы приложения логических приемов к естественным наукам. Кроме того, занимался психологическими исследованиями физических процессов, происходящих в мозгу человека и его нервной системе. Бэйн ввел метод проб и ошибок для объяснения новых форм двигательной активности. Оsn. соч.: «*On the study of character*» (1861); «*Mental and moral science: a compendium of psychology and ethics*» (1868); «*Mind and body: The theories of their relation*» (1873); «*John Stuart Mill: A criticism with personal recollection*», 1882.

Вундт Вильгельм (1832–1920) — немецкий психолог, физиолог, философ и языковед. Выдвинул план разработки физиологической психологии как особой науки, использующей метод лабораторного эксперимента для расчленения сознания на элементы и выяснения закономерной связи между ними. Созданная Вундтом, в 1879 г. первая в мире психологическая лаборатория стала международным центром экспериментальной психологии. Предметом психологии Вундт считал непосредственный опыт — доступные самонаблюдению явления или факты сознания; од-

нако высшие психические процессы (речь, мышление, воля) недоступны эксперименту, и Вундт предложил изучать их культурно-историческим методом. Вундт разделял точку зрения психофизического параллелизма. Опыт психологического истолкования мифа, религии, искусства и др. явлений культуры Вундт предпринял в 10-ти томной «Психологии народов» (1900–1920). В философии Вундт — представитель идеализма и волюнтаризма: мир — целесообразное развитие божественной мировой воли. Язык для Вундта — одна из форм проявления «коллективной воли», или «народного духа». С этим пониманием языка как динамического процесса связано выделение в качестве главного объекта языковедения языковой деятельности, а не языковой системы.

¹⁸ Своеобразный, единственный в своем роде (лат.).

¹⁹ *Антецедент* — предшествующий случай, по которому можно делать заключение о подобном ему настоящем.

²⁰ Букв.: равносильность (от греч. *isos* — равный, *stheinos* — сила).

²¹ Все человечество, в пространстве и во времени, представляет собой огромную армию, которая несется рядом с каждым из нас, впереди и позади нас, увлекаемая собственной ношей, способная преодолеть любое сопротивление и победить многие препятствия, — быть может, даже смерть (фр.) (Бергсон А. Творческая эволюция. М., 1998. С. 264).

²² *Гёффдинг Херальд* (1843–1931) — датский философ; с 1883 по 1915 г. — профессор в Копенгагене; критический позитивист. Отклонял всякое теологическое или метафизическое обоснование этики. Основной идеей его философии религии является положение, что подлинная жизненная вера может вырасти только из собственного опыта и личного размышления. Гёффдинг внес большой вклад в историю философии; особенно сильное влияние на него оказали такие мыслители, как Кант, Гёте, Фихте, Жан Поль. Осн. соч.: «Учебник истории новой философии» (в 2 т., 1910), «Очерки психологии» (1896).

²³ «Опыт о непосредственных данных сознания» (фр.); в русском переводе работа была названа «О свободе воли».

²⁴ *Карно Никола Леонар Сади* (1796–1832) — французский физик и инженер, один из основателей термодинамики. Рассмотрел (1824) работу идеального цикла тепловой машины (цикла Карно) и показал, что работу можно получить только при переходе теплоты от нагретого тела к холодному, а разность температур определяет КПД тепловой машины. Идеи Карно стали широко известны благодаря французскому физiku и инженеру Б. Клапейрону, который придал им математическую форму.

²⁵ Изложенная здесь модель термодинамического будущего вселенной носит название концепции «тепловой смерти вселенной», она была предложена в 1865 г. Р. Клаузиусом как неизбежное следствие второго начала термодинамики (закона возрастания энтропии).

²⁶ *Бергсон А.* Творческая эволюция. М., 1998. С. 243.

²⁷ Там же. С. 260.

²⁸ Там же. С. 264.

²⁹ Из книги (отд. 3, гл. 2) «Анти-Дюринг» (1878) Ф. Энгельса: «То объединение людей в общество, которое противостояло им до сих пор как навязанное свыше природой и историей, становится теперь <при социализме> их собственным свободным делом. Объективные, чуждые силы, господствовавшие до сих пор над историей, поступают под контроль самих людей. И только с этого момента люди начнут вполне сознательно сами творить свою историю, только тогда приводимые ими в движение общественные причины будут иметь в преобладающей и все возрастающей мере и те следствия, которых они желают. Это есть скачок человечества из царства необходимости в царство свободы».

³⁰ Помни о смерти (лат.).

³¹ Все сделано (фр.); имеется в виду, что все может быть выражено («сделано») логическим образом, с помощью формально-логических высказываний.

³² Равессон (Равессон-Мольен) Жан Гаспар Феликс (наст. фамилия — Лаше; 1813–1900) — французский философ-спиритуалист, ученик Шеллинга, археолог и художник; занимал пост хранителя скульптуры в Лувре (с 1870 г.). В главном сочинении «Обзор французской философии XIX века» (1868) развивал идею примата духа как основы реального мира. Материя, согласно Равессону, является фундаментом естественной жизни, которая путем непрерывного прогресса, от ступени к ступени возвращается к единству духа, этому всеобщему первоначально, создающему материальность. Видимый мир — это внешний аспект духовной реальности. Бог передает Вселенной только часть своего совершенства, предоставляя ей возможность развиваться самостоятельно. Высшим авторитетом в идеалистической эстетике Равессона является Леонардо да Винчи. Идеи Равессона подрывали влияние господствовавших во Франции позитивизма Конта и эклектизма Кузена, способствовал возрождению спиритуалистической метафизики.

³³ Растущая напряженность, уменьшающаяся напряженность (фр.).

³⁴ См.: Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Часть 1. Предисловие Заратустры. <Раздел> 3.

³⁵ К вящей славе Господней (лат.) — девиз ордена иезуитов.

³⁶ Введенский Александр Иванович (1856–1925) — русский философ и психолог, неокантианец. Называя свою концепцию «логицизмом», Введенский последовательно развивал идеи кантовской философии, углубляя дуализм веры и знания, души и тела и т. д. В сочинении «О пределах и признаках одушевления» (1892) он утверждал, что чужая душевная жизнь никаких объективных признаков не имеет и потому непознаваема («психофизический закон Введенского»). Введенский пытался обосновать построение психологии, ограничивающейся лишь описанием душевных явлений («Психология без всякой метафизики», 1914). В логике — последовательный идеалист («Логика как часть теории познания», 1909). Выступал против атеизма и материализма.

³⁷ «[О Заратустра,] плоды твои созрели, но ты не созрел для плодов своих!» (Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Часть 2. <Раздел> Самый тихий час).

К. М. Милорадович
Два учения о времени:
Канта и Бергсона

Впервые: Журнал министерства народного просвещения. 1913. Часть XLVII, октябрь. С. 323–329. Печатается по: И. Кант: pro et contra. СПб.: РХГА, 2005.

Милорадович Ксения Михайловна (1882 — после 1937) — автор нескольких статей и переводов по философии. Окончила историко-филологическое отделение Высших женских курсов в Петербурге (1906), с 1919 г. преподавала философию на Факультете общественных наук Петербургского университета. В 1937 г. была репрессирована по ложному обвинению.

И. С. Гроссман
Бакунин и Бергсон

Печатается по первому изданию: Заветы. 1914. № 5, май. С. 47–62.

Гроссман Иуда Соломонович (псевдонимы — Рощин и Гроссман-Рощин; 1883–1934) — российский революционер, публицист и литературный критик. Родился в еврейской купеческой семье. Участвовал в революционном движении с 1897 г. С 1908 г. перешел на позиции анархо-синдикализма, выступал за объединение российских анархических групп в единый союз. С 1919 г. работал в штабе Н. И. Махно, позднее работал в легальных организациях анархистов, в анархическом издательстве «Голос труда» (Москва). Отошел от анархизма в 1921–1922 гг. После этого работал в РАППе. Выпустил книгу воспоминаний «Думы о былом» (1924), сборник статей «Художник и эпоха» (1928) и книгу «Искусство изменять мир» (1929).

¹ «Не знаем и не узнаем» (*лат.*) — ставшее крылатым выражение из доклада Эмиля Дюбуа-Реймона «О пределах познания природы». Смысл выражения заключается в том, что, по мнению Дюбуа-Реймона, мы никогда не перейдем положенной человеческому духу границы познания природы. Иногда приводится в сокращенном виде: *ignogabimus* («знать не будем»).

² *Конт Огюст* (1798–1857) — французский философ, один из основоположников позитивизма и социологии. Позитивизм Конт рассматривал как среднюю линию между эмпиризмом и мистицизмом; наука, по Конту, познает не сущности, а только явления. Выдвинул теорию трех стадий интеллектуальной эволюции человечества (теологической, метафизической и позитивной, или научной), определяющих развитие общества. Разработал классификацию наук (по степени уменьшения их абстрактности). Осн. соч.: «Курс позитивной философии» (в 6 т. 1830–1842), «Система позитивной политики» (в 4 т., 1851–1854).

³ *Кропоткин Пётр Алексеевич* (1842–1921) — князь, российский революционер, теоретик анархизма, географ и геолог. В 60-х гг. совершил

ряд экспедиций по Восточной Сибири. В начале 70-х гг. обосновал широкое распространение древних материковых льдов в Северной и Средней Европе. В 1872–1874 гг. — член кружка «чайковцев», вел революционную пропаганду среди петербургских рабочих. В 1876–1917 гг. — в эмиграции, участник анархических организаций, член научных обществ. Автор трудов по этике, социологии, истории Французской революции конца XVIII в., воспоминаний «Записки революционера» (1-е изд. на рус. яз., Лондон, 1902).

⁴ В переводе Б. Пастернака: «...времени кинув сквозную канву, живую одежду я тку божеству» (*Гете И. В. Фауст* // Гете И. В. Собр. соч.: В 10 т. М. 1975–1980. Т. 2. С. 25).

⁵ Из стихотворения Ф. Тютчева «Певучесть есть в морских волнах» (1865).

⁶ Из стихотворения Н. Минского «Два пути» (1900).

⁷ Слова Мефистофеля из 4-й сцены первой части «Фауста»; см.: *Гете И. В. Фауст* // Гете И. В. Собр. соч.: В 10 т. Т. 2 С. 69.

⁸ Иез 37, 3.

⁹ Из стихотворения А. Пушкина «Утопленник».

¹⁰ Еккл 1, 4.

Н. О. Лосский

Интуитивная философия Бергсона

Печатается по третьему изданию: Петербург: Издательство «Учитель», 1922.

Лосский Николай Онуфриевич (1870–1965) — философ, представитель философии интуитивизма. Учился на физико-математическом, затем на историко-филологическом факультетах Петербургского университета. В 1901–1903 гг. стажировался в Германии у Виндельбанда и Вундта. Преподавал в Петербургском университете с 1908 г. С 1920 г. читал лекции в Народном университете. В 1922 г. выслан за границу. Работал в Берлине, Праге, Братиславе. С 1947 г. — проф. Духовной академии св. Владимира в Нью-Йорке. Осн. соч.: «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма» (1903), «Обоснование интуитивизма» (1906), «Мир как органическое целое» (1917), «Свобода воли» (1927), «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция» (1938), «Условия абсолютного добра» (1944).

¹ Тем самым, по самому факту (*лат.*).

² *Миль Джон Стюарт* (1806–1873) — английский философ, экономист, общественный деятель. Идеолог либерализма. Основоположник позитивизма в Великобритании. В «Системе логики» (в 2 т., 1843) разработал методы индуктивного исследования, трактуя их как общие методы науки. В этике соединял принцип эгоизма (утилитаризм) с альтруизмом. В сочинении «Основания политической экономии» (в 2 т., 1848) дал систематическое изложение основных идей политэкономии.

³ *Вейсман Август* (1834–1914) — немецкий зоолог, теоретик-эволюционист. Выступая против воскрешения эволюционных взглядов Ламарка, создал собственную концепцию — неodarвинизм, в основе которой лежало его же учение о зародышевой плазме (т. е. о структуре и функциях генетического материала) и о зародышевом пути (о формировании половых клеток, автономных от остальных, соматических, клеток тела). Зародышевую плазму Вейсман поместил (1891) в хромосомы. Предложенная им гипотетическая система наследственных единиц впоследствии не подтвердилась, однако его положения о дискретности генетического материала, ненаследуемости приобретенных признаков и др. оказались верными и существенно повлияли на развитие генетики.

⁴ *Вольф Каспар Фридрих* (1734–1794) — один из основоположников эмбриологии. По происхождению немец, проживал в России с 1766 г., академик Петербургской АН (1767). Классический труд Вольфа «Теория зарождения» сыграл большую роль в борьбе с преформизмом и представлениями о неизменности видов, обосновании эпигенеза. Заложил основы учения об индивидуальном развитии организмов — онтогенезе.

⁵ *Алексеев Сергей Алексеевич* (также *Аскольдов*) (1871–1945) — русский философ, сын философа А. А. Козлова, друг Н. О. Лосского. Окончил физико-математический факультет Петербургского университета. Защищал магистерскую диссертацию по книге «Мысль и действительность» (1914). С 1908 г. — член Петербургского Религиозно-философского общества. После революции преподавал в Ленинградском политехническом институте. Алексеев исходил из первичной реальности «я» и признавал «гипотетическую», но совершенно необходимую для познания всеобщую одушевленность мира. В своей гносеологии Алексеев критически оценивал феноменологический и кантианский антипсихологизм, отстаивая реальность и подлинность индивидуального душевного опыта и «непосредственного сознания». Реальным и имеющим самое непосредственное отношение к познанию он признавал и трансцендентное, которое «неудержимо прорывается во всякую гносеологию». Эта никогда не прерывающаяся связь с трансцендентным определяет универсально символический характер человеческого познания.

⁶ *Шуппе Вильгельм* (1836–1913) — немецкий философ. Представитель наиболее последовательного варианта «философии имманентности», ограничивающейся познанием возможного опыта, опыт же возможен только внутри сознания. Бытие становится бытием сознания. Поскольку Шуппе занимается анализом сознания в смысле анализа непосредственно данного (а не теорией научного познания), действительность для него существует лишь так, как она дана сознанию. Бытие есть сознание, объект есть восприятие. Предстоящая в сознании собственная личность — как сознание Я и как сознание собственного тела — дана с особенной настойчивостью и постоянством. Др. личности (сознания) могут быть лишь «обнаружены». При этом Шуппе стремится сочетать философию имманентности с наивным реализмом.

⁷ *Ремке Йоханнес* (1848–1930) — немецкий философ; профессор в Грейфсвальде (1885–1921). Его философия («наука об основах вещей») есть объективистский монизм, испытавший сильное влияние В. Шуппе. Ремке пытался изобразить философию не субъективно обусловленной, а такой наукой, которая утверждает объективность и логический приоритет всеобщего и, исходя из всеобщего, понимает отдельное как единство. Значение всегда есть предмет; человеческое сознание непространственно и не локализовано и в состоянии познать предметы мира внешнего, не прибегая к посредству внутреннего мира (содержания сознания, представлений). Мышление есть констатация, обладание предметом.

С. И. Гессен

<Рецензия на кн.:> Н. Лосский. Интуитивная философия Бергсона. Изд-во «Путь». Москва, 1914. Стр. 115. Ц. 70 коп.

Печатается по первому изданию: Логос. 1914. Т. 1. Вып. 2.

С. А. Голованенко

<Рецензия на кн: Лосский Н. О.> Интуитивная философия Бергсона. Книгоизд. «Путь», Москва. 1914 г.

Печатается по первому изданию: Богословский вестник. 1914. Т. 1. январь. Паг. 2. С. 181–184.

Голованенко Сергей Алексеевич (1888–1938) — философ, лингвист. Опубликовал в 1912–1917 гг. ряд статей и рецензий в журнале «Богословский вестник». Ученик П. А. Флоренского в Московской духовной академии (окончил ее в 1912 г.). Доцент, преподаватель кафедры русского языка и литературы Ярославского и Вологодского педагогических институтов. В 1937 г. был репрессирован, расстрелян 5 марта 1938 г. в Архангельской области.

П. С. Юшкевич

А. Бергсон и его философия интуиции

Печатается по первому изданию: Русское богатство. 1914. № 2. С. 33–59, № 3. С. 47–64.

¹ Книга П. Юшкевича, изданная в 1912 г., состояла из отдельных очерков о А. Бергсоне, В. Джемсе, И. Дидекине, Л. Н. Толстом, Ф. Ницше.

² Лекции, прочитанные в Оксфордском университете 26 и 27 мая 1911 г., изданы на русском языке в 1913 г.

³ Доклад на философском конгрессе в Болонье 10 апреля 1911 г.

⁴ С точки зрения длительности (*лат.*).

⁵ *Дью Джон* (1859–1952) — американский философ, систематизатор прагматизма, профессор Колумбийского университета (Нью-Йорк) в 1904–1930 гг. Развил концепцию инструментализма, согласно которой понятия и теории лишь инструменты приспособления к внешней среде. Оказал большое влияние на американскую педагогику концепцией воспитания, в основе которой — «обучение посредством деланья».

⁶ *Кантор Георг* (1845–1918) — немецкий математик, уроженец Санкт-Петербурга. Кантор был преподавателем математики (1869–1913) в университете Галле, Германия. Его работы по исследованию понятия бесконечности опровергли существовавшие в то время способы математических доказательств. Разработал теорию множеств и дал новое определение иррациональных чисел. Парадокс Кантора — попытка построить такое универсальное множество, которое включало бы все остальные множества. Парадоксальность построения в том, что у каждого множества больше подмножеств, чем элементов, а универсальное множество должно было бы содержать также и все подмножества.

⁷ Мысленное, а не живое (*фр.*).

⁸ *Лагранж Жозеф Луи* (1736–1813) — французский математик. Стал профессором математики в Турине в возрасте 19 лет и позже сменил Леонарда Эйлера на посту Президента Берлинской академии наук. В трактате «Аналитическая математика» (над которым он работал в 1753–1788 гг.) предложил новый общий подход к механике, основанный на идее, что можно решить задачу движения тел, минимизируя некоторую функцию, известную как функция Лагранжа. Динамика Лагранжа применяется во многих областях прикладной математики и физики.

⁹ *Мейерсон Эмиль* (1859–1933) — французский философ. В противовес феноменологии и позитивизму защищал точку зрения, что наука как онтология должна требовать для вещей объективных основ, по возможности независимых от субъективных условий ощущения; она должна заботиться не только о закономерности явлений, но также и об их причинности.

¹⁰ Причина (*лат.*).

¹¹ Потребность в стабильности (*нем.*).

¹² Истины факта, истины разума (*фр.*).

¹³ *Гексли Томас Генри* (1825–1895) — английский биолог, соратник Ч. Дарвина и виднейший пропагандист его учения. Президент (1883–1885) Лондонского королевского общества. Сравнительно-анатомическим исследованием доказал морфологическую близость человека и высших обезьян, птиц и пресмыкающихся, медуз и полипов. Развил и обосновал положение о единстве строения черепа у позвоночных.

Дюбуа-Раймон Эмиль Генрих (1818–1896) — немецкий физиолог, основатель научной школы; философ. Основоположник электрофизиологии — установил ряд закономерностей, характеризующих электрические явления в мышцах и нервах. Автор молекулярной теории биопотенциалов. Представитель механистического материализма.

¹⁴ *Рибо Теодюль Арман* (1839–1916) — французский психолог и психопатолог, родоначальник во Франции экспериментальных исследований высших психических процессов. Директор 1-й Французской психологической лаборатории (1889), основатель и редактор журнала «Ревю философий». Автор трудов по проблемам памяти, произвольного внимания, чувств и др.

¹⁵ Букв.: младшие боги; люди, занимающие второстепенное общественное положение (лат.).

¹⁶ Имеется в виду Сократ.

¹⁷ *Ренан Жозеф Эрнест* (1823–1892) — французский писатель. В «Истории происхождения христианства» (в 8 кн., 1863–1883) и др. трудах изображал Иисуса Христа исторически существовавшим проповедником. Критикуя Библию, пытался рационализировать все сверхъестественное. Автор трудов по востоковедению, создатель философских драм.

¹⁸ Отвращение к жизни (лат.).

¹⁹ *Блаватская Елена Петровна* (1831–1891) — теософ и литератор. Родилась в семье офицера Петра фон Гана и писательницы Елены Фадеевой. В 17 лет вышла замуж за генерала Блаватского, но вскоре покинула его дом. Долгое время путешествовала по США, Мексике, Южной Америке, Индии, Тибету, Египту и Европе. С 1873 г. поселилась в Нью-Йорке, где познакомилась с полковником Г. Олькоттом. Здесь же они организовали в 1875 г. Теософское общество, целью которого было «сформировать ядро всемирного Братства без различия расы, национальности, пола, касты, вероисповедания, цвета кожи», «поощрять изучение мировых религий и наук», «исследовать неизученные законы природы и скрытые силы человека». Теософия — религиозно-мистическое учение, основанное на вере в Единый Абсолют, Непостижимого Бога, на законе кармы и перевоплощении души, на идее бесконечной космической эволюции. Основы своего учения Блаватская изложила в книгах «Разоблаченная Изиды» (1877), «Тайная доктрина» (1888) и «Ключ к теософии» (1889). Теософское общество имело последователей во многих странах Европы и Америки. В 1879 г. Блаватская и Олькотт переехали в Индию и открыли в Адьяре (Мадрас) штаб-квартиру общества. В 1884 г. Блаватская возвратилась в Европу и основала в Лондоне в 1890 г. европейскую штаб-квартиру общества. Она умерла во время эпидемии гриппа в Лондоне.

²⁰ *Левитация* (от лат. *levitas* — «легкость, легковесность») — психическое или физическое явление, при котором предмет без видимой опоры парит в пространстве (то есть левитирует), не касаясь поверхности.

²¹ *Дебюсси Клод Ашиль* (1862–1918) — французский композитор, ученик Э. Гиро, основоположник музыкального импрессионизма. Сочинениям присущи поэтичность, изящество и прихотливость мелодии, колористичность гармонии, изысканность, зыбкость музыкальных образов. Основа творчества — программная инструментальная музыка: «Прелюдия к “Послеполуденному отдыху фавна”» (1894; по эклоге С. Малларме), триптих «Ноктюрны» (1899), «Море» (3 симфонических эскиза, 1905), «Образы» (1912) для оркестра. Опера «Пеллеас и Мелизанда» (1902), балеты (в том

числе «Игры», 1913), фортепианные произведения: «Бергамасская сюита» (1890), «Эстампы» (1903), «Образы» (1-я серия, 1905, 2-я — 1907), 24 прелюдии (1-я тетрадь, 1910, 2-я — 1913) и др.

С. Л. Франк

Предмет знания

Об основах и пределах отвлеченного знания

Впервые: *Франк С. Л.* Предмет знания // Записки Историко-филологического факультета императорского Петроградского университета. Часть СХХVI. СПб., 1915. С. 325–362. Печатается с сокращениями по: *Франк С. Л.* Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995. С. 281–308 (Глава X. Время и число).

Франк Семен Людвигович (1877–1950) — философ и психолог. Учился в Московском и Берлинском университетах. С 1912 г. — приват-доцент Петербургского университета, профессор Саратовского (1917–1921) и Московского (с 1921 г.) университетов. В 1922 г. был выслан из Советской России; жил в Германии (до 1937 г.), во Франции (1937–1945) и Великобритании (с 1945 г.). Участвовал в сборнике «Проблемы идеализма» (1902) и «Вехи» (1909). Осн. соч.: «Философия и жизнь» (1910), «Предмет знания» (1915), «Душа человека» (1917), «Очерк методологии общественных наук» (1922), «Духовные основы общества» (1930), «Непостижимое» (1939), «Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия» (1956).

¹ Множественность вещей произошла оттого, что божественный ум одно понимает так, другое — иначе (лат.) (*Николай Кузанский*. Простец об уме. Гл. 6 // *Николай Кузанский*. Соч.: В 2 т. М., 1979–1980. С. 407).

² В самом деле, если говорит кто-нибудь, что время — это душа, в движении переходящая от жизни к жизни, то не сказано ли этим нечто? (греч.).

³ Имеется в виду работа Бергсона «Опыт о непосредственных данных сознания».

⁴ *Фреге Готлоб* (1848–1925) — немецкий логик и математик. Основоположник современной логики. Он изобрел формальный язык — «идеографию» или «шрифт понятий», использующийся для изучения и формализации математических теорий («Шрифт понятий», 1879). Фреге также автор логического учения на материале основ математики («Основы арифметики», 1884; «Законы арифметики», 1893–1903). Фреге установил различие, положенное в основу современных теорий значения, между смыслом и значением, или денотатом выражения («Смысл и значение», 1892).

⁵ *Рассел Бертран* (1872–1970) — английский философ, логик, математик, общественный деятель. Основоположник английского неореализма и неопозитивизма. Развил дедуктивно-аксиоматическое построение логики в целях логического обоснования математики. Автор (совместно с А. Уайтхедом) основополагающего труда по математической логике — «Основания математики» (в 3 т., 1910–1913).

⁶ *Кутюра Луи* (1868–1914) — французский философ. Известен своими трудами в области теории познания и логики (в духе Гуссерля); является одним из основателей современной математической логики; исследовал начала математической логики у Лейбница.

⁷ *Дедекиннд Рихард Юлиус Вильгельм* (1831–1916) — немецкий математик. Учился у К. Гаусса и Л. Дирихле в Гёттингенском университете. Основные работы Дедекиннда относятся к теории алгебраических чисел. Создал ряд общих концепций, лежащих в основе современной алгебры, в частности, ему принадлежит современное определение идеала. Известен также как автор одной из первых систем строгого обоснования теории действительных чисел.

⁸ *Липпс Ганс (Ханс)* (1889–1941) — немецкий философ, с 1936 г. — профессор во Франкфурте. Работал в области логики и антропологии. Как специалист в вопросах философии языка, он пытался, подобно Л. Лавеллю, отказываясь от логических методов, проникнуть в реальные процессы протекания действительной речи, исходя из философии существования, признавая в качестве основы речи не логику языка, а то, что «полагают» за различными словами.

⁹ «Немногие философы поняли это. Не очень видно, чтобы они познали это начало связи, без которого ничего бы не существовало... Промахнувшись здесь, они не пришли к истинной мудрости» (*Николай Кузанский. Соч. В 2 т. Т. 2. С. 387*).

¹⁰ Первое по отношению к нам (*греч.*).

¹¹ Первое по природе (*греч.*).

¹² «Ученое незнание» (*лат.*).

¹³ «Неиное» (*лат.*).

¹⁴ Этого и иного (*лат.*).

¹⁵ *Габрилович Леонид Евгеньевич* (1878–1953) — критик, публицист, философ. Окончил математический и естественный факультеты Петербургского университета (1899). До 1901 г. работал ассистентом Томского университета. Прослушав соответствующий курс и выдержав экзамен на степень магистра по историко-филологическому факультету, стал читать лекции по кафедре философии в звании приват-доцент в Петербургском университете (1909). После 1918 г. эмигрировал. Жил в Берлине, затем поселился в Париже (1921). В 30-е гг. переехал в США, умер в Нью-Йорке.

¹⁶ С точки зрения вечности (*лат.*).

¹⁷ *Якоби Фридрих Генрих* (1743–1819) — немецкий писатель и философ, представитель так называемой философии чувства и веры. Друг Гёте, автор философских романов «Из писем Эдуарда Альвиля» (1775–1776) и «Вольдемар» (1779). Президент Баварской АН (1807–1812). В полемике с Мендельсоном о пантеизме Спинозы (1785) выступил против «рассудочного» рационализма Просвещения, классическим выражением которого считал спинозизм. Согласно Якоби, «рассудочное мышление» не в состоянии открыть в человеке изначальный и безусловный источник его личности и присущей ей свободы и неизбежно ведет к натурализму, атеизму

и детерминизму (Спиноза) или субъективному идеализму (Кант). Вслед за Юмом Якоби полагал, что реальное существование вещей дано человеческому сознанию непосредственно. Эту непосредственную достоверность Якоби называл «верой», «откровением», «чувством», а также «разумом», противопоставляя его «рассудку». Кантовскому категорическому императиву противопоставлял нравственную автономию личности, возвышающейся над ригоризмом моральных заповедей. Критиковал учения Фихте, Шеллинга, Гегеля, усматривая в развитии послекантовского идеализма тенденции к пантеизму и «нигилизму» (ввел сам термин). Иррационалистическая философия Якоби предвосхитила многие мотивы философии жизни и экзистенциализма.

¹⁸ *Лопатин Лев Михайлович* (1855–1920) — философ, психолог. С 1885 г. преподавал в Московском университете. Редактор журнала «Вопросы философии и психологии» (с 1894 г.), председатель Московского психологического общества (с 1899 г.). Осн. соч.: «Положительные задачи философии» (в 2 ч., 1886–1891), «Философские характеристики и речи» (1911) и др.

¹⁹ *Риль Алоиз* (1844–1924) — немецкий философ; профессор в Берлине (1905–1917); неокантианец. Занимал промежуточную между критицизмом и позитивизмом позицию: есть только один мир, но объективному, связанному с внешними вещами сознанию он представляется в качестве связи квантитативных (количественных) психических процессов и вещей; в то же время органически определенному индивиду часть того же мира представляется в качестве функций и связей его сознания. Следовательно, то, что с позиции Я является процессом ощущения, с точки зрения не-Я есть процесс, протекающий в мозгу.

²⁰ Беспредельное (*греч.*).

²¹ «Я в буре деяний, в житейских волнах, в огне, в воде, везде, везде, в извечной смене смертей и рождений. Я — океан, и зыбь развития, и ткацкий стан с волшебной нитью...» (*Гете И. В. Фауст // Гете И. В. Собр. соч.: В 10 т. М., 1975–1980. Т. 2. С. 25; пер. Б. Пастернака.*)

²² Становление и уничтожение, (которое) в самом деле никогда не есть (*греч.*).

²³ «Становление... есть беспокойство в себе» (*Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. § 88) (нем.)*).

²⁴ Природа хлопотливая и все желающая переменить (*греч.*).

В. К. Хорошко

Философия Бергсона с точки зрения медика

Печатается по первому изданию: Русская мысль. 1915. № 2. С. 93–118.

Хорошко Василий Константинович (1881–1949) — невропатолог, член Академии медицинских наук СССР (с 1945 г.). В 1904 г. окончил Москов-

ский университет; с 1912 по 1923 г. преподавал на Высших женских курсах; в 1915–1920 гг. работал в Травматологическом институте. С 1929 г. заведовал неврологической клиникой Государственного института физиатрии и ортопедии. Автор работ в области заболеваний периферического нервного аппарата и вегетативной нервной системы, эпилепсии; ряд работ посвящен методологии медицины.

¹ Убеждения (лат.).

² В целом (лат.).

³ *Бернар Клод* (1813–1878) — французский физиолог и патолог, один из основоположников экспериментальной медицины и эндокринологии. Классические исследования функции поджелудочной железы и ее роли в пищеварении. Открыл образование гликогена в печени. Труды по иннервации сосудов, эндокринных желез, углеводному обмену, электрофизиологии. Ввел понятие о внутренней среде организма.

⁴ *Вирхов Рудольф* (1821–1902) — немецкий патолог. Доказал, что все клетки возникают из других клеток, и опроверг теорию самозарождения. Изучал природу болезней на клеточном уровне. Основал современную патологическую анатомию, создал теорию клеточной (клеточной) патологии.

Пирогов Николай Иванович (1810–1881) — хирург, естествоиспытатель, педагог и общественный деятель, основоположник анатомо-экспериментального направления в хирургии и отечественной военно-полевой хирургии. Участник Севастопольской обороны (1854–1855), франко-прусской (1870–1871) и русско-турецкой (1877–1878) войн. Впервые произвел операцию под наркозом на поле боя (1847), ввел неподвижную гипсовую повязку, предложил ряд хирургических операций. Вел борьбу с сословными предрассудками в области образования, выступал за автономию университетов, всеобщее начальное образование. Мировую известность получил атлас Пирогова «Топографическая анатомия» (в 4 т., 1851–1854).

Сеченов Иван Михайлович (1829–1905) — физиолог. В классическом труде «Рефлексы головного мозга» (1866) обосновал рефлекторную природу сознательной и бессознательной деятельности, показал, что в основе психических явлений лежат физиологические процессы, которые могут быть изучены объективными методами. Открыл явления центрального торможения, суммации раздражений в нервных центрах, установил наличие ритмических биоэлектрических процессов в центральной нервной системе, обосновал значение процессов обмена веществ в осуществлении возбуждения, исследовал дыхательную функцию крови. Заложил основы физиологии труда, возрастной, сравнительной и эволюционной физиологии. Труды Сеченова оказали большое влияние на развитие естествознания и теории познания.

Корсаков Сергей Сергеевич (1854–1900) — врач, один из основоположников нозологического направления в психиатрии и московской научной школы психиатров. Профессор Московского университета (с 1892 г.). Описал (1897) форму алкогольной энцефалопатии (так называемый корсаковский психоз). Автор классического «Курса психиатрии» (1893).

Н. А. Бердяев

Смысл творчества. Опыт оправдания человека

<Фрагменты>

Впервые: *Бердяев Н.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека. М.: Изд-во Г. А. Лемана и С. И. Сахарова, 1916. Печатается по: *Бердяев Н. А.* Философия творчества, культуры и искусства. В 2 т. М.: Искусство, 1994. Т. 1. С. 62–63; 314–315.

Бердяев Николай Александрович (1874–1948) — философ, общественный деятель. В 1898 г. за участие в социал-демократических студенческих беспорядках исключен из Киевского университета. В 1900 г. выслан на 3 года в Вологодскую губернию. Участвовал в сборниках «Вехи» (1909), «Из глубины» (1918). В 1922 г. выслан из Советской России. С 1925 г. во Франции, издавал религиозно-философский журнал «Путь» (Париж, 1925–1940). Основные сочинения (переведены на многие языки): «Смысл творчества» (1916), «Миросозерцание Достоевского» (1923), «Философия свободного духа» (т. 1–2, 1927–1928), «О рабстве и свободе человека» (1939), «Опыт эсхатологической метафизики» (1947), «Русская идея» (1948), «Самопознание» (1949).

¹ «Смех» (фр.).

² *Зиммель Георг* (1858–1918) — немецкий философ, социолог, представитель философии жизни, основоположник так называемой формальной социологии. Усматривал «трагедию творчества» в противоречии между творческой пульсацией «жизни» и ее объективацией в застывших формах культуры.

А. М. Лазарев

Философия Бергсона

Печатается по первому изданию: Мысль и слово. 1917. Т. 1. С. 177–214.

Лазарев Адольф Маркович (1873–1944) — философ, юрист, близкий друг Л. Шестова. Окончил в Киеве юридический факультет. 1919–1921 гг. читал лекции по философии в Киевском университете. Был директором одного из киевских банков. В 1921–1923 гг. жил в Берлине, с 1926 г. во Франции, в Париже читал курс философии во Франко-Русском институте и руководил философским семинаром в Народном университете. Опубликовал в русских и французских журналах статьи о Шестове, Бергсоне, Джемсе, Спинозе и Жюле Леже.

¹ *Кондорсе Мари Жан Антуан, маркиз де* (1743–1794) — французский представитель философии истории, сенсуалист и позитивист. С 1777 г. — постоянный секретарь Парижской академии наук, был близок к энциклопедистам и Дидро, позднее участвовал в революции. В известном произведении

«Историческая картина прогресса человеческого разума» (1794) пытался доказать первобытную доброту и неограниченную способность человека и всего человечества к постоянному и безграничному совершенствованию, поскольку человек позволяет господствовать своему разуму.

² *Спенсер Герберт* (1820–1903) — английский философ и социолог, один из родоначальников позитивизма, основатель органической школы в социологии; идеолог либерализма. Развил механистическое учение о всеобщей эволюции; в этике — сторонник утилитаризма. Внес значительный вклад в изучение первобытной культуры. Основное сочинение — «Система синтетической философии» (1862–1896).

³ Отделение литературы (*фр.*).

⁴ Связующая нить (*фр.*).

⁵ *Мутакаллимы* — приверженцы мусульманского ортодоксального богословия — калама. Среди мутакаллимов различают 2 осн. направления: ашаритов, последователей богослова аль-Ашари (873/874–935 или 941), и мутазилитов. Ашариты признавали критерием истины веру, объявляя разум пассивным и слепым, придерживались догматов об извечности Корана и божеств. предопределении.

⁶ Тот, кто не имеет, не может давать (*лат.*).

⁷ Антиинтеллектуалы (противники разума; *фр.*).

⁸ Вещь протяженная (*лат.*).

⁹ Вещь мыслящая (*лат.*).

¹⁰ Вещь (*лат.*).

¹¹ Под знаком длительности (*лат.*).

¹² *Английское неогегельянство* — сторонники так называемого абсолютного идеализма, направления, возникшего в середине 60-х гг. XIX в., прежде всего, благодаря работе Дж. Х. Стерлинга «Секрет Гегеля» (1865). Приверженцы этого направления отказались от историзма во имя последовательной концепции абсолюта. Однако в понимании абсолютной реальности у них не было единодушия. Разногласия между ними можно свести к трем позициям. Первая представлена Брэдли и Б. Бозанкетом, вторая — сторонником персонализма Дж. Мак-Таггартом, третья — американцем Дж. Ройсом, называвшим свою доктрину «абсолютным прагматизмом». В наиболее четкой форме аргументация абсолютного идеализма развернута в трактате Брэдли «Видимость и реальность» (1893). Философское мышление, делая предметом своей рефлексии основные построения научного познания, а также представления здравого смысла, повсюду наталкивается на внутреннюю противоречивость используемых в них понятий. В этих понятиях сущность изначально отделена от существования; стремление же преодолеть это разделение вовлекает в бесконечный процесс опосредствования — перехода от одного абстрактного определения реальности к другому. Мысль все время остается в порочном круге взаимообусловленных абстракций. Абсолют противопоставляется этому как единство сущности и существования, мысли и ее осуществления, истины и реальности. Однако мыслить абсолют во всей его конкретности мы

не в состоянии, потому что наше мышление остается абстрактным (в этом отличие Брэдли от Гегеля).

И. Орлов

<Рецензия на кн: > Анри Бергсон. Длительность и одновременность (по поводу теории Эйнштейна. 1923 г.). 1923 г.

Печатается по первому изданию: Под знаменем марксизма. 1924. № 4–5. Апрель-май. С. 293–294.

¹ Имеется в виду постулат Фицджеральда-Лоренца, выдвинутый для объяснения отрицательного результата эксперимента Майкельсона-Морли (отсутствие влияния мировой среды, упругого эфира, на скорость света в разных системах отсчета); согласно этому постулату, размер любого тела, движущегося в эфире, сокращается в направлении движения, причем сокращение становится значительным при приближении скорости объекта к скорости света (похожий вывод был сделан и относительно промежутков времени). Назван с честь двух физиков — ирландца Джорджа Фицджеральда (1851–1901) и голландца Хендрика Лоренца, сформулировавших его независимо друг от друга в 1892 г. Считается, что в этом постулате была предвосхищена специальная теория относительности А. Эйнштейна.

В. Ф. Асмус

Адвокат философской интуиции
(Бергсон и его критика интеллектуализма)

Печатается по первому изданию: Под знаменем марксизма. 1926. № 3. Март. С. 53–84. Статья была переиздана в переработанном виде в книге: *Асмус В. Ф.* Историко-философские этюды. М., 1984.

Асмус Валентин Фердинандович (1894–1975) — философ, доктор философских наук. Окончил отделение философии и русской словесности историко-филологического факультета Киевского университета (1919). Преподавал историю философии (с 1927 г.) в Институте Красной профессуры, в Академии коммунистического воспитания имени Н. К. Крупской, в Институте истории и философии; профессор МГУ (с 1939 г.); старший научный сотрудник Института философии АН СССР (с 1968 г.). Член Международного института философии (Париж). Автор книг: «Диалектический материализм и логика» (1924), «Диалектика Канта» (1930), «Логика» (1947), «Учение логики о доказательстве и опровержении» (1954), «Декарт» (1956), «Демокрит» (1960), «Немецкая эстетика XVIII века» (1963), «Проблема интуиции в философии и математике» (1965), «Иммануил Кант» (1973), «Платон» (1975), «Античная философия» (1976).

¹ Бергсон окончил Высший педагогический институт (Высшую нормальную школу) в Париже в 1881 г. по специальности философия; он

не имел естественнонаучного образования, однако всегда интересовался математикой и хорошо знал ее.

² «Делать хорошую мину при плохой игре» (*фр.*), стараться скрыть досаду, разочарование при неудаче.

³ Известнейшие эстетические трактаты Канта («Критика способности суждения» в современном переводе) и Шиллера.

⁴ «Тезисы о Фейербахе» — работа Маркса, написанная весной 1845 г., первоначально озаглавленная «К Фейербаху». Тезисы впервые опубликованы в рецензии Энгельса в 1888 г. как приложение к работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии». Работа содержит 11 тезисов Маркса. По содержанию «Тезисы о Фейербахе» примыкают к «Немецкой идеологии». В сжатой форме Маркс формулирует в работе кардинальные положения новой философии. Центральная идея тезисов — разработка научного понимания практики, что требовало материалистического понимания истории. Основные положения такого понимания и изложены в тезисах: характеристика общественной жизни как преимущественно практической; понимание того, что человек порожден своим собственным трудом, а по своей сущности представляет совокупность общественных отношений; анализ зависимости идеологических явлений (например, религии) от условий существования и развития общества. С этих позиций критикуется исторический идеализм Фейербаха и утопических социалистов. Исходя из единства теории и практики, Маркс по-новому ставит проблемы гносеологии и подвергает критике весь «предшествующий» материализм, указывая на созерцательность как на его главный недостаток.

⁵ *Булгаков Сергей Николаевич* (1871–1944) — российский богослов, философ, экономист, священник (с 1918 г.). От марксизма, который Булгаков пытался соединить с неокантианством, в начале 1900-х гг. перешел к религиозной философии, в 1920-х гг. — к православному богословию. Участвовал в сборниках «Проблемы идеализма» (1902), «Вехи» (1909), «Из глубины» (1918). Вслед за Вл. С. Соловьевым считал своей центральной задачей обоснование целостного христианского мировоззрения («Философия хозяйства», 1912; «Свет невечерний», 1917). С 1923 г. оказывается в эмиграции, один из идейных руководителей Русского студенческого христианского движения (РСХД), с 1925 г. профессор и декан русского Богословского института в Париже. Предметом острых споров стало учение Булгакова об «ипостасной» Софии как «живой связи между Богом и миром» (осуждено Московской патриархией в 1935 г.).

⁶ Последний, решительный довод (*лат.*).

⁷ *Кронер Рихард* (1884–1974) — немецкий философ-идеалист, один из крупных представителей неогегельянства. Первый этап философского развития Кронера протекал в русле баденской школы неокантианства; поиски конкретного, «живого» содержания философии приводят Кронера к сближению с философией жизни и обуславливают его переход к неогегельянству («От Канта к Гегелю», в 2 т., 1921–1924). Разрабатывая в этот период (1920-е гг.) проблемы философии культуры, Кронер модернизи-

рует гегелевскую философию духа с помощью иррационального понятия «души», заимствованного из философии жизни. Он различает 4 области культуры: витальную (техника и экономика), рациональную (наука и политика), интуитивную (искусство и религия) и рефлексивную (история и философия). После эмиграции из Германии в мировоззрении Кронера усиливаются религиозно-мистические тенденции: он всецело отдает предпочтение религиозной вере перед разумом, откровению перед «умозрением», противопоставляя Гегелю религиозно ориентированных философов Б. Паскаля и С. Кьеркегора.

⁸ *Аускультация* (от лат. *auscultare* — слушать) — метод диагностики в медицине, заключающийся в выслушивании звуков, образующихся при функционировании органов.

⁹ Имеется в виду статья «Алогизм Уильяма Джемса», впервые опубликованная в журнале «Под знаменем марксизма» в 1927 г. (№ 7–8).

Н. А. Бердяев

Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения

<Фрагмент>

Впервые: *Бердяев Н. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения*. Париж: YMCA-Press, 1934. Печатается по: *Бердяев Н. А. Философия свободного духа*. М.: Республика, 1994. С. 283–288 (Размышление IV. Болезнь времени. Изменение и вечность).

¹ Наличное бытие (*нем.*) — основное понятие философии М. Хайдеггера, обозначающее «открытость» человеческого бытия всему существующему.

² Существование (*нем.*). Данное суждение Бердяева трудно признать корректным в отношении философии Хайдеггера.

³ Имеется в виду роман М. Пруста «Обретенное время», являющийся заключительным в цикле «В поисках утраченного времени».

⁴ *Карус Пол* (1852–1919) — американский философ-махист, немец по национальности. Основатель философско-религиозного журнала «The Open Court»; долгое время являлся издателем и редактором философского периодического издания «The Monist» в Чикаго. Защиту махизма Карус сочетал с разработкой теонии, или «новой», «научной» теологии, отрицавшей неизбежность некоторых религиозных догм, но настаивавшей на том, что «вся истина божественна, и Бог открывает себя в естествознании так же, как в истории».

⁵ *Прометей* (*греч.* Prometheus) — в греческой мифологии один из титанов, защитник людей от произвола богов, считался провидцем. Имя Прометей означает «мыслящий прежде», «предвидящий», в противоположность имени его брата Эпиметей — «думающего после», «крепкого задним умом».

Эпиметей (*греч.* Epimetheus) — в греческой мифологии брат Прометей, неразумный и боязливый человек, его жена Пандора принесла людям несчастья и беды.

⁶ *Федоров Николай Федорович* (1829–1903) — русский религиозный мыслитель, создатель утопического проекта «Общего дела» человечества по воскрешению умерших, бессмертия живущих и преображению Вселенной в рай, Царство Божие (во исполнение благой вести христианства); родоначальник русского космизма.

⁷ *Муравьев Валериан Николаевич* (1885–1930?) — русский философ. С 1907 г. находился на дипломатической службе, в 1917 г. возглавлял Политический кабинет МИД Временного правительства. Автор сборника «Из глубины». В 1929 г. репрессирован. Место и точная дата смерти неизвестны. Осмысливая достижения науки начала XX в. и следуя в русле учения Н. Ф. Федорова, Муравьев создал собственную эволюционную концепцию времени. За источник длительности, вслед за А. Бергсоном, он принимает внутреннюю активность человеческой личности и считает разум средством преодоления бессознательного, стихийного и разрушительного хода времени. Проективную деятельность «социально-исторических групп» называет «времяобразующим фактором» мира.

Л. И. Герман

Социальная философия Анри Бергсона

Печатается по первому изданию: Под знаменем марксизма. 1936. № 2–3. Март. С. 93–107.

Герман Л. И. — сотрудник Института философии РАН, уволен из института в 1936 г. за «отсутствие политической бдительности».

¹ *Бентам Иеремия* (1748–1832) — английский философ и юрист, родоначальник утилитаризма, аналитической школы права, идеологического либерализма. В сочинении «Деонтология, или Наука о морали» (в 2 т., 1834) сформулировал нравственный идеал («наибольшее счастье наибольшего числа людей») и критерий морали («достижение пользы, выгоды, удовольствия, добра и счастья»).

² Милитаризм для «внешних» (нем.).

³ Милитаризм для «своих» (нем.).

⁴ Смыслом (фр.).

⁵ «Человек человеку — волк» (лат.).

⁶ «Человек человеку — бог» (лат.).

⁷ *Блондель Морис* (1861–1949) — французский религиозный философ. Свою концепцию называл философией действия и стремился в ней примирить томизм с августицизмом, а также с традицией средневековой мистики. В этом он опирался на идеи Паскаля, Спинозы, Лейбница, Гегеля, Мен де Бирана, Бергсона. Основная тема его учения — единство бытия, действия и мысли. Всеобщий динамизм в мире сотворенного бытия — в природе и истории — порожден божественной мыслью. Последняя понимается как внутренняя причина развития, источник противоречивости вещей и одновременно как начало, полагающее цель эволюции мироздания.

В сфере органической природы божественная мысль проявляется в форме жизненного порыва, а с появлением человека становится спиритуальным порывом.

⁸ *Дриш Ганс* (1867–1941) — немецкий биолог и философ-идеалист. Доказав возможность развития личинок из изолированных blastomeres яйца морского ежа, Дриш заключил, что возможности развития частей зародыша (их «проспективная потенция») шире того, что фактически образуется из этих частей (их «проспективного значения»). Позднее, разочаровавшись в познавательном значении экспериментально-аналитического подхода, сформулировал виталистическую концепцию, согласно которой жизнедеятельностью управляет непознаваемый фактор — энтелехия.

Кайзерлинг Герман фон (1880–1946) — немецкий философ, натуралист, ставший философом под влиянием Зиммеля и Бергсона, в промежутке между двумя войнами основавший в Дармштадте «школу Мудрости». Выступал против узкого рационализма, отрывающего западного человека от его корней.

⁹ Гельмут Николаи был автором книги «Расовая теория права. Основы национал-социалистической философии права». Господство принципов права Николаи объясняет тем, что среди немецких юристов имела распространение позитивистская теория права. Но позитивизм, согласно Николаи, — это продукт общего либерально-материалистического «иудейского» мировоззрения, господствовавшего в Германии до пришествия Адольфа Гитлера. Его должен заменить «единственно правильной и научной теорией» — расовой.

Н. О. Лосский

Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция

<Фрагмент>

Впервые: *Лосский Н.* Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. Париж: YMCA-Press, 1938. Печатается по: *Лосский Н. О.* Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция М.: Республика, 1995 (Глава вторая. Актуализм. 3. Неорганический и органический актуализм).

¹ В этой концепции Эмпедокла можно видеть отдаленное предвосхищение теории естественного отбора.

П. П. Гайденко

Время. Длительность. Вечность.

Проблема времени в европейской философии и науке

<Фрагмент>

Печатается по первому изданию: *Гайденко П. П.* Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке М.: Прогресс-Традиция, 2007. С. 291–318.

Гайденко Пиамы Павловна (р. 1934) — доктор философских наук, член-корреспондент РАН, главный научный сотрудник Института философии РАН. Автор книг: «Экзистенциализм и проблемы культуры» (1963), «Трагедия эстетизма. К характеристике мировоззрения С. Кьеркегора» (1970), «Философия Фихте и современность» (1979), «Эволюция понятия науки: становление и развитие первых научных программ» (1980), «Эволюция понятия науки. XVII–XVIII вв.» (1987), «Прорыв к трансцендентному. Новая философская онтология XX века» (1997), «История греческой философии в ее связи с наукой» (2000), «История новоевропейской философии в ее связи с наукой» (2000), «Владимир Соловьев и философия Серебряного века» (2001), «Научная рациональность и философский разум» (2003), «Время. Длительность. Вечность» (2006), «Философские науки: Методология и история конкретных наук» (2007).

¹ *Коллингвуд Робин Джордж* (1889–1943) — английский философ-идеалист и историк, представитель неогегельянства; специалист по древней истории Британии. Испытал влияние Кроче. Коллингвуд стремился установить связь между философией и историей, считая, что философия должна усвоить методы истории и что обе дисциплины имеют общий предмет — исторически развивающееся человеческое мышление. Историк изучает его, анализируя продукты духовной и материальной культуры, а философ — на основе истолкования данных самосознания и рефлексии. Мышление образует, по Коллингвуду, восходящую иерархию «форм духовной активности», которая основывается на воображении, символизации и абстракции. В противовес неопозитивизму отстаивал традиции идеалистической метафизики, восходящей к Платону и Гегелю.

² *Гадамер Ханс Георг* (1900–2002) — немецкий философ, один из главных представителей философии герменевтики середины XX в. («Истина и метод», 1960). Автор трудов по истории философии, эстетике и философии истории.

³ *Уайтхед Алфред Норт* (1861–1947) — англо-американский математик, логик и философ, представитель неореализма. С середины 1920-х гг. развил «философскую космологию», родственную платонизму. Автор (совместно с Б. Расселом) основополагающего труда по математической логике «Основания математики» (в 3 т., 1910–1913).

⁴ *Клагес Людвиг* (1872–1956) — немецкий психолог и философ-иррационалист. По профессии химик, жил в Мюнхене, где с 1905 г. вел семи-

нар по проблемам выражения. Получил широкую известность благодаря своим работам в области характерологии и графологии, в основе которых лежит его учение о выражении, исходящее из представления о человеке как душевно-телесном единстве. Учение о выражении истолковывалось Клагесом как род универсальной «космической физиогномики». В русле натурфилософских построений немецкого романтизма, идей И. Бахофена и Ницше Клагес развил своеобразный вариант философии жизни, рассматривая дух как «акосмическую» силу, тормозящую и разрушающую спонтанную целостность душевной жизни, ее бессознательный космический ритм («Дух как противник души», в 3 т., 1929–1932). Следствием этой иррационалистической установки является крайне пессимистическая оценка им цивилизации как губительного для жизни господства духа.

⁵ *Кроче Бенедетто* (1866–1952) — итальянский философ, историк, литературовед, политический деятель. Представитель итальянского неогегельянства. Противник фашистского режима. Ведущую роль в познании отводил интуиции как постигающей неповторимо индивидуальное. Автор трудов по философии истории, эстетике, понимаемой как «наука о выражении», истории культуры, истории Италии 1871–1915 и Европы XIX в.

Джентиле Джованни (1875–1944) — итальянский философ-идеалист, официальный идеолог итальянского фашизма. Преподавал в университетах Палермо, Пизы и Рима; в 1922–1924 гг. — министр просвещения в правительстве Муссолини, в 1925–1929 гг. — член фашистского Большого совета. С 1943 г. — президент Итальянской АН. Убит партизанами-антифашистами. Правый неогегельянец, Джентиле «реформировал» гегелевскую диалектику в духе субъективного идеализма. С его точки зрения, не существует исторического прошлого вне сознания познающего субъекта. Поэтому историк не отображает картину прошлого, а заново творит ее в воображении.

Валь Жан (1888–1974) — французский философ-экзистенциалист. Начинал как ученик Анри Бергсона, изучал и пропагандировал философию У. Джеймса, Дж. Сантаяны. В конце 1920-х гг., до А. Кожева, предложил свое прочтение Гегеля («Несчастное сознание в философии Гегеля», 1929). Оказал влияние на Э. Левинаса, Ж.-П. Сартра, Ж. Делёза.

Кожев Александр (наст. фамилия — Кожевников; 1901–1968) — русско-французский философ, представитель неогегельянства. Сторонник феноменологическо-экзистенциалистской философии, проводил линию на сближение гегелевской философии с экзистенциализмом М. Хайдеггера и феноменологией Э. Гуссерля. Считал Гегеля творцом исторической и генетической антропологии; отбрасывая гегелевскую философию природы, сосредоточивал внимание на философии истории, которую трактовал под углом зрения отношения раба и господина. Диалектика раба и господина лежит в основании революционного развития исторической действительности, а последняя признается историей кровавых битв за «признание» — каждого всеми, за уничтожение самого отношения господина и раба; движущим мотивом борьбы объявляется страх перед смертью; здесь Кожев стремился соединить гегелевскую трактовку «абсолютного господина» (смерти) с хай-

деггеровской характеристикой человека как «бытия-к-смерти». Развивая учение о «конце истории», философ говорил о прекращении действия «антропогенных факторов» — труда, борьбы и др. и об исчезновении человека в прежнем его понимании.

Степун Федор Августович (1884–1965) — философ, писатель, литературный критик. В 1922 г. выслан из России, жил в Германии. В философско-эстетических трудах, близких философии жизни, исследовал природу «переживания», конфликты жизни и творчества, проблемы современного безрелигиозного сознания, духовно-опустошенной культуры XX в. (сборник «Жизнь и творчество», 1923). Путь духовного самоопределения, осмысление историко-революционного опыта России, роли интеллигенции в ней, живая атмосфера эпохи отражены в философско-художественных мемуарах «Бывшее и несбывшееся» (на немецком языке — 1947–1950; на русском языке — 1956).

⁶ *Больк Луис* (1866–1930) — голландский анатом; в 1926 г. выдвинул гипотезу о том, что человек — это неотенический тип человекообразной обезьяны (в широком смысле под неотенией — ювенилизацией — понимается проявление у взрослых особей черт, в иных условиях свойственных детским особям).

Фробениус Лео (1873–1938) — немецкий филолог, этнограф, историк-африканист и культуролог, основатель культурно-морфологической школы. В соответствии с его культурно-морфологическими воззрениями, каждая культура создается природой в определенных географических условиях под влиянием тех или иных видов хозяйственной деятельности, но независимо от воли человека, являющегося только носителем, но не создателем культуры. Культура подобна живому организму, наделенному мистической «душой», которая самостоятельно, по своим внутренним законам рождается, живет и умирает. Фробениус конструировал культурные круги, подобно сторонникам культурно-исторической школы, пользовался методом послойного углубления, предлагая послойно освобождать современную культуру от привнесений извне, что позволит вычленить древнейшую культуру в чистом виде. Участвуя в многочисленных экспедициях, Фробениус собрал богатейший материал по истории, археологии, этнографии и фольклору многих африканских народов, показал богатство и своеобразие африканской культуры, ее влияние на мировую культуру.

⁷ *Ортега-и-Гассет Хосе* (1883–1955) — испанский философ, публицист, общественный деятель. Философские взгляды Ортеги-и-Гассета складывались под влиянием неокантианства. Неокантианский тезис о самополагании познающего субъекта в процессе развития культуры он стремился раскрыть как жизненное выражение субъекта в историческом бытии, которое под влиянием философии Хайдеггера трактовал как духовный опыт непосредственного переживания, как «вслушивание» в жизнь с помощью «жизненного разума». В социологии наибольшую известность получило сочинение «Восстание масс». Ортега-и-Гассет считал основным политическим феноменом XX в. идейно-культурное разобщение «элиты»

и «масс», а следствием этого — общую социальную дезориентацию и возникновение «массового общества».

⁸ *Морган Льюис Генри* (1818–1881) — американский историк и этнограф, исследователь культуры индейцев (ирокезов) и общих проблем первобытного общества.

Александр Сэмюэл (1859–1938) — английский философ-неореалист. Профессор университета в Манчестере (1893–1923). В границах парадигмы натуралистической метафизики являл собой сторонника монистического актуализма. Осуществил одну из идеалистических интерпретаций общей теории относительности А. Эйнштейна. Пространство-время, отождествляемое с энергией и движением, полагал исходным материалом мира. Общность пространственно-временных точек, образующих действительность, порождает, по Александру, вещи с их качествами, жизнь, психику, ценности, «ангелов» и самого Бога. Александр — один из авторов теории «эмерджентной эволюции», т. е. эволюции «скачкообразный», научно не объяснимый, непрогнозируемый. Целью и недосягаемым пределом «эмерджентной эволюции» является Бог.

Тейяр де Шарден Пьер (1881–1955) — французский палеонтолог, философ, теолог. Один из первооткрывателей ископаемого человека — синантропа. Развил концепцию «христианского эволюционизма», сближающуюся с пантеизмом. Оказал влияние на обновление доктрины католицизма.

⁹ *Пригожин Илья (Илья Романович)* (1917–2003) — бельгийский физик и физикохимик, один из создателей неравновесной термодинамики. Родился в Москве, вместе с родителями эмигрировал из России в 1920 г. В 1947 г. доказал, что в стационарном состоянии при неизменных внешних условиях производство энтропии в термодинамической системе минимально (теорема Пригожина). Пригожину принадлежат первые работы по статистической термодинамике необратимых процессов и ее применению в химии и биологии. Лауреат Нобелевской премии (1977).

¹⁰ *Хакен Герман* (р. 1927) — немецкий физик-теоретик, основатель синергетики. Изучал физику и математику в университетах Галле (1946–1948) и Эрлангена (1948–1950), получив степени доктора философии и доктора естественных наук. С 1960 г. является профессором теоретической физики университета Штутгарта. До ноября 1997 г. был директором Института теоретической физики и синергетики университета Штутгарта. С декабря 1997 г. является почетным профессором и возглавляет Центр синергетики в этом институте, а также ведет исследования в Центре по изучению сложных систем в университете Флориды (Бока Рэтон, США). Он является издателем шпрингеровской серии книг по синергетике, в рамках которой к настоящему времени опубликовано уже 69 томов.

¹¹ *Стенгертс Изабелла* — философ науки, профессор Брюссельского университета. Автор ряда исследований по истории науки (в основном физики, химии, биологии, психоанализа), книг о связях науки с властью

и обществом. Вместе с И. Пригожиным написала две популярные книги о теории самоорганизации: «Порядок из хаоса» и «Время. Хаос. Квант».

¹² *Гвардини Романо* (1886–1968) — итальянско-немецкий философ; с 1929 по 1939 г. — профессор в Бреслау и Берлине, с 1947 г. — в Мюнхене. В своих произведениях пытается объяснить жизнь с позиций католицизма. Одно из главных свойств жизни — наличие противоположностей. Противоположность есть «факт взаимного исключения и одновременно включения». В работе «Unterscheidung des Christlichen» (1935) он изображает христианство как нечто отличное от религии. Его интерес направлен главным образом на экзистенциальную проблему — каким образом такой конкретный человек, как Христос, вошел в мир и находится в нем. В этом смысле он анализирует христианскую веру великих людей (С. Кьеркегора, Ф. Достоевского, Р.-М. Рильке, Гете и др).

¹³ *Иванов Вячеслав Иванович* (1866–1949) — русский поэт, драматург, философ. В 1904 г. опубликовал работу «Эллинская религия страдающего бога» — об эллинском культе Диониса, давшем начало театру трагедии. Как поэт выступил в 1898 г. После 1905 г. стал одним из теоретиков второго поколения русских символистов. В своих философских взглядах соединил влияние славянофильства, Вл. Соловьева, философии Ф. Ницше. В философских, эстетических и критических работах высшую задачу поэта Иванов видел в раскрытии «символов», являющихся зерном религиозного мифа. С 1924 г. в эмиграции, жил в Италии.

¹⁴ *Тойнби Арнолд Джозеф* (1889–1975) — английский историк и социолог. Выдвинул теорию круговорота сменяющих друг друга локальных цивилизаций, каждая из которых проходит аналогичные стадии возникновения, роста, надлома и разложения; движущая сила их развития — «творческая элита», увлекающая за собой «инертное большинство»; прогресс человечества — в духовном совершенствовании, эволюции от примитивных анимистических верований через универсальные религии к единой религии будущего. Выход из противоречий и конфликтов общества видел в духовном обновлении. Главный труд Тойнби — «Постижение истории» (в 12 т., 1934–1961).

И. И. Блауберг

Из истории русского интуитивизма:

А. Бергсон и «Пути реализма»

Печатается впервые.

Блауберг Ирина Игоревна (р. 1954) — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН. Автор книг: «Анри Бергсон» (2003), «Истоки бергсонизма. Философия Феликса Равессона» (2014).

В. П. Визгин

Универсальный эволюционистский
спиритуализм Бергсона:
за и против

Печатается впервые.

Визгин Виктор Павлович (р. 1940) — доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН. Автор книг: «Генезис и структура квалитивизма Аристотеля» (1982), «Идея множественности миров» (1988), «Человек и орудие» (1989), «Эпистемология Гастона Башляра и история науки» (1996), «На пути к Другому: от школы подозрения к философии доверия» (2004), «Очерки истории французской мысли» (2013), «Философия науки Гастона Башляра» (2013).

Ю. В. Подорога

Длительность и жизненное время
в «Творческой эволюции» А. Бергсона

Печатается впервые.

Подорога Юлия Валерьевна (р. 1978) — кандидат философских наук, доктор философии Лилльского университета, научный сотрудник Женевского университета. Автор книги «Penser en durée. Bergson au fil de ses images» (Lausanne, 2014).

Б. В. Марков

Бергсон
и современная философия сознания

Печатается впервые.

Марков Борис Васильевич (р. 1946) — доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета. Автор книг: «Проблема проверяемости и обоснования теоретического знания» (1984), «Сердце и разум: история и теория менталитета» (1993), «Философская антропология» (1997), «Храм и рынок. Человек в пространстве культуры» (1999), «Знаки бытия» (2001), «Человек и общество в процессе цивилизации» (2003), «Человек, государство и Бог в философии Ф. Ницше» (2005), «Понятие политического» (2007), «Люди и знаки» (2011).

Е. В. Ровенко

Интерпретация философии Анри Бергсона
на современном этапе развития гуманитарного знания.
О применимости учения философа в сфере искусствоведения

Печатается впервые.

Ровенко Елена Владимировна (р. 1986) — кандидат искусствоведения, преподаватель кафедры истории зарубежной музыки и научный сотрудник НИЦ методологии исторического музыкознания Московской государственной консерватории им. П. И. Чайковского, специалист в области философии, эстетики, французской музыки, архитектуры и изобразительного искусства.

БИБЛИОГРАФИЯ*

- Абрамов А. И. О русском кантианстве и неокантианстве в журнале «Логос» // Кант и философия в России. М., 1994. С. 227–247.
- Аскольдов С. Внутренний кризис трансцендентального идеализма // Вопросы философии и психологии. 1914. № 25. С. 781–796.
- Аскольдов С. Время и его религиозный смысл // Вопросы философии и психологии. 1913. № 117. С. 137–173.
- Аскольдов С. К вопросу о гносеологическом интуитивизме // Вопросы философии и психологии. 1908. № 94. С. 561–570.
- Аскольдов С. Мысль и действительность. М., 1914.
- Аскольдов С. Новая гносеологическая теория Н. О. Лосского // Журнал министерства народного просвещения. 1906, октябрь. С. 413–440.
- Аскольдов С. <Рец. на кн.:> Н. Лосский. Интуитивная философия Бергсона. М., 1914 // Русская мысль. 1914. № 2. С. 50–51.
- Аскольдов С. <Рец. на:> Н. Бердяев. Философия свободы // Русская мысль. 1912. № 1. С. 6–7.
- Аскольдов С. Философия и жизнь // Проблемы идеализма. М., 1902. С. 196–215.
- Андреевич В. Опыт философии русской литературы. СПб., 1905.
- Асмус В. Ф. Бергсон и его критика интеллекта // Историко-философские этюды. М., 1984. С. 217–261 (впервые опубликовано под названием «Адвокат философской интуиции» в журнале «Под знаменем марксизма», 1926. № 3).
- Асмус В. Ф. Неокантианство, «Философия жизни» во Франции // Буржуазная философия кануна и начала империализма. М., 1977.
- Асмус В. Ф. Эстетика Бергсона // На литературном посту. 1929. № 1.
- Ахутин А. В. София и черт: Кант перед лицом русской религиозной метафизики // Вопросы философии. 1990. № 1. С. 51–69.

* При составлении использована библиография к книге: Нэттеркотт Ф. Философская встреча. Бергсон в России (1907–1917). М., 2008.

- Бабынин В. Философия Бергсона // Вопросы философии и психологии. 1911. № 108. С. 251–290; № 109. С. 472–516.
- Базаров В. Богоискательство и богостроительство // Вершины. 1909. Т. 1. С. 331–364.
- Базаров В. Материал коллективного опыта и организующие его формы // Очерки философии коллективизма. Сб. 1. СПб., 1909. С. 145–217.
- Базаров В. Мистицизм и реализм нашего времени // Очерки по философии марксизма. М., 1910. С. 3–72.
- Базаров В. <Рецензия на:> А. Бергсон. Восприятие изменчивости. Психофизиологический паралогизм // Северные записки. 1913. № 94. С. 170.
- Базаров В. <Рецензия на:> 1. А. Штенберген. Интуитивная философия Анри Бергсона <русский перевод Б. С. Бычковского>; 2. А. Бергсон. Интеллектуальное усилие <русский перевод В. А. Флёровой> // Современник. 1913. № 9. С. 343–346.
- Базаров В. О философии действия // Современник. 1913. № 6. С. 143–164; № 7. С. 133–164; Философия действия // Там же. № 10. С. 139–167.
- Базаров В. Христиане третьего Завета и строители башни Вавилонской // Базаров В. На два фронта. СПб., 1910. С. 167–211.
- Балабан А. Прагматизм // Вопросы философии и психологии. 1909. № 99. С. 574–619.
- Берг Л. С. Номогенез. Пг., 1922.
- Берг Л. С. Теории эволюции. Пг., 1922.
- Бердяев Н. А. Два типа мирозерцания (С. Л. Франк: Предмет знания) // Вопросы философии и психологии. 1916. № 134. С. 302–315.
- Бердяев Н. А. Догмат и современное сознание // Леруа Э. Догмат и критика. М., 1915. С. I–XIX.
- Бердяев Н. А. К спорам о германской философии // Русская мысль. 1915. № 5. С. 115–121.
- Бердяев Н. А. Католический модернизм и кризис современного сознания // Русская мысль. 1908. № 9. С. 80–94.
- Бердяев Н. А. Кризис рационализма в современной философии // Вопросы жизни. 1905. № 6. С. 168–184.
- Бердяев Н. А. О новом русском идеализме // ФП. 1905. № 75. С. 683–723.
- Бердяев Н. А. О расширении опыта // Вопросы философии и психологии. 1910. № 103. С. 380–384.
- Бердяев Н. А. Об онтологической гносеологии // Вопросы философии и психологии. 1908. № 93. С. 413–440.
- Бердяев Н. А. Смысл творчества. СПб., 1916.
- Бердяев Н. А. Типы религиозной мысли в России // Русская мысль. 1916. № 6. С. 1–31.
- Бердяев Н. А. Философия свободы. М., 1911.
- Бердяев Н. А. Русская идея. Париж, 1946.
- Бердяев Н. А. Русский духовный ренессанс начала XX в. и журнал «Путь» // Путь. 1935. № 49. С. 3–22.
- Бердяев Н. А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. М., 1909.

- Бережков Ф. Субъективны ли чувственные качества? Критика так называемого «физиологического опровержения» // Георгию Ивановичу Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве. 1891–1916: Статьи по философии и психологии. М., 1916. С. 211–236.
- Берман Я. А. Сущность прагматизма. Новые течения в науке о мышлении. М., 1911.
- Болдырев Д. В. Огненная купель // Русская мысль. 1915. № 11. С. 94–115; № 12. С. 63–83.
- Боровой А. А. Личность и общество в анархистском мировоззрении. М.; Пг., 1920.
- Братков С. Новокатолицизм в Италии // Богословский вестник. 1907, июль-август.
- Булгаков С. Война и русское самосознание // Война и культура. М., 1915
- Булгаков С. Природа науки // Философский сборник. Льву Михайловичу Лопатину к тридцатилетию научно-педагогической деятельности от Московского психологического общества. 1881–1911. М., 1912. С. 10–48.
- Бехтерев В. Объективное изучение личности. Вып. I. Пг., М., Берлин, 1923.
- Блауберг И. И. «Откуда мы пришли? Кто мы? Куда мы идем?» (предисловие к русскому изданию работы Бергсона «Здравый смысл и классическое образование») // Вопросы философии. 1990. № 1. С. 155–162.
- Блауберг И. И. Критика религиозной концепции А. Бергсона // Ежегодник Философского общества СССР. М., 1986.
- Блонский П. Современная философия. 2 т. М., 1918–1922.
- Блонский П. Философия Плотина. М., 1918.
- Булгаков С. Н. Автобиографические заметки. Париж, 1946.
- Введенский А. И. Логика как часть теории познания. СПб., 1909 (2-е изд. — 1912).
- Введенский А. И. Судьба веры в Бога в борьбе с атеизмом // Мысль. 1922. № 2.
- Вернадский В. И. Об основаниях университетской реформы. М., 1901.
- Воронов А. И. Интуитивная философия Бергсона. М., 1962.
- Вышеславцев Б. П. Этика Фихте. М., 1914.
- Гессен С. И. Заметки о 4-м Международном конгрессе философии // Логос. 1911–1912. № 2–3. С. 312–315.
- Гессен С. И. Новый опыт интуитивной философии // Северные записки. 1916, апрель-май. С. 222–237.
- Гизетти А. А. Штенберген. Интуитивная философия Анри Бергсона (A. Stenbergen. La philosophie intuitive d'Henri Bergson) <рус. перевод Б. С. Бычковского>; У. Карп. Философия Бергсона в популярном изложении (W. H. Carr. La philosophie de Bergson) <рус. перевод О. Румера>; Н. О. Лосский. Интуитивная философия Бергсона // Заветы. 1914, май. С. 56–58.
- Гроссман И. М. А. Бакунин и Бергсон // Заветы. 1914. № 5. С. 47–62.

- Герман Л. И. Интуитивная эстетика Анри Бергсона // Литературный критик. 1935. Кн. 5.
- Гройс Б. Поиск русской национальной идентичности // Вопросы философии. 1992. № 1. С. 52–60.
- Грузенберг С. О. Очерк развития русской философии. СПб., 1911.
- Грузенберг С. О. Очерки современной русской философии. СПб., 1911.
- Дьяков И. Н. Проблема взаимоотношения субстанции и времени // Георгию Ивановичу Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве. 1891–1916: Статьи по философии и психологии. М., 1916. С. 259–282.
- Ершов М. Н. Проблемы религиозно-философской мысли в современной Франции. Казань, 1916.
- Ершов М. Пути развития философии в России. Владивосток, 1933.
- Заблудовская Р. Новое поколение (Письмо из Франции) // Северные записки. 1913. № 5–6. С. 249–257.
- Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 1–2. Л., 1991 (первая публикация на русском языке: Париж, 1948–1950).
- Иванович М. <М. И. Булгаков>. Анархизм в России // Социалист-революционер. 1911. № 3. С. 75–94.
- Ивановский В. О некоторых недоумениях, возбуждаемых «интуитивизмом» Н. О. Лосского // Сборник статей в честь Д. А. Корсакова. Казань, 1913.
- История философии в СССР. М., 1971.
- История философии в шести томах. М., 1957–1961.
- Каптеров П. Телеология неоламаркистов. Сергиев Посад, 1914.
- Карпов В. Витализм и задачи научной биологии в вопросе о жизни // Вопросы философии и психологии. 1909. № 98. С. 341–392; № 99. С. 523–573.
- Карпов В. Основные черты органического понимания природы. М., 1913.
- Керенский В. А. Римско-католический модернизм. Харьков, 1911.
- Книжник И. Религиозная позиция Бергсона // Речь. 29 октября 1912.
- Книжник-Ветров И. Очерк социальной экономики с точки зрения анархического коммунизма. Париж, 1908.
- Котельникова О. М. Учение о непосредственном знании в философии Ф. Якоби // Мысль. 1922. № 1. С. 89–116.
- Котляревский С. Джемс как религиозный мыслитель // Вопросы философии и психологии. 1910. № 105. С. 697–719.
- Куклярский Ф. Бергсон и персонализм // Куклярский Ф. Осужденный мир: философия человекоборческой природы. СПб., 1912. С. 173–199.
- Кареев Н. И. Философия истории в русской литературе. СПб., 1912.
- Климов В. В. А. Любичев и проблемы органической формы // Человек. 1991. № 2. С. 22–35.

- Котельникова О. М. Учение о непосредственном знании в философии Ф. Якоби // Мысль. 1922. Т. 1.
- Кронер Р. Философия «Творческой эволюции» (А. Бергсон) // Логос. 1910. № 1. С. 86–117.
- Кувакин В. А. Религиозная философия в России. М., 1980.
- Куликова И. С. Философия и искусство модернизма. М., 1974.
- Лапшин И. Бергсон // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона, 1911 (2-е изд.).
- Лапшин И. И. Мистический рационализм проф. С. Л. Франка // Мысль. 1922. № 2. С. 140–153.
- Левицкий С. Очерки по истории русской философской и общественной мысли. Т. 1–2. Франкфурт, 1968, 1981.
- Лопатин Л. М. Лекции по истории новой философии. М., 1914.
- Лопатин Л. М. Монизм и плюрализм // Вопросы философии и психологии. 1913. № 116. С. 68–92.
- Лопатин Л. М. Настоящее и будущее философии // Вопросы философии и психологии. 1910. № 103. С. 263–305.
- Лопатин Л. М. Научное мировоззрение и философия // Вопросы философии и психологии. 1903. № 69. С. 404–430; № 70. С. 475–496; 1904. № 71. С. 84–128.
- Лопатин Л. М. По поводу новой книги С. А. Алексеева (Аскольдова) Мысль и действительность // Вопросы философии и психологии. 1914. № 125. С. 519–531.
- Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. 2 т. М., 1886, 1891.
- Лопатин Л. М. Понятие о душе по данным внутреннего опыта // Вопросы философии и психологии. 1896. № 32. С. 264–298.
- Лосский Н. О. Бергсон // Биржевые ведомости, 23 декабря 1916. С. 5.
- Лосский Н. О. В защиту интуитивизма // Вопросы философии и психологии. 1908. № 93. С. 449–462.
- Лосский Н. О. Введение в философию. СПб., 1911.
- Лосский Н. О. Гносеологический индивидуализм в новой философии и преодоление его в новейшей философии // Вопросы философии и психологии. 1907. № 88. С. 227–238.
- Лосский Н. О. Идея бессмертия души как проблема теории знания // Вопросы философии и психологии. 1910. № 104. С. 488–503.
- Лосский Н. О. Интуитивная философия Бергсона. М., 1914.
- Лосский Н. О. Мир как органическое целое. М., 1917. Впервые опубликовано: Вопросы философии и психологии. 1915. № 126–129.
- Лосский Н. О. Недостатки гносеологии Бергсона и влияние их на его метафизику // Вопросы философии и психологии. 1913. № 118. С. 224–235.
- Лосский Н. О. О познании конечных целей // Новый путь, 1904, октябрь. С. 133–156.
- Лосский Н. О. Обоснование интуитивизма. СПб., 1908 (2-е изд.).

- Лосский Н. О. Органические и неорганические мировоззрения // Философский сборник. Льву Михайловичу Лопатину к тридцатилетию научно-педагогической деятельности от Московского психологического общества. 1881–1911. М., 1912. С. 128–146.
- Лосский Н. О. Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма. СПб., 1903.
- Лосский Н. О. Ответ С. Поварнину на критику интуитивизма. СПб., 1911.
- Лосский Н. О. Преобразование понятия сознания в современной гносеологии и роль Шуппе в этом движении // Вопросы философии и психологии. 1913. № 116. С. 30–67.
- Лосский Н. О. С. Л. Франк. Предмет знания // Вопросы философии и психологии. 1916. № 132–133. С. 155–178.
- Лосский Н. О. Современный витализм. Пг., 1922.
- Лосский Н. О. Вл. Соловьев и его преемники в русской философии // Путь. 1926. № 2. С. 10–18; № 3. С. 11–21.
- Лосский Н. О. История русской философии. М., 1994.
- Лосский Н. О. Русская философия в XX веке // Записки русского научного института в Белграде, 1931. № 3. С. 70–120.
- Лукашевич Л. Д. Что такое жизнь? (Биологический этюд). СПб., 1909.
- Луначарский А. Мещанство и индивидуализм // Очерки философии коллективизма. Сб. I. СПб., 1909.
- Лункевич В. В. Реформаторы и бунтари в современной биологии // Заветы. 1912, май. С. 1–29.
- Ляшкевич Л. Н. О. Лосский. Интуитивная философия Бергсона // Заветы. 1914, апрель. С. 49.
- Метальников С. И. Основные черты органического понимания природы. М., 1913.
- Метальников С. Проблема бессмертия в современной биологии. Пг., 1917.
- Метальников С. И. Рефлекс как творческий акт // Известия Императорской Академии наук. Пг., 1915. С. 1801–1819.
- Милорадович К. Два учения о времени: Канта и Бергсона // Журнал министерства народного просвещения. 1913. № 10. С. 323–329.
- Маркелов Г. И. Философия и наука: введение в философию. СПб., 1912.
- Мокиевский П. Прагматизм в философии // Русское Богатство. 1910. № 5. С. 43–65. № 6. С. 37–58.
- Мокиевский П. Философия Анри Бергсон // Русское Богатство. 1909. № 6. С. 153–158.
- Муретов Д., Селиканович И. Современные течения во французской религиозной мысли. СПб., 1915.
- Новгородцев П. Об общественном идеале // Вопросы философии и психологии. 1911. № 110. Ч. 2. С. 491–530.
- Огнев А. Анри Бергсон. Материя и память <рус. перевод А. Баулер> // Русская мысль. 1912. № 7. С. 257–259.

- Отчет о деятельности Психологической семинарии при Университете св. Владимира за 1902–1906 годы // Труды Психологической семинарии при Университете Св. Владимира. Т. 1. вып. 4: Философские исследования. Киев, 1907.
- Плеханов Г. Творческая эволюция // Современный мир. 1909. № 3. С. 105–110.
- Поварнин С. И. Об интуитивизме Н. О. Лосского. СПб., 1911.
- Поварнин С. И. Разбор «Ответа» Н. О. Лосского на мою критику интуитивизма. СПб., 1912.
- Попов П. С. Бергсон и его критики // Георгию Ивановичу Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве. 1891–1916. Статьи по философии и психологии. М., 1916. С. 101–119.
- Прокошев П. А. Религиозный кризис на Западе Европы (модернизм). Томск, 1911.
- Полонский Вяч. Сознание и творчество. Статья третья: Об интуиции // Полонский Вяч. О литературе. Избранные работы / Вступ. статья, сост. и примеч. В. В. Эйдиновой. М., 1988.
- Пути реализма. М, 1926.
- Радлов Э. Л. Очерк истории русской философии. Пг., 1921.
- Радлов Э. Мистицизм в современной философии // Новые идеи в философии. Сб. 5. С. 35–63.
- Радлов Э. Л. Теория познания славянофилов // Журнал министерства народного просвещения, фев. 1916. С. 153–165.
- Радлов Э., Милорадович К. Целное знание. СПб., 1915.
- Ражо Г. Психофизиология и философия А. Бергсона // Бергсон А. Собр. соч. Т. 2. М., 1912–1914.
- Рожков Н. Основы научной философии. СПб., 1911.
- Рубинштейн М. М. Очерк конкретного спиритуализма Л. М. Лопатина // Логос. 1911–1912. № 2–3. С. 243–280.
- Рубинштейн М. М. Идея личности как основа мировоззрения. М., 1909.
- Рубинштейн М. М. О смысле жизни. 2 т. М., 1927.
- Руге А. Четвертый Международный Конгресс по философии в Болонье (6-и апреля 1911 г.) // Вопросы философии и психологии. 1911. № 108. С. 393–431.
- Савин А. Три оценки модернизма // Русская мысль. 1913. № 11. С. 45–53.
- Северцов А. Н. Этюды по теории эволюции (Индивидуальное развитие и эволюция). Киев, 1912.
- Селибер Г. Что такое витализм? // Русская мысль. 1910. № 9. С. 63–81.
- Смирнов К. О бессмертии в связи с вопросом о времени и вневременном // Богословский вестник. 1918. № 1. С. 1–18.
- Сталинский Е. Социальный католицизм во Франции // Русское богатство. 1910. № 7. С. 19–45.

- Станиславский Е. Эволюция французского синдикализма // Русское богатство. 1909. № 6. С. 148–163.
- Савранский И. Л. Бергсон и Пруст // Марксистско-ленинская эстетика в борьбе за прогрессивное искусство. М., 1980. С. 210–236.
- Свасьян К. Эстетическая сущность интуитивной философии А. Бергсона. Ереван, 1978.
- Топорков А. Творчество и мысль // Золотое руно. 1909. № 5. С. 52–62.
- Философов Д. М. Игра в религию // Русская мысль. 1908. № 4. С. 139–150.
- Франк С. Л. <Рец. на:> Анри Бергсон. Восприятие изменчивости. Психологический паралогизм. Сновидение <русский перевод В. А. Флёровой> // Русская Мысль. 1913. № 2. С. 49–52.
- Франк С. Л. Введение в философию. Пг., 1922.
- Франк С. Л. Задачи философской психологии // Русская Мысль. 1916. № 5. С. 23–49.
- Франк С. Л. и др. Спор о прагматизме // Русская мысль. 1910. № 5. С. 121–156.
- Франк С. Л. Из этюдов о Гете. Гносеология Гете // Русская мысль. 1910. № 8. С. 73–79.
- Франк С. Л. К теории конкретного познания // Философский сборник. Льву Михайловичу Лопатину к тридцатилетию научно-педагогической деятельности от Московского психологического общества. 1881–1911. М., 1912. С. 108–127.
- Франк С. Л. Кризис современной философии // Русская мысль. 1916. № 9. С. 33–40.
- Франк С. Л. О национализме в философии // Русская мысль. 1910. № 11. С. 130–137.
- Франк С. Л. О философской интуиции // Русская мысль. 1912. № 3. С. 31–35.
- Франк С. Л. Прагматизм // Новые идеи в философии, 1913, сб. 7.
- Франк С. Л. Прагматизм как философское учение // Русская мысль. 1910. № 5. С. 90–120.
- Франк С. Л. Предмет знания. Пг., 1915.
- Франк С. Л. Философия и жизнь. СПб., 1910.
- Франк С. Л. Философия религии В. Джемса // Русская мысль. 1910. № 2. С. 155–164.
- Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Париж, 1937.
- Фомин И. И. Введение в историю философии. М., 1915.
- Хвостов В. М. Философия жизни и философия интеллекта (об У. Джемсе и Бергсоне) // Московский еженедельник. 1910. 16 января. № 3. С. 44–56.
- Хвостов В. М. Плюралистическое миропонимание // Вопросы философии и психологии. 1911. № 109. С. 361–395.

- Холопов И. К вопросу о природе интуиции // Вопросы философии и психологии. 1912. № 115. С. 667–703.
- Холопов И. Позиция религии в новое время и пределы религиозной эволюции // Вопросы философии и психологии. 1911. № 106. С. 70–109.
- Цебенко М. Д. Критика интуитивизма Анри Бергсона // Из истории философии. М., 1957.
- Чанышев А. Н. Философия Анри Бергсона. М., 1960.
- Чуева И. П. К критике логических взглядов русских интуитивистов // Вопросы логики. 1959. Вып. 4.
- Шалимов П. Б. Н. О. Лосский: русский вариант интуитивизма // Философия в России XIX–XX вв.: преемственность идей и поиски самобытности. М., 1991. С. 91–101.
- Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии. М., 1921.
- Штейнберг А. Парламент философии // Русская мысль. 1911. № 7. С. 40–44.
- Шульц Э. Организм как творчество // Вопросы теории и психологии творчества. Т. VII. 1916.
- Эйхенбаум Б. М. <Рецензия на «Восприятие изменчивости»> // Запросы жизни. 30 декабря 1912. № 52. С. 3014–3015.
- Юшкевич П. С. К современному возрождению метафизики (Анри Бергсон и его философия антиинтеллектуализма) // Юшкевич П. С. Мировоззрение и мировоззрения. СПб., 1912. С. 25–51; 164–194 (впервые опубликовано: Новая жизнь. 1911. XI. С. 146–177).
- Юшкевич П. С. Бергсон и его философия интуиции // Русское богатство. 1914. № 2. С. 33–59; № 3. С. 47–67.
- Яков К. Ф. Основы эволюционной теории познания. СПб., 1912.
- Яковенко Б. О положении и задачах философии в России // Северные записки. 1915. № 1. С. 213–243.
- Яковенко Б. О теоретической позиции Г. Когена // Логос. 1910. № 1. С. 199–250.
- Яковенко Б. Философское донкихотство // Северные записки. 1913. № 10. С. 169–180.
- Яковенко Б. В. Очерки русской философии. Берлин, 1922.
- Яковенко Б. Что такое философия? // Логос. 1911–1912. № 2–3. С. 27–104.
- N. O. Losski. Die Erkenntnistheorie und das Problem des Erkenntnisstrugs // Atti del IV Congresso Internazionale di Filosofia. Genova, 1911, v. III. P. 551–559 (см. также: Вопросы философии и психологии. 1911. № 108. С. 291–299).

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Августин Блаженный 16, 245, 495,
620, 628, 644, 645, 681
Авенариус Р. 59, 110, 148, 165, 405,
448, 649, 821, 822
Александр С. 668, 698, 856
Алексеев (также Аскольдов) С. А.
838, 864
аль-Ашари 847
Ампер А. М. 828
Аристотель 16, 21, 134, 141, 336,
352, 470, 667, 670, 672, 713, 746,
819, 858
Аронсон О. В. 8
Аршинов В. И. 670
Арьес Ф. 796, 804–806
Асмус В. Ф. 811, 848

Бабынин Б. Н. 403, 687–692, 694,
696, 698–702, 705, 829
Базаров В. А. 342, 585, 689, 821, 824,
830, 833
Бакунин М. А. 323–327, 330–339,
836
Баулер А. 254, 341, 405, 516, 694,
830
Бауэр Б. 833
Бахофен И. 833
Башляр Г. 755, 756, 858
Бело Г. 811
Беме Я. 415
Бенда Ж. 793
Бентам И. 629, 851
Бердяев Н. А. 14, 53, 580, 742, 743,
824, 846, 850
Бережков Ф. Ф. 687, 692–694, 696–
698, 700, 702
Беркли Дж. 34, 35, 657, 701, 728,
796
Бернар К. 505, 845
Бертело Р. 294–296
Бетховен Л. ванн 336
Биbihин В. В. 50, 51
Блаватская Е. П. 465, 841
Блауберг И. И. 666, 683, 684, 690,
712, 719, 722, 724, 728, 729, 740,
747, 789–792, 796–800, 802, 807–
810, 812–815, 819, 857
Блок М. 804
Блондель М. 644, 851
Богданов А. А. 824
Боголепов Л. П. 505
Богомолов А. С. 667, 668

- Больк Л. 664, 855
 Брентано Ф. 776, 777
 Брэдли Ф. Г. 270, 569, 832, 847, 848
 Брюль Л. 643
 Брюнетьер Ф. 173, 828
 Брюнsvик Л. 725
 Булгаков М. 125, 133, 139, 144, 145, 342, 824, 825
 Булгаков С. Н. 612, 613, 849
 Буше-де-Перта Ж. 62, 822
 Бэйн (Бэн) А. 833
 Бэкон Ф. 11, 510, 559
- Валь Ж. 663, 724, 725, 854
 Введенская З. А. 304
 Введенский А. И. 313, 835
 Вейсман А. 392, 828, 838
 Визгин Вик. П. 858
 Виндельбанд В. 148, 266, 268, 826, 830, 832, 837
 Вирхов Р. 505, 845
 Вольф К. Ф. 298, 397, 670, 838
 Вундт В. М. (см. Wundt W.) 273, 505, 520, 688, 829, 833, 834, 837
 Вышеславцев Б. П. 9
- Габрилович Л. Е. 488, 843
 Гадамер Х. Г. 661, 662, 676, 853
 Гайденко П. П. 853
 Галилей Г. 211, 681
 Ган П. фон 841
 Гартман Э. 688, 699, 701, 829
 Гастон Р. 157, 827
 Гаусс К. Ф. 828, 843
 Гвардини Р. 675, 857
 Гваттари Ф. 8
 Гегель Г. В. Ф. 11, 12, 21, 22, 25, 73, 133, 157, 270, 271, 292, 338, 408, 415, 629, 659, 660–663, 673, 716, 731, 795, 818, 832, 833, 844, 847, 850, 851, 853, 854
 Гексли Т. Г. 447, 840
 Гельмгольц Г. 86, 87, 114, 161, 505, 823, 824
 Гераклит Эфесский 166, 231, 243, 294, 828
 Гессен С. И. 256, 341, 424, 610, 611, 830, 831, 839
 Геффдинг Х. 283, 834
 Гиро Э. 841
 Гитлер А. 846, 852
 Голованенко С. А. 839
 Горький А. 824
 Гризбах Е. (см. Grisebach E.) 622
 Гроссман И. С. 836
 Грюнвальд М. 256, 342, 831
 Гур Дж. (см. Gourd J. J.) 570, 571
 Гуссерль Э. 575, 660, 662, 663, 676, 682, 695, 766, 776, 777, 780, 781, 786, 787, 843, 854
 Гут А. Г. 669
 Гюйо Г. 772
- Даммит М. 775
 Дарвин Ч. 716, 828, 840
 Дебюсси К. А. 466, 818, 841
 Дедекинд Р. Ю. В. (см. Dedekind) 473, 843
 Дезэмар И. (см. I. Desaymard) 466
 Декарт Р. 11, 26, 175, 204, 209, 243, 245, 246, 253, 420, 463, 542, 545, 562, 667, 695, 730, 776, 777
 Делатру Ф. 753
 Делез Ж. 7, 8, 20–22, 26–29, 38, 749, 761, 764, 765, 789, 793–795, 797, 798, 854
 Дельбеф Ж. 77, 78, 823
 Денет Д. 775
 Джемс (Джеймс) У. 100, 101, 106, 121, 149, 152–155, 165, 171, 260,

- 305, 306, 311, 348, 436, 463, 505,
506, 533, 567–570, 576, 580, 596,
617, 651, 663, 767, 793, 800, 814,
815, 821, 839, 846, 850
- Джентиле Дж. 663, 854
- Дильтей В. 661–664, 676, 677, 682,
742, 786
- Диоген Синопский 304
- Дирихле Л. 843
- Достоевский Ф. М. 29, 693, 857
- Дриш Г. 646, 852
- Дьюи Дж. 435, 463, 663, 667, 832
- Дюбуа-Раймон Э. Г. 447, 505, 836,
840
- Дюшан М. 795
- Евлампиев И. И. 9, 10, 18, 25, 29,
50, 673, 674
- Жане П. 755, 756
- Жильсон Э. 725
- Жуковский Д. Е. 255, 516, 612, 830
- Захаров В. Д. 669, 670, 675
- Зенон Элейский 231, 278, 279, 304,
344, 425, 439, 551
- Зиммель Г. 534, 663, 664, 676, 846,
852
- Золя Э. 713
- Иванов Вяч. И. 676, 857
- Ивановский В. Н. 651
- Иисус Христос 10, 305, 465, 857
- Ильин И. А. 25, 53, 833
- Кайзерлинг Г. 646, 676, 852
- Кант И. 11, 12, 16, 18, 19, 21, 26,
32, 56, 125, 130, 157, 175–178,
180, 181, 187, 192–194, 202,
204–206, 210–212, 229, 243, 246,
253, 258, 260–262, 264–267, 269,
272, 277–282, 311, 316–322, 409,
415, 420, 422, 434, 438, 439, 447,
463, 470, 472, 474, 477, 581, 589,
611, 612, 629, 652, 658, 682, 685,
690, 701, 718, 764, 780, 789, 796,
812, 823, 826, 827, 832, 834, 836,
844, 849
- Кантор Г. 439, 472, 840
- Каплан Д. 775
- Карев Н. А. 696
- Карно Н. Л. С. 285, 286, 834
- Карпов В. П. 506
- Карсавин Л. П. 14, 25, 30, 53
- Карус П. 622, 850
- Кеплер И. 211
- Киссель М. А. 660, 661
- Клагес Л. 663, 664, 676, 854
- Клапейрон Б. 834
- Клод-Бернар 505
- Коген Г. 148, 271, 415, 477, 490,
826, 833
- Кожев А. 663, 854
- Козлов А. А. 838
- Коллингвуд Р. Дж. 661, 663, 804,
853
- Кондорсе М. Ж. А., де 540, 847
- Конт О. 324, 325, 334, 835, 836
- Корсаков С. С. 505, 707, 845
- Котляр Г. 405
- Крипке С. 775
- Кронер Р. 614, 615, 663, 793, 849,
850
- Кропоткин П. А. 324, 837
- Кроче Б. 663, 853, 854
- Кутюра Л. 472, 843
- Кьеркегор С. 622, 850, 857
- Кюри П. 174, 828
- Кюри-Склодовская М. 828
- Лагранж Ж. Л. 443, 840
- Лазарев А. М. 846

- Лакомб П. 134, 135, 825
 Лаплас П.-С. 115, 447, 448, 549, 751, 824, 828
 Лапшин И. И. 101, 407
 Ласк Э. 830
 Ле Дантек Ф. 725, 793
 Леже Ж. 846
 Лейбниц Г. В. 11, 25, 29, 227, 230, 236, 290, 298, 314, 447, 663, 670, 721, 776, 843, 851
 Ленин В. И. 583, 633, 364, 639, 825
 Леруа (Ле Руа) Э. 157, 165, 301, 303–305, 570, 571, 627, 644, 812, 827
 Лешал Ж. 703
 Липпс Г. Ф. (см. Lipps G. F.) 473, 474, 843
 Лихарев М. А. 304
 Локк Дж. 94, 657, 660, 667, 696, 702
 Лопатин Л. М. 53, 495, 691, 692, 694–696, 702, 844
 Лоренц Х. 573, 848
 Лосев А. Ф. 47, 686
 Лосский Н. О. 14, 30, 316, 317, 414, 415, 417–419, 656, 667, 686, 687, 689, 698, 699, 706, 792, 794, 796, 800, 804, 816, 837–839, 852
 Лотце Р. Г. 201, 273, 505, 697, 833
 Луи-Филипп 832
 Лукреций Кар Т. 642
 Луначарский А. В. 824
 Луппол И. К. 697
 Мак-Таггарт Дж. 847
 Марков Б. В. 858
 Маркс К. 134–136, 310–612, 617, 716, 718, 775, 795, 821, 825, 827, 833, 849
 Марсель Г. (см. Marcel G.) 53, 708, 717, 723–741, 795
 Маслин М. А. 693
 Мах Э. 59, 94–98, 100, 133, 165, 445, 449, 649, 652, 775, 822, 836
 Мейерсон Э. 446, 671, 840
 Мен де Биран 683, 708, 742, 852
 Мерло-Понти М. 53, 751, 793, 813
 Милль Дж. С. 358, 471, 649, 650, 721, 837
 Милль Джемс 651
 Милонов К. К. 707
 Милорадович К. М. 836
 Минковский (см. Minkowski E.) 757
 Михайловский Н. К. 825
 Мокиевский П. В. 824
 Морган К. Л. 668
 Морган Л. Г. 856
 Моррас Ш. 793
 Муравьев В. Н. 623, 851
 Муссолини Б. 646, 854
 Нагель Т. (см. Nagel T.) 775
 Наторп П. (см. Natorp) 470, 473–477, 485, 491–494, 833
 Николай Г. (Nicolai H.) 646, 852
 Николай Кузанский 18, 24, 25, 43, 470, 478, 479, 488, 490, 673, 842, 843
 Ницше Ф. 12, 29, 295, 308, 315, 338, 626, 663–665, 673, 676–679, 711, 716, 718, 733, 734, 737, 766, 775, 828, 835, 836, 839, 854, 857
 Ньютон И. 293, 667
 Нэтеркотт Ф. 686, 791, 809, 810
 Огнев А. И. 687, 694–698, 700, 702–704, 706
 Огнев И. Ф. 506
 Огюстен Ж. Ф. 828
 Ортега-и-Гассет Х. 664, 676, 855
 Парменид 620, 670–672, 710
 Паскаль Б. 37, 850, 851

- Пастернак Б. Л. 837, 844
Патнем Х. 775
Пеги Ш. 725, 727, 793, 805
Пирогов Н. И. 845
Пирс Ч. (см. Peirce C. S.) 663, 664, 832
Платон 9, 16, 21, 26, 123, 142, 175, 231, 472, 495, 497, 501, 583, 614, 663, 665, 670, 672, 709, 713, 796, 833, 853
Плеханов Г. В. 825
Плотин 138, 232, 294, 314, 359, 387, 415, 470, 481, 495, 613, 628, 670, 673, 716, 796
Подорога Ю. В. 858
Попов П. С. 690, 692–696, 698, 705, 706
Поппер К. (см. Popper K.) 670–673
Пригожин И. Р. 668, 669, 675, 856
Прокл 670
Пруст М. 622, 739, 850
Пуанкаре А. 88, 98, 99, 473, 823, 827
Пуле Ж. 745
Равессон (Равессон-Мольен) Ж. Г. Ф. 42, 295, 382, 735, 835
Раевский С. П. 698
Ражо Г. 157, 165, 827
Рассел Б. 472, 793, 816, 842, 853
Резниченко А. И. 706
Ремке Й. 405, 839
Ренан Ж. Э. 464, 841
Рибо Т. А. 456, 841
Ригль А. 805
Рикёр П. 724, 727, 818
Риккерт Г. 148, 266, 268, 511, 534, 826, 830, 832
Риль А. 496, 844
Ровенко Е. В. 859
Розанов В. В. 53, 824
Ройс Дж. 847
Руссо Ж.-Ж. 415
Рязанов Д. 617
Сантаяна Дж. 793, 854
Сартр Ж.-П. 50, 53, 777, 854
Свасьян К. А. 10, 811
Свирский Я. И. 26
Сегон Дж. (см. Segond J.) 296–298, 301, 429
Семенов М. И. 342, 357, 530
Семенова А. И. 692
Сергий (Сидоров), свящ. 698
Сеченов И. М. 505, 845
Соколов П. П. 825, 826
Сократ 157, 420, 463, 595, 596, 607, 741, 841
Соловьев В. С. 13, 14, 28, 849, 857
Соловьев Э. Ю. 661
Сорель Ж. 125, 157, 165, 645, 793, 806, 824
Софокл 335
Спенсер Г. 239, 334, 540, 589, 712, 827, 847
Спиноза Б. 42, 138, 209, 226, 230, 481, 731, 764, 794, 818, 825, 843, 844, 846, 851
Стейнхардт П. Дж. 669
Стенгерс И. 668, 856
Степин В. С. 668, 669
Степун Ф. А. 663, 676, 831, 855
Стерлинг Дж. Х. 847
Талейран Ш. М. де 267, 832
Тереза Авильская 802
Тиндаль Д. 823
Тойнби А. Д. 682, 857
Толстой Л. Н. 595, 596, 608, 839
Томсон Д. Д. 184, 829

- Трубецкой С. Н. 14
 Тугенхадт Э. 775
 Тэн И. 464
 Тютчев Ф. И. 158, 168, 169, 837
 Уайтхед А. Н. (см. Whitehead A. N.)
 662, 663, 667, 668, 853
 Унамуно М. де 740
 Фадеева Е. 841
 Фарадей М. 184, 386, 829
 Февр Л. 804
 Федоров Н. Ф. 623, 624, 716, 851
 Фейербах Л. 310, 460, 611, 612, 833,
 849
 Фехнер Г. Т. 76, 77, 81, 85, 217, 505,
 822, 823
 Фихте И. Г. 11, 25, 270, 415, 612,
 629, 652, 659, 661, 673, 683, 712,
 834, 844
 Фицджеральд Д. 573, 848
 Флорова В. А. 342, 347, 357, 506,
 530, 581, 584, 654, 665
 Флоренский П. А. 686, 698, 839
 Франк С. Л. 14, 25, 30, 43, 53, 656,
 673, 706, 708, 728, 787, 814, 842,
 843
 Франциск Ассизский 802
 Фреге Г. 471, 472, 842
 Фришгейзен-Келер М. 405
 Фробениус Л. 664, 855
 Хабермас Ю. 775
 Хайдеггер М. 26, 618–620, 646, 662,
 663, 673, 676, 682, 718, 755, 816,
 850, 854, 855
 Хакен Г. 668, 856
 Хвостов В. М. 826
 Хорошко В. К. 844, 845
 Хуан де ла Крус 802
 Хэмфри Д. 829
 Цокколи Э. 327, 333, 334
 Челпанов Г. И. 688, 691–693, 829
 Чернышевский Н. Г. 310
 Чиж В. Ф. 506
 Чижевский Д. И. 705, 706
 Чисхольм Р. 775–778
 Шарден Т. П. де 53, 668, 827, 828,
 856
 Шартье Р. 804
 Шекспир У. 336
 Шелер М. 676, 682
 Шеллер 646
 Шеллинг Ф. В. Й. фон 11, 12, 14,
 243, 280, 294–296, 415, 659, 661,
 683, 694, 696, 742, 844
 Шиллер Ф. К. С. 260, 348, 570, 581,
 612, 849
 Шопенгауэр А. 12, 14, 25, 28, 173,
 581, 678, 711, 722, 826
 Шпенглер О. 646, 662–664, 676,
 677, 682
 Шпет Г. Г. 659
 Штирнер М. 833
 Штраус Д. 832
 Шуппе В. 405, 838, 839
 Эбер М. 304
 Эверетт Х. 23
 Эвклид 89, 566
 Эйлер Л. 840
 Эймер Т. 393, 394
 Эйнштейн А. 573, 574, 679, 800,
 823, 848, 856
 Эко У. 794, 795
 Экхарт 620
 Эмпедокл 650, 852
 Энгельс Ф. 136, 310, 593, 617, 697,
 827, 833, 835, 849
 Эрстедт Х. К. 174, 828

Эсхил 335

Юм Д. 21, 26, 108, 177, 649, 650,
658, 660, 667, 746, 789, 794, 824,
844

Юшкевич П. С. 827, 839

Якоби Ф. Г. 495, 843, 844

Яковенко Б. В. 831

Янкелевич В. (см. Jankélévitch V.)
753, 754, 757, 767, 768, 802

Яроцкий 506

Aaber 505

Bachelard G. 756

Bergson H. 57, 58, 61, 69, 74, 78,
118, 175, 286, 294, 302, 321, 341,
344, 345, 349, 351, 355, 387, 396,
401, 421, 425–427, 432, 436, 438,
451, 466, 618, 631, 633, 635, 640,
644, 647, 686, 708, 709, 723, 728,
730–732, 735, 736, 747, 749, 753,
754, 761, 767, 767, 772, 788, 790,
791, 794, 797, 803, 808, 809–814,
820, 858

Chevalier J. 747

Chisholm R. 777

Dauriac 321

Dedekind (см. Дедекиндр Р. Ю. В.)
473

Deleuze G. 749, 761

Desaymard I. (см. Дезэмар И.) 466

Evanston 686

Fink H. L. 686

Frank S. 708

Goldzieher I. 546

Gourd J. J. (см. Гур Дж.) 570

Grisebach E. (см. Гризбах Е.) 622

Hartmaun N. 408

Heidegger M. 618, 755

Hilbert 478

Hyppolyte J. 727

Janet P. 755

Jankélévitch V. (см. Янкелевич В.)
753, 754, 767

Lalande A. 758

Lipps G. F. (см. Липпс Г. Ф.) 473

Le Roy E. 302

Marcel G. (см. Марсель Г.) 724, 728,
730–732, 735, 739–741

Meyerson E. 546

Minkowski E. (см. Минковский Е.)
757

Nagel T. (см. Нагель Т.) 776

Natorp (Наторп П.) 408, 473, 491

Nicolai H. (см. Николаи Г.) 646

Peirce C. S. (см. Пирс Ч.) 664

Popper K. (см. Поппер К.) 671

Poulet G. 745

Prini P. 741

Russel B. 618

Segond J. (см. Сегон Дж.) 296

Teboul M. 732, 733

Whitehead A. N. (см. Уайтхед А. Н.)
667, 668

Wilbrand 519

Wundt W. 77

СОДЕРЖАНИЕ

От издателя	5
<i>И. И. Евлампиев.</i> Актуальность Бергсона	7
<i>В. А. Базаров</i> Материал коллективного опыта и организующие его формы	55
<i>П. В. Мокиевский</i> Философия Анри Бергсона (<Рецензия на кн.: Творческая эволюция.> Перев. с 3-го французск. издания М. Булгакова. М., 1909)	125
<i>Г. В. Плеханов</i> Анри Бергсон. <Рецензия на кн.:> Творческая эволюция. — Перевод с 3-го французского издания М. Булгакова. Москва. 1909. — Товарищество типографии А. И. Мамонтова	133
<i>П. П. Соколов</i> <Рецензия на кн.:> Анри Бергсон. Творческая эволюция. Пер. с 8-го франц. изд. М. Булгакова. Книгоизд. «Сотрудничество». М., 1909. Стр. 320. Ц. 1 р. 75 к.	139
<i>В. М. Хвостов</i> Философия жизни и философия интеллекта	146
<i>П. С. Юшкевич</i> Анри Бергсон.	157
<i>Б. Н. Бабынин</i> Философия Бергсона.	175

<i>С. И. Гессен</i>	
<Рецензия на кн.:> А. Бергсон. Материя и память. Исследование об отношении тела к духу. Перев. с французского А. Баулер. Издание Д. Жуковского. С.-Пб. 1911, стран. 268. Ц. 1 р. 50 к.	254
<i>Б. В. Яковенко</i>	
<Рецензия на кн.:> Анри Бергсон. Время и свобода <воли> (Essai sur les données immédiates de la conscience). Перевод С. И. Гессена. С приложением статьи «Введение в метафизику», перевод Маргариты Грюнвальд. Издание журнала «Русская мысль». Москва. 1911, стр. 239. Ц. 1 р. 50 к....	256
<i>В. А. Базаров</i>	
О философии действия	259
<i>К. М. Милорадович</i>	
Два учения о времени: Канта и Бергсона.	316
<i>И. С. Гроссман</i>	
Бакунин и Бергсон	323
<i>Н. О. Лосский</i>	
Интуитивная философия Бергсона	340
<i>С. И. Гессен</i>	
<Рецензия на кн.:> Н. Лосский. Интуитивная философия Бергсона. Изд-во «Путь». Москва, 1914. Стр. 115. Ц. 70 коп.	414
<i>С. А. Голованенко</i>	
<Рецензия на кн: Лосский Н. О.> Интуитивная философия Бергсона. Книгоизд. «Путь», Москва. 1914 г.	416
<i>П. С. Юшкевич</i>	
А. Бергсон и его философия интуиции	420
<i>С. Л. Франк</i>	
Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания ...	470
<i>В. К. Хорошко</i>	
Философия Бергсона с точки зрения медика	503
<i>Н. А. Бердяев</i>	
Смысл творчества. Опыт оправдания человека <Фрагменты>	532
<i>А. М. Лазарев</i>	
Философия Бергсона.	536
<i>И. Орлов</i>	
<Рецензия на кн: > Анри Бергсон. Длительность и одновременность (по поводу теории Эйнштейна. 1923 г.). 1923 г.	573

<i>В. Ф. Асмус</i>	
Адвокат философской интуиции (Бергсон и его критика интеллектуализма)	575
<i>Н. А. Бердяев</i>	
Я и мир объектов. Опыт философии одинокости и общения <Фрагмент>	618
<i>Л. И. Герман</i>	
Социальная философия Анри Бергсона.	627
<i>Н. О. Лосский</i>	
Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция <Фрагмент>	649
<i>П. П. Гайденко</i>	
Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке <Фрагмент>	657
<i>И. И. Блауберг</i>	
Из истории русского интуитивизма: А. Бергсон и «Пути реализма»	686
<i>В. П. Визгин</i>	
Универсальный эволюционистский спиритуализм Бергсона: за и против	708
<i>Ю. В. Подорога</i>	
Длительность и жизненное время в «Творческой эволюции» А. Бергсона	744
<i>Б. В. Марков</i>	
Бергсон и современная философия сознания	773
<i>Е. В. Ровенко</i>	
Интерпретация философии Анри Бергсона на современном этапе развития гуманитарного знания. О применимости учения философа в сфере искусствovedения	788
Комментарии	821
Библиография	860
Указатель имен	869

Научное издание

А. БЕРГСОН: PRO ET CONTRA

Антология

Составитель

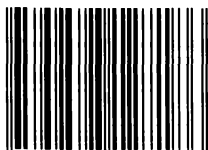
Игорь Иванович Евлампиев

Директор издательства Р. В. Светлов

Заведующий редакцией В. Н. Подгорбунских

Корректор С. А. Авдеев

Верстка О. М. Кукушкиной



9 785888 127186 >

Подписано в печать 13.11.2015. Формат 60×90 ¹/₁₆

Бум. офсетная. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 55,0. Тираж 300 экз.

Зак. № 1164

191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, 15,
Издательство Русской христианской гуманитарной академии.

Тел.: (812) 310-79-29; факс: (812) 571-30-75;

email: editor@rhga.ru. URL: <http://www.rhga.ru>

Отпечатано в типографии «Контраст»

192029, Санкт-Петербург, пр. Обуховской Обороны, д. 38