

*...не искать никакой науки кроме той,  
какую можно найти в себе самом  
или в громадной книге света...*

*Рене Декарт*

Серия основана в 1997 г.

В подготовке серии  
принимали участие  
ведущие специалисты  
Центра гуманитарных  
научно-информационных  
исследований  
Института научной информации  
по общественным наукам,  
Института всеобщей истории,  
Института философии  
Российской академии наук

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ  
ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ

**Анри  
Бергсон**

**Избранное:  
Сознание и жизнь**



Москва  
РОССПЭН  
2010

УДК 1(082.1)  
ББК 87  
Б48

Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ),  
проект № 09-03-16013д

Главный редактор и автор проекта «Книга света»  
С. Я. Левит

**Редакционная коллегия серии:**

Л. В. Скворцов (председатель), Е. Н. Балашова,  
В. В. Бычков, П. П. Гайдено, И. Л. Галинская, В. Д. Губин,  
Г. И. Зверева, И. А. Осиновская, Ю. С. Пивоваров, Г. С. Померанц,  
М. М. Скибицкий, А. К. Сорокин, П. В. Соснов

Переводчик И. И. Блауберг  
Художник П. П. Ефремов

**Бергсон А.**

Б48 Избранное: Сознание и жизнь / Анри Бергсон ; [пер.  
с фр.]. — М. : Российская политическая энциклопедия  
(РОССПЭН), 2010. — 399 с. — (Книга света).

ISBN 978-5-8243-1451-9

В издание вошли переводы работ классика западной философии XX века, лауреата Нобелевской премии по литературе Анри Бергсона (1859–1941). Большинство этих сочинений, написанных в первое двадцатилетие прошлого века, никогда не издавались на русском языке; некоторые опубликованы в 1990–2000 гг., преимущественно в отечественной философской периодике. В них рассматриваются проблемы философии сознания, гносеологии, методологии и др. Ряд работ позднего периода представляют собой философскую автобиографию Бергсона, где разъясняются, а порой и корректируются некоторые положения его концепции, ставшие с начала XX века предметом острых дискуссий. Книга содержит избранные речи и письма философа, а также работу «Мои миссии», освещающую его дипломатическую деятельность в США во время Первой мировой войны.

УДК 1(082.1)  
ББК 87

ISBN 978-5-8243-1451-9

© Левит С. Я., составление серии, 2010  
© Блауберг И. И., составление тома, перевод,  
предисловие, примечания, 2010  
© Российская политическая  
энциклопедия, 2010

# Предисловие

**Д**анный том открывает читателю новые грани творчества классика французской философской мысли XX века, лауреата Нобелевской премии по литературе Анри Бергсона (1859—1941). Публикуемые здесь работы в большинстве своем относятся к периоду, последовавшему за выходом в свет «Творческой эволюции» (1907), когда философ, завершив очень важный для него этап деятельности, размышлял о пути дальнейшего движения. Изданная в 1932 г. книга «Два источника морали и религии» ясно показала, к чему привел этот путь, — к созданию этико-социального и религиозного учения, опиравшегося на осмысление опыта христианских мистиков. 25-летний период, разделяющий «Творческую эволюцию» и «Два источника», в исследовательской литературе иногда называют временем «молчания» Бергсона. Действительно, в это время он не публиковал книг или крупных сочинений, хотя в 1914 году фактически прекратил преподавание и получил, казалось бы, возможность полностью посвятить себя научной работе. В нем шел тогда внутренний поиск, неясны еще были основания, на которых можно было бы достроить философское учение. В «Творческой эволюции», где представлен грандиозный процесс эволюции мира, ведóмой «жизненным порывом», истоком которого было названо «сознание или сверхсознание», остался открытым вопрос о том, что это за «сверхсознание», кому оно принадлежит. Слово «Бог» встречается там лишь однажды, и в совсем еще не религиозном значении; несколько раз говорится об Абсолюте — живом, действующем свободно, длящемся и существующем «совсем вблизи нас и, в известной мере, внутри нас»<sup>1</sup>. Более отчетливо Бергсон не мог тогда высказаться: перед ним открывалась область, предполагавшая погружение в новый для него опыт. Воспитанный в век позитивизма, хотя и восставший потом против его принципов, Бергсон, однако, на всю жизнь сохранил почтение к фактам, добываемым опытным путем. Необходимые ему факты

<sup>1</sup> Бергсон А. Творческая эволюция. М.: Канон-Пресс; Кучково поле, 1998. С. 288.



он обнаружил в конце концов в опыте христианских мистиков, что и сделало возможным завершение его учения. Но это потребовало долгого времени, тем более что его жизнь и работу с середины 1920-х годов сильно осложнила неизлечимая болезнь.

Итак, период написания публикуемых здесь сочинений — время поиска, исследований, чтения... Но «молчание» — это, конечно, метафора. Бергсону то и дело приходилось высказываться. Его известность после издания «Творческой эволюции» все возрастала, он вел обширную переписку, читал публичные лекции и во Франции, и в других странах. В 1911—1914 гг. он много выступал в зарубежных университетах — в Англии, Шотландии, Америке, представляя вниманию англоязычной аудитории основные идеи своей концепции. Эти лекции он читал по-английски. Впоследствии по совету друзей и коллег, полагавших, что с небольшими по объему материалами, публиковавшимися Бергсоном преимущественно в научной и философской периодике или в англоязычных изданиях за рубежом, следует познакомить отечественную и более широкую, чем прежде, аудиторию, он объединил их в два сборника: «Духовная энергия» (1919) и «Мысль и движущееся» (1934). В предисловии к «Духовной энергии» он писал: «В первом [томе] сгруппированы работы, относящиеся к определенным проблемам психологии и философии. Все эти проблемы сводятся к вопросу о *духовной энергии*: такое название мы и даем книге. Во второй том войдут работы о методе, с введением, где будут указаны истоки этого метода и последующие его приложения»<sup>1</sup>. Из-за болезни Бергсон подготовил второй том значительно позже, чем предполагал.

Любопытно, что в России, где с большим интересом относились к творчеству Бергсона и раньше, чем в других странах, начали переводить его труды, объединение разрозненных материалов из периодики и иных источников было предпринято еще до издания во Франции «Духовной энергии»: они частично были переведены и опубликованы в пятитомном Собрании сочинений Бергсона (СПб., 1913—1914). Нашим читателям, интересующимся творчеством философа, знакомы эти работы, нередко представляющие собой маленькие шедевры, — так изящны они по форме и насыщены по содержанию. Порой богатством идей и напряженностью мысли они не уступают крупным сочинениям. Таковы, например, «Интеллектуальное усилие», «Введение в метафизику», «Восприятие изменчивости», очень важные для понимания его учения. Друг Бергсона и автор книги о нем В. Янкелевич когда-то точно охарак-

---

<sup>1</sup> *Bergson H. Avant-propos // L'énergie spirituelle. P., 1919. P. I.*

теризовал эту особенность его творчества: «Бергсоновская интуиция, всегда всеобъемлющая и нераздельная, простая и целостная, непрерывно вырастает из одного органического порыва: и в этом смысле бергсонизм является столь же завершенным на 18 страницах эссе “Возможное и действительное”, как на четырех сотнях страниц “Творческой эволюции”»<sup>1</sup>.

Однако некоторые из бергсоновских работ, написанных в 1911—1913 гг., по каким-то причинам не вошли в русскоязычное Собрание, хотя они, на наш взгляд, безусловно заслуживают внимания; часть других, опубликованных в сборнике «Мысль и движущееся», относятся к более позднему периоду (1920—1930 гг.). В данном издании мы представляем читателю главным образом эти сочинения. Большая часть их никогда прежде не публиковалась в русском переводе, некоторые были изданы в 1990—2000 гг., преимущественно в философской периодике. Тематически их можно разделить на три группы. Первую составляют три работы из сборника «Духовная энергия», в котором автор объединил материалы по философии сознания и философии жизни, дополняющие и развивающие идеи, высказанные в «Творческой эволюции» и двух предшествовавших ей трудах — «Опыте о непосредственных данных сознания» (1889) и «Материи и памяти» (1896).

Вторая, самая обширная группа — работы из сборника «Мысль и движущееся». Он ориентирован в большей мере на философско-методологические проблемы, а также содержит материалы, посвященные трем значимым для Бергсона фигурам — К. Бернару, У. Джеймсу и Ф. Равессону. Несколько работ, вошедших в этот сборник, ранее были опубликованы в России в составе Собрания сочинений 1913—1914 гг.: это упомянутые выше «Введение в метафизику» и «Восприятие изменчивости», а также «Философская интуиция». Из них мы включаем в наше издание только последнюю (она представлена здесь в новом переводе). К сборнику «Мысль и движущееся» Бергсон в начале 1920-х годов написал обширное введение, очень важный для уяснения его философии материал, фактически представляющий собой его философскую автобиографию. Автор рассказывает о своем творческом пути, об истоках его знаменитой «интуиции длительности», что-то поясняет, что-то корректирует, отвечая на критику, постоянно звучавшую со стороны его оппонентов, а особенно усилившуюся после выхода в свет «Творческой эволюции». Здесь мы видим несколько иного Бергсона, отличающегося от того, чей образ вставал перед нами при чтении русскоязычного Собрания со-

---

<sup>1</sup> *Jankélévitch V. Henri Bergson. P.: PUF, 21989. P. 2.*

чинений. Это Бергсон позднего периода, переосмысливший некоторые темы своей философии, по-иному расставивший ряд акцентов. Известный французский историк философии Анри Гуйе даже назвал этот период «платонистским»<sup>1</sup>. Действительно, Бергсон, для которого одной из наиболее важных фигур в философии был Плотин, особенно подчеркнул в позднем творчестве духовную природу интуиции.

И, наконец, третью группу публикуемых материалов составляют выступления и письма, тексты которых вошли в трехтомник «Сочинения и речи» (1957—1959), приуроченный к празднованию во Франции столетия со дня рождения Бергсона. Это издание было подготовлено известной исследовательницей философии Бергсона и его биографом Роз-Мари Моссе-Бастид, автором книг «Бергсон-педагог» (1955) и «Бергсон и Плотин» (1959). Бергсон редко писал статьи, но довольно часто выступал с речами на торжественных церемониях (например, при вручении наград учащимся лицеев, в которых он преподавал), с лекциями в различных обществах; участвовал в дискуссиях, проводившихся на заседаниях Французского философского общества. Часть текстов таких выступлений он сам отобрал для сборников, о которых шла речь выше, а остальные вошли в трехтомник, составленный Моссе-Бастид. Во многих из этих материалов особенно ярко проявился талант Бергсона-оратора, его изысканная риторика, за которой отнюдь не теряется, а, напротив, отчетливее проступает живая мысль. В одной из публикуемых ниже работ Бергсон отметил, что в устных выступлениях, ориентированных на большую аудиторию, он всегда старался выдерживать высокий научный уровень изложения своих взглядов. Действительно, во всех его речах есть ведущая, очень важная для него идея, есть тот, как сейчас говорят, «месседж», который он стремится передать слушателям, воспользовавшись очередной представившейся ему возможностью поделиться итогами своих философских размышлений. Будь то проблема специализации или здравого смысла, вежливости или интеллекта — всюду он находит такой поворот, который позволяет ему в доступной форме сказать о главном, о том, что исследовалось и в его книгах.

Отметим, что указанное выше тематическое разделение сборников «Духовная энергия» и «Мысль и движущееся» весьма условно. В работах из первого сборника, в том числе публикуемых здесь, тоже немало места отведено проблемам метода, а в материалах из второго обсуждаются и общеполитические проблемы. Как это свойственно было Бергсону, в его сочинениях объединяются много проблем из

---

<sup>1</sup> См.: *Gouhier H. Maine de Biran et Bergson // Etudes bergsoniennes. V. I. P., 1968. P. 169.*

разных областей, здесь в едином «клубке» переплетены и гносеология, и теория эволюции, и методология. Общая их черта — в том, что все это произведения «переходного» периода. Опираясь на концепцию, изложенную в «Творческой эволюции», Бергсон прокладывает новый путь, а потому в его работах наряду с уже привычными для него темами начинают звучать новые, пусть пока не очень выражено, приглушенно, но все же вполне различимо. Характерен в этом плане финал «Сознания и жизни», где философ рассуждает о различных способах и уровнях творчества, называя высшим среди них творчество моральное и особо останавливаясь на теме великих творцов блага, избранных личностей, которые в «Двух источниках морали и религии» предстанут как носители жизненного порыва, представители открытого общества и динамической морали.

В целом в публикуемых работах мы выделили бы несколько главных сюжетов. В сочинениях из сборника «Духовная энергия» акцент сделан на проблеме первичности духовного по отношению к материальному как на уровне индивида, так и в плане всего универсума. Наследник идей французского спиритуализма XIX века в том его варианте, который восходит к концепции Мен де Бирана<sup>1</sup> и представлен, далее, учениями Ф. Равессона, Ж. Лашелье и Э. Бутру, Бергсон продолжил разработку собственной версии спиритуализма, которую в литературе иногда называют и неоспиритуализмом. Для спиритуализма как такового характерно обращение, как к исходному пункту, к сознанию субъекта, из чего по аналогии делается вывод о сути и свойствах независимого от этого сознания внешнего мира, имеющего духовную природу. И в связи с этим необходимо сделать одно важное уточнение, касающееся отнесения концепции Бергсона к философии жизни. Метафора жизненного порыва, использованная им в «Творческой эволюции», и многие связанные с этим способы рассуждения действительно сближают его с немецкой философией жизни, сама проблема жизни, живого играет в его учении чрезвычайно важную роль, но суть его концепции — спиритуализм. Это философия духа в виталистской оболочке<sup>2</sup> — ведь

<sup>1</sup> См. о нем: *Кротов А.А.* Философия Мен де Бирана. М.: Изд-во Московского университета, 2000.

<sup>2</sup> Один из ведущих французских бергсоноведов, Фредерик Вормс, считает Бергсона ключевой фигурой первого «момента» (le moment 1900) философии во Франции XX в., сосредоточенного вокруг исследования проблемы духа. Второй момент, связанный со Второй мировой войной, определяется, по Вормсу, проблемой существования, третий, относимый им к 1960-м гг., — проблемой структуры и, наконец, последний, современный момент, — проблемой жизни, или живого. См.: *Worms F.* La philosophie en France au XX-e siècle. Moments. P.: Gallimard, 2009.

именно из своей философской психологии Бергсон почерпнул ту модель сознания, которую впоследствии по аналогии, как это сделал уже его предшественник Равессон<sup>1</sup>, перенес на весь универсум. Особенностью бергсоновского неоспиритуализма было, среди прочего, утверждение духовного начала мира с опорой на осмысленные данные тогдашней науки — психологии, физиологии, биологии. Бергсон, которого часто обвиняли в пренебрежении к науке, на самом деле внимательно следил за ее развитием и, как правило, привлекал научные данные к изложению собственно философских проблем (кстати, и многие его идеи оказались актуальными для современной науки)<sup>2</sup>.

Эта черта его философствования проявилась и в работах, публикуемых в нашем сборнике, особенно в первой его части. Бергсон критикует здесь редукционизм, сводящий духовные явления к материальному, физиологическому субстрату, переносящий на исследование сознания естественно-научные представления о детерминизме. Главная его задача здесь, как и в предыдущих сочинениях, — обосновать самостоятельность и ведущую роль духа, сознания по отношению к материальному началу, а тем самым обосновать и возможность существования души после смерти тела. Последняя проблема, живо интересовавшая его еще в юности, рассматривается им на основе выводов, сделанных в «Материи и памяти», в работе «Душа и тело», где он формулирует ее так: «Конечно, само бессмертие не может быть доказано экспериментально: любой опыт ограничен по длительности; и религия, говоря о бессмертии, обращается к откровению. Но если бы удалось установить, опираясь на опыт, возможность и даже вероятность суще-

---

<sup>1</sup> Французский исследователь П. Монтебелло относит Равессона и Бергсона, наряду с Ницше и Тардом, к «другой метафизике» — отличной от той посткантiansкой метафизики, которая развивалась преимущественно в рационалистических формах, таких как учения Гегеля или Гуссерля. Достоинство «другой метафизики» автор видит в том, что она предложила особую концепцию природы, показывая, как реальность, бесконечно более обширная, чем мышление, постигается исходя из данностей сознания. Тем самым мышление, схватывающее единство космоса, «спускается с головокружительных высот идеалистических конструкций» (*Montebello P. L'autre métaphysique. Essai sur la philosophie de la nature: Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson. P.: Desclée de Brouwer, 2003. P. 11*).

<sup>2</sup> Данный вопрос подробно рассматривает в своей книге, например, С. Франкот; см.: *Francotte S. Bergson. Durée et morale. Louvain-La-Neuve, 2004*. См. об этом также: *Berthoz A. Les théories de Bergson sur la perception, la mémoire et le rire, au regard des données des neurosciences // Annales bergsoniennes. IV. L'Évolution créatrice 1907—2007: épistémologie et métaphysique. P.: PUF, 2008*; *Князева Е.Н. Проблема восприятия: А. Бергсон и современная когнитивная наука // Логос. 2009. № 3*.

ствования души в отрыве от тела для времени  $x$  — это было бы уже немало: вопрос о том, является или нет это время неограниченным, мы оставили бы вне сферы философии. Ведь философская проблема судьбы души, сведенная к этим более скромным масштабам, как мне кажется, вовсе не будет неразрешимой»<sup>1</sup>. С проблемой «судьбы души» связан, в частности, и его интерес к паранормальным явлениям, которые изучались в ряде институтов, созданных в Западной Европе и Америке во второй половине XIX века<sup>2</sup>. Тогда, как и сейчас, вокруг таких явлений велось много споров, но подход к ним Бергсона определялся прежде всего принципами его «истинного эмпиризма»: всякий опыт важен и заслуживает серьезного исследования, в ходе которого только и можно выяснить, что в таких феноменах реально, а что нет. В работе «Духи умерших и изучение психических явлений» он обосновал свой подход и предложил их трактовку с позиции собственной концепции.

В лекции «Сознание и жизнь» Бергсон возвращается к высказанной им еще в начале XX века идее о разных «линиях фактов»: каждая из них может привести лишь к вероятным заключениям, но в точке пересечения этих линий возникает уже столь высокая степень вероятности, что она становится практически равнозначной достоверности. Он выделяет здесь три основные линии: изучение сознания как памяти и антиципации, предвосхищения будущего; исследование научных данных о мозге и его роли в познании; изучение действия и его возможностей. Обобщение всех этих фактов показывает, по Бергсону, что сознание представляет собой силу, внедряющуюся в материю, овладевающую ею и постепенно ставящую ее себе на службу. А из этого вытекает, что можно предполагать существование особого вида энергии — духовной энергии (отсюда и название сборника, в котором опубликованы эти материалы), способной преодолеть энтропию, силы распада. Осознание этого может совершенно по-иному ориентировать человеческую жизнь, показать человеку ее подлинный смысл, выражающийся в восхождении к высшим уровням духовной деятельности, в самосозидании и самосовершенствовании. Так человек выполнит свое предназначение, не даст угаснуть эволюционному движению, жизненному порыву — ведь именно такую роль Бергсон отводил в «Творческой эволюции» человеку, разделенному сознанием и свободой.

Судьба человека и человечества — эта тема постоянно звучит у Бергсона в работах «переходного» периода: «То, что волнует, трево-

<sup>1</sup> См. ниже в данном издании. С. 64.

<sup>2</sup> См. об этом, например: *Grogin R.C. The Bergsonian Controversy in France. 1900—1914. Calgary, 1988. P. 46—53.*

жит, живо интересуется большинство людей, не всегда занимает главное место в размышлениях метафизиков. Откуда мы приходим? Кто мы? Куда мы идем? Вот насущные вопросы, которые сразу встали бы перед нами, если бы мы философствовали, не обращаясь к системам»<sup>1</sup>. С юности восстав против абстракций, стремясь создать конкретную философию, обращенную к человеку, он встраивает теперь свое исследование в этический контекст. В сочинениях Бергсона и прежде шла речь о необходимости совершенствования человеческой природы, преодоления свойственной человеку ограниченности восприятия, о необходимости перехода на более высокий уровень — к сверхчеловеческому, понимаемому, однако, не как нечеловеческое, а как реализация того, что потенциально уже заложено в человеке, но в силу практически-социальной обусловленности его существования до сих пор не нашло выхода. Теперь же в трактовке проблемы человека происходит новый поворот: вершиной духовной деятельности предстает творчество в сфере морали. «Великие творцы блага... и в особенности те, чей изобретательный и скромный героизм проложил новые пути добродетели, — провозвестники метафизической истины. Находясь в высшей точке эволюции, они вместе с тем оказываются ближе всего к истокам и доносят до нас импульс, идущий из глубины. Посмотрим на них внимательно, попробуем, при помощи симпатии, испытать то, что испытывают они, если мы хотим проникнуть актом интуиции к самому первоначальному началу жизни. Чтобы коснуться тайны глубин, нужно порой устремляться к высотам»<sup>2</sup>, — эти слова из «Сознания и жизни» хорошо резюмируют позицию Бергсона в данный период. Эта линия бергсоновских размышлений привела в «Двух источниках морали и религии» к этико-религиозному учению, в центре которого находятся христианские мистики, носители таких сверхчеловеческих возможностей, показывающие человеку путь его дальнейшего развития.

Во втором сборнике, как отмечалось выше, Бергсон обращается к проблемам метода, отношения философии и науки, проясняет и уточняет свою концепцию интуиции. В основе его рассуждений, как и прежде, лежит ведущая идея — идея длительности, «конкретного времени», ставшая основой его философской психологии, а затем, в «Материи и памяти», приобретшая онтологическое значение, которое в полной мере выразилось в «Творческой эволюции». В «Мысли и движущемся» Бергсон рассказал о том, как он пришел

---

<sup>1</sup> См. ниже. С. 27.

<sup>2</sup> См. ниже. С. 43.

к этой идее, какой смысл в нее вкладывал, какую роль сыграло переосмысление им проблем естественных наук, в частности механики, а также вопросов, поставленных развитием биологии. К этому ключевому моменту своего философского становления Бергсон неоднократно возвращается и в письмах, рассматривая его как решающую веху, духовный переворот, приведший к радикальному изменению философской позиции. Так, например, в письме У. Джеймсу 9 мая 1908 г. он отмечал, что перемена в его представлениях произошла в 1881—1883 гг., т. е. в период, последовавший за окончанием Высшей нормальной школы, когда он, еще студентом увлекшись учением Спенсера, решил заняться «философией науки» и исследовать с этой целью основные понятия механики: «Анализ понятия времени, каким оно выступает в механике и физике, перевернул все мои представления. К большому своему удивлению, я заметил, что научное время не *длится*, что в нашем научном познании вещей ничего бы не изменилось, если бы вся реальность вдруг развернулась в мгновенном фотоснимке, и что позитивная наука состоит по преимуществу в упразднении длительности. Таков был отправной пункт ряда размышлений, постепенно приведших меня к отказу почти от всего, что я прежде принимал, и к полному изменению точки зрения»<sup>1</sup>. «...Если бы вся реальность вдруг мгновенно развернулась...» Вот это и есть, очевидно, тот парадокс, та загадка, которую он пытался решить. В классической механике, считал Бергсон, время «не работает», ничему не служит, поскольку следствия в ней полностью определены причинами. В ее формулах не учитывается время как последовательность, развертывание, а фиксируются только конечности временных интервалов. Откуда же берутся новизна, развитие? И почему тогда в мире действительно все уже не «развернулось», подобно вееру (одна из известных бергсоновских метафор), не завершилось? Значит, время — не просто некоторая переменная  $t$ , используемая в науке, но реальность? В чем же тогда состоит природа, своеобразие этой реальности в сравнении с пространством?

Ответ на данные вопросы Бергсон стал искать в сфере душевной жизни, сознания, исходя из внутреннего опыта времени, особенностей его переживания человеком. И в результате еще в конце XIX века, в «Опыте о непосредственных данных сознания» он создал одну из самых оригинальных в истории философии концепций темпоральности, которая до сих пор вызывает интерес у исследователей<sup>2</sup>. В 80-е годы прошлого столетия она, можно сказать, обрела

---

<sup>1</sup> См. ниже. С. 313.

<sup>2</sup> Эта концепция подробно проанализирована в книге: *Worms F. Bergson ou les deux sens de la vie.* P., 2004.



новую жизнь, во многом благодаря создателю теории самоорганизации И. Пригожину, который нередко в своих работах упоминает Бергсона, усматривая в нем одного из предтеч идей синергетики. Характерную черту современной науки Пригожин видел в том, что она переосмыслила проблемы времени, сосредоточив внимание на тех его чертах, которые в прежних моделях научного знания выпадали из поля зрения, — его реальном развертывании, необратимости. А ведь именно осознание реальности времени, т. е. «неотменимости» самого темпорального процесса, в котором, вопреки формулам классической механики, всегда рождается нечто новое, натолкнуло когда-то Бергсона на мысль о существовании разных времен: времени науки, понимаемого по образцу пространства как прерывное, делимое, исчисляемое, и конкретного времени сознания — длительности, непрерывного взаимопроникновения состояний, в каждом из которых, лишь условно выделяемых в едином сознании, отражается все целое. Именно эти идеи легли в основу доказательства человеческой свободы в «Опыте о непосредственных данных сознания»; на них базируется и бергсоновская онтологическая концепция, теория эволюции. Отталкиваясь от эволюционной теории Спенсера, привлекшей Бергсона в юности, но быстро разочаровавшей своей статичностью и отсутствием «реального времени», философ создал собственное учение об эволюции, где идея времени играла уже ведущую роль. Динамичный, изменчивый, фонтанирующий новизной и вместе с тем целостный, организуемый духовным началом, «сознанием или сверхсознанием» универсум — таким предстал мир в «Творческой эволюции». Все эти темы звучат во многих работах, публикуемых в данном сборнике, но специально проблема длительности рассмотрена в первой части «Введения» к «Мысли и движущемуся».

Новая трактовка сознания и реальности потребовала от Бергсона разработки учения о методе. В самом названии его второго сборника «зашифрована» очень важная для него идея. Действительно, как мысль может схватить движущееся, непредвидимое, неповторимое? Начиная уже с «Опыта о непосредственных данных сознания» Бергсон постоянно выстраивал свою концепцию как ответ на аргументы элейской школы в пользу неподвижного, неизменного бытия, на апории Зенона Элейского, доказывавшие невозможность мыслить без противоречия движение и изменение. Создавая принципиально иную онтологическую концепцию, Бергсон рано осознал необходимость разработки и соответствующего ей учения о методе, который позволял бы постичь становление, изменчивую, динамичную реальность. Таким методом стала для него

интуиция, но не только она. Выше шла речь о «линиях фактов» и методе их сопоставления, также ставшем, особенно в поздний период, важной частью методологии Бергсона. Вообще во многих работах, представленных в данном издании, в том числе в письмах, рассматриваются те или иные черты метода, как его понимал Бергсон: главные из них — это опора на конкретные данные, факты или «линии фактов»; требование держаться возможно ближе к реальности, или, как любил выражаться Бергсон, следовать «контурам реальности во всех ее изгибах», учитывать ее «естественные разделения»; приписывание ведущей роли схватыванию целого, исходя из которого понимаются части; создание, в соответствии с этим, новых, гибких понятий (один из наиболее интересных в этом плане материалов — письмо Ф. Делатру от 25 декабря 1935 г., где речь идет об эвристическом значении образов и метафор, используемых не для красоты слога, но с целью передачи новых идей, пока недоступных выражению в прежних понятиях). Интуиция отвечает многим из этих методологических принципов, но дело не сводится только к ней. И все же именно интуитивизм стал своего рода «визитной карточкой» философии Бергсона. Не случайно и в России больше всего обсуждалась в первые десятилетия XX века эта сторона его концепции<sup>1</sup>.

В «Мысли и движемся» бергсоновская интуиция предстает в разных аспектах: как расширенное восприятие, как метод познания, противоположный дискурсивному, как «регулятив» и ориентир для интеллекта, как ядро философских систем. Во второй части «Введения» Бергсон очень подробно излагает свое гносеологическое учение, подчеркивая, что интуиция, как и интеллект, относится к сфере мышления, но выполняет иные задачи, чем интеллект, фактически наделяемый только дискурсивными, логическими функциями. Здесь значительно смягчена его прежняя позиция, довольно сильно, даже в «Творческой эволюции», разведившая два эти способа познания; теперь больше акцентируется их взаимодействие, сотрудничество. Принципиально не давая какого-то четкого определения интуиции, отмечая многозначность этого понятия, Бергсон выделяет главное: мыслить интуитивно означает мыслить в длительности, а потому интуиция должна соответствовать своему изменчивому, развивающемуся объекту, непосредственно схватывать реальность, тем самым обеспечивая интеллекту материал для дальнейшей деятельности. И наоборот, интуиция находит себе

---

<sup>1</sup> См.: *Нэтеркотт Ф.* Философская встреча: Бергсон в России (1907—1917). М., 2008.

опору в понятиях, в идеях. Как подчеркивает Бергсон, интеллект, являющийся главным орудием науки, и интуиция, метод философии, не противопоставлены, а дополняют друг друга. «...Бергсон полагается на интуитивный метод, дабы учредить философию как абсолютно “точную” дисциплину, — дисциплину, которая точна в *своей* области (как наука в своей) и могла бы продолжаться и передаваться так же, как это происходит в самой науке. И без методологической нити интуиции связь между Длительностью, Памятью и Жизненным порывом осталась бы — с точки зрения познания — неопределенной»<sup>1</sup>. Наука и философия имеют дело с разными областями действительности, в которых обе они способны добиться достоверного знания, если будут работать в сотрудничестве, не слишком углубляясь на чужую территорию, но контролируя и поправляя друг друга. Однако по-прежнему только философию Бергсон считает способной проникнуть в суть реальности: ведь в глубине своей реальность духовна, а познание духа доступно лишь интуиции.

Завершает вторую часть «Введения» ответ на критику, постоянно звучавшую в адрес Бергсона. В самом деле, еще с начала XX века его творчество вызывало разные, подчас противоположные реакции. Бергсона ценили за осуществленный им — после долгого периода господства кантианства и позитивизма — возврат к метафизике, за обоснование познаваемости реальности, за критику механицизма и жесткого детерминизма в изучении как сознания, так и природы, за тот импульс, который он придал философским исследованиям, вдохнув в них новую жизнь. Это обновление самого контекста, поля исследования и было одной из важнейших причин его последующего влияния, сказавшегося на разных областях культуры — философии, литературе и искусстве, исторической теории, на разработке некоторых научных концепций. Но в то же время практически одновременно с успехом пришло и другое — непонимание многих бергсоновских идей, а порой и сути его концепции, приведшее к тем расхожим интерпретациям, которые самому философу представлялись совершенно неадекватными. Учение Бергсона часто характеризовали — причем не только его критики, но порой, во вполне позитивном плане, и его сторонники — как иррационализм, антиинтеллектуализм, биологизм и т. п., в нем видели своего рода философский сентиментализм или импрессионизм, обращение к чувствам. Но внимательное прочтение всех его работ

---

<sup>1</sup> Делёз Ж. Бергсонизм // Делёз Ж. Критическая философия Канта. Бергсонизм. Спиноза. М.: ПЕР СЭ, 2000. С. 94.

показывает нечто совершенно иное. Сам Бергсон никогда не соглашался с такими определениями, как «иррационализм», и в «Мысли и движущемся» с горечью, даже с негодованием, если можно так сказать о столь «политкорректном» философе, отверг подобные обвинения, считая, что эти упреки — результат непонимания. И в целом он был прав, хотя определенный повод для упреков он все же дал. Те особенности его концепции, и прежде всего методологии, которые отчасти привели к неверным интерпретациям, в наибольшей мере проявились в сфере гносеологии. Стремясь объяснить, как возникают ложные представления о реальности, он показывал, что в них, как правило, смешаны два различных по природе компонента, и если выявить такие образования — «эндосмосы», то можно понять суть исследуемого явления. Но то, что было у Бергсона методологическим приемом, его критики толковали как суждение о самой реальности.

Наиболее характерен в этом плане пример с интеллектом и интуицией. Вместе они составляют, по Бергсону, единый процесс мышления (это, повторим, особенно подчеркивается им в поздних работах); однако их методологический разрыв, характерный для его концепции, наводит на подозрения в гносеологическом дуализме. Это оказалось, может быть, самым уязвимым местом его философии, а ведь он вовсе не отрицал взаимопроникновения в мышлении интуитивных и дискурсивных моментов, писал о том, что интуиция направляет интеллект, освещает ему путь, не дает оторваться от реальности. Вместе с тем, стремясь расширить понятие рациональности за счет включения в него данных интуиции, внутреннего опыта, Бергсон осознавал, что здесь необходимы все же некие более четкие критерии. Именно поэтому он обратился к разным «линиям фактов» и их сопоставлению, уделил особое внимание проблемам метода. И, вероятно, не без влияния критики он несколько преобразовал в поздний период свою концепцию, смягчил противопоставления, сблизил крайности. Так что критика, как это нередко бывает, сыграла и позитивную роль, побудив философа еще раз вернуться к прежним темам и высказаться по некоторым из них более определенно.

Завершая разговор об интуиции и в целом о методе, отметим еще один важный сюжет, получивший освещение в данном сборнике. В основу всей бергсоновской теории познания, в том числе учения об интуиции, легла концепция восприятия, подробно изложенная в «Материи и памяти»; красной нитью проходит она и сквозь работы, вошедшие в настоящее издание. Подобно тому как представление об интуиции исторически выросло из идеи косми-

ческой симпатии (у Аристотеля и стоиков), которая сама коренится в еще более древней концепции взаимопроникновения, гармонии частей космоса, так и интуиция у Бергсона (восходящая к плотинской идее симпатии) предполагает особую трактовку мира. В своей теории восприятия Бергсон порывает с традиционным для философии Нового времени разделением субъекта и объекта: именно такое разделение, с его точки зрения, приводило к неверной постановке проблем и фактически заводило в тупик попытки их решения. Первична для него картина реальности как динамических взаимодействий, где субъект и объект изначально слиты, соединены; лишь постепенно, в процессе эволюции, в ходе развития нервной системы из этих взаимодействий выделяется собственно человеческое восприятие, ориентированное практическими потребностями<sup>1</sup>. После выхода в свет «Материи и памяти» эта теория вызвала у философской аудитории много вопросов и возражений, а потому не раз дополнительно разъяснялась Бергсоном, в том числе в письмах и во время философских дискуссий. Некоторые из этих материалов представлены в третьем разделе данного сборника.

В поздней концепции Бергсона появились и новые темы. Особенно интересны в этом плане первая часть «Введения» к «Мысли и движущемуся» и работа «Возможное и действительное». Здесь отмеченная выше тематика схватывания мыслью изменчивой реальности приобретает особый поворот, позволяющий соотносить ее с проблемой исторического познания. Вводится эта тема через идею *ретроспективной иллюзии*. Такая иллюзия, по Бергсону, неизбежна для интеллекта, если его не корректирует интуиция, поскольку он, неспособный схватить становление, все время отстает, запаздывает, судит о действительности «задним числом», не может стать ее современником. «Запаздывающий интеллект, — пояснял В. Янкелевич, — компетентен только в отношении завершенных вещей, и символы, с которыми он работает, никогда не поспевают за событием ... Неспособное наверстать отставание, сознание ретроспективно навсегда упускает чудесные случайности, присущие современности»<sup>2</sup>. Именно поэтому интеллект применим главным образом к миру материи, но в сфере длительности сталкивается с принципиальными трудностями. Здесь и лежат корни ретроспек-

---

<sup>1</sup> См. об этом подробнее в цитированной выше книге Ж. Делёза, в нашей книге «Анри Бергсон» (М.: Прогресс-Традиция, 2003. С. 459—473); см. также: Подорога Ю.В. Образы и понятия длительности в философии А. Бергсона. Гл. 2. Автореферат дисс. канд. филос. наук. М., 2009.

<sup>2</sup> Jankélévitch V. Op. cit. P. 21.

тивной иллюзии и связанных с ней анахронизмов, выявляемых Бергсоном в историческом познании.

Собственно говоря, идея длительности, введившая темпоральность в саму ткань, основу действительности, прямо вела к этой проблеме, но долгое время Бергсон ее не обсуждал. Теперь же он подошел к ней, но с иной стороны — через исследование идеи возможного<sup>1</sup>. Бергсон различает две трактовки возможного: во-первых, возможное как противоположное невозможному; во-вторых, как предсуществующее действительному, «скрытое» в его недрах. С первой трактовкой Бергсон не спорит, считая ее оправданной в логическом смысле. А вот вторая, которая восходит к классическому учению о том, что сущность предшествует существованию, с его точки зрения, неприемлема и чревата серьезными ошибками в познании истории. Поскольку реальность изменчива, в ней нет ничего заданного, а будущее непредвидимо, постольку нет смысла, полагает Бергсон, говорить о возможном как предсуществовавшем действительности. Возможности творятся, создаются вместе с действительностью, а потому, оглядываясь назад и судя о прошлом с позиции сегодняшнего дня, мы впадаем в ретроспективную иллюзию, если наделяем прошлое теми характеристиками, которые возникли лишь позднее. Не меньшей ошибкой, как можно понять, стала бы и экстраполяция свойств настоящего на будущее. Эти размышления Бергсона были направлены против господствовавшей в историческом знании конца XIX — начала XX века концепции детерминизма (в разных ее формах — гегельянской, позитивистской, марксистской), где ведущую роль играло представление об исторической необходимости, прокладывающей себе дорогу сквозь череду событий и обстоятельств. Бергсон, с самого начала своей философской карьеры оспаривавший применение детерминистских представлений к сфере человеческого сознания и деятельности, и в этой, новой для него предметной области защищает прежние свои принципы: свобода противоречит заданности, будущее открыто. Он не отрицал активной позиции историка при интерпретации прошлого и понимал, что в его деятельности ретроспективная иллюзия в известной мере неизбежна, но предо-

---

<sup>1</sup> Немецкий бергсоновед М. Фоллет считает, что трактовка понятия возможного, послужившего для Бергсона инструментом и одновременно предметом философского исследования, является одной из наиболее характерных черт его концепции; см.: *Vollet M. Die Wurzel unserer Wirklichkeit. Problem und Begriff des Möglichen bei Henri Bergson. Freiburg—München, 2007.* В этой книге также содержатся подробные сведения о рецепции бергсоновской философии в Германии.

стерегал его от ошибки некритической подмены прошлого настоящим. И хотя идеи Бергсона здесь недостаточно разработаны, скорее лишь намечены, сама концепция, из которой они проистекали, открывала перед историками новые перспективы. Не случайно такие известные историки XX века, как Марк Блок и Анри-Ирене Марру, высоко оценили его взгляды. Приведем здесь суждение А.-И. Марру: «Сам Бергсон часто определял свое учение как философию Реального, опасаясь пороков рациональной конструкции, добавляемой задним числом: эта особенность, которую его противники охотно называли антиинтеллектуализмом, лишь выражала ощущение ускользающего изобилия, живой гибкости конкретного, неподвластного всегда ограниченному геометрическим схемам. По сути, историк охотится за реальным, и его конкретное знание человека принадлежит к области бергсоновской реальности, где встречаются не столько правильные многоугольники, сколько трансцендентные кривые... Но в силу свойственного дискурсивному интеллекту стремления — его неустанно разоблачал Бергсон — выйти за пределы своей законной области, историк всегда будет впадать в искушение легковесного утешительного идеализма, который дерзко подменяет рациональной, искусственной, но завершенной и определенной схемой сложную, неопределенную, неисчерпаемую историческую реальность, изгоняя из нее то, что внушает тревогу. Но какой ценой! Реальное проскользнуло сквозь петли сети, и в ней осталось лишь иллюзорное знание. ... Отсюда — польза противоядия: историк, воспитанный в духе бергсонизма, сможет лучше, чем какой-либо другой, остерегаться этого неотступного миража и бдительно хранить то, что составляет своеобразие, подлинность, полноту настоящей Встречи с Другим»<sup>1</sup>.

Бергсоновская концепция длительности и интуиции нашла интересное выражение и в сфере историко-философской теории. В публикуемой в данном сборнике работе «Философская интуиция» Бергсон рассматривает философские концепции как развитие лежащих в их основе интуиций. По сути, все учения оказываются с этой точки зрения уникальными и в своей уникальности равноправными, раскрывающими какие-то аспекты реальности. Известный тезис Бергсона о том, что философ мог появиться многими веками раньше или позже, но суть его концепции осталась бы той же, сначала вызывает недоумение: как мог мыслитель, столько рассуждавший о проблемах «конкретного времени» и его значения,

---

<sup>1</sup> *Марру А.-И.* Бергсон и история // Логос. 2009. № 3. С. 208. См. там же статью Е. Б. Рашковского «Бергсон и Тойнби, или О “материи” исторического знания».

выдвинуть столь «вневременную» трактовку истории философии? Но здесь, на наш взгляд, хорошо проявляется специфика бергсоновского учения о длительности, не имеющей ничего общего с хронологическим, линейным временем. Время философии — иное, в нем, в отличие от «чистой» истории, независимо от исторических периодов обсуждаются «вечные», т. е. всегда интересующие философа, проблемы; в нем идеи, например, Платона столь же живы, сколь идеи Декарта или Гегеля. Поэтому не важна историческая хронология: ведь в длительности историко-философского процесса, представляющей собой взаимопроникновение прошлого и настоящего, существенны лишь сами интуиции, давшие начало конкретным учениям, важен их смысл и дальнейшее усвоение и обсуждение. Как и в случае с проблематикой исторического познания, историко-философские взгляды Бергсона получили развитие позднее, например в работах французского историка философии Эмиля Брейе, разрабатывавшего с опорой на них концепцию «внутреннего» и «внешнего» времени философии<sup>1</sup>.

Особую тему представляют материалы, посвященные трем мыслителям. Созданные Бергсоном портреты Клода Бернара, Феликса Равессона и Уильяма Джеймса интересны каждый по-своему. Все они были связаны с конкретным поводом. С речью о Бернаре — физиологе, представителе экспериментальной медицины — Бергсон выступил на праздновании в Коллеж де Франс столетия со дня его рождения; Равессон был его предшественником в Академии моральных и политических наук, и речь о нем была прежде всего данью традициям этой Академии; наконец, материал о Джеймсе — предисловие к изданному во Франции переводу его труда «Прагматизм». За свою жизнь Бергсон написал немало подобного рода работ, но показательно, что именно эти три он отобрал для публикации в сборнике, ставшем последней его прижизненно изданной книгой. Феликса Равессона, одного из представителей французского спиритуализма XIX века, он относил к числу своих учителей; Клод Бернар привлек его, среди прочего, идеями о методе. Наконец, с У. Джеймсом его связывали годы дружбы и постоянно отмечавшееся обоими философами сходство во взглядах: признание изменчивости, текучести универсума; трактовка сознания, исключавшая представления о субстанции как неизменном «субстрате»; теория восприятия, в рамках которой восприятие было принципиальным образом связано с действием; опора на данные опыта в

---

<sup>1</sup> См. о нем нашу статью: Э. Брейе и М. Геру: два подхода к истории философии // История философии. 2008, № 13.



интерпретации религиозных вопросов и др. Они регулярно переписывались, и не случайно большая часть писем Бергсона, переведенных нами для данного издания, — это именно письма к Джеймсу. Существовали между ними, конечно, и различия, но некоторые из них постепенно сглаживались — не исключено, что в процессе общения, обсуждения проблем. Джеймс сам признавал влияние на него Бергсона; последний был в этом отношении более сдержан, но исследователи замечают и в его взглядах известные перемены, связанные, возможно, с воздействием идей Джеймса<sup>1</sup>.

Отбирая для перевода материалы из трехтомника «Сочинения и речи», мы хотели показать читателю и ту институциональную обстановку, в которой протекала деятельность Бергсона в первые полтора десятилетия XX века. В то время во Франции под редакцией Андре Лаланда шла подготовка и издание «Технического и критического философского словаря», подробно обсуждавшегося на заседаниях Философского общества. Бывали и другие дискуссии, сама тематика которых и аргументация, выдвигавшаяся Бергсоном, кажутся нам интересными. Некоторые материалы, в том числе письма к Джеймсу, существенно дополняют концепцию бессознательного, содержащуюся в «Материи и памяти». Ряд писем и дискуссионных материалов относятся к более раннему времени, чем основные публикуемые в данном томе работы, и дают возможность проследить развитие взглядов Бергсона в период между «Материей и памятью» и «Творческой эволюцией».

В настоящем издании нашла отражение и еще одна тема, к которой Бергсон нередко обращался, и не только по долгу службы, но и потому, что она имела прямое отношение к сфере его философских интересов. Это тематика образования и воспитания, формирования личности, способов усвоения знаний. Многие идеи Бергсона в этой области сохранили свою значимость и сегодня. Исходной для него была здесь позиция целостности, утверждения примата целого над частями, характерная для всей его концепции. Уже в ранних работах он протестовал против чересчур ранней специализации в лицах, считая, что следствием ее является одностороннее, ущербное формирование личности, а наука она обрекает на бесплодие, лишая широты кругозора, необходимого для постановки и решения новых проблем. «Каждый из нас должен был

---

<sup>1</sup> О сходствах и различиях во взглядах двух философов см. упоминавшуюся выше книгу: *Worms F. La philosophie en France au XX-e siècle. Ch. 5*; см. также: *Франсуа А. Понятие истины у Бергсона. Замечания о бергсоновском «прагматизме»* // Логос. 2009. № 3.

бы начать, — сказал он в речи «Специализация», — как это делало все человечество, с благородного и наивного стремления всё знать. Не следует погружаться в специальную науку до того, как рассмотришь сверху общие очертания всех остальных. Ведь истина одна; частные науки изучают ее фрагменты, но вы познаёте природу каждого из них, только усвоив, какое место он занимает в целом. Отдельную истину можно понять лишь тогда, когда усматриваешь ее отношения с другими. [...] Если нацеливаться только на отдельные факты или частные истины, то, строго говоря, можно ограничиться и специальной наукой; но для того чтобы поставить в этой науке новые проблемы, чтобы обновить ее методы, нужно возвыситься над ней»<sup>1</sup>. Эрудиция и глубина знаний, даваемых классическим образованием, гибкость мышления, способность к сосредоточению и творческому усилию, наконец, здравый смысл (*bon sens*), позволяющий не терять контакта с реальностью, достигать гармонии в собственной жизни и в отношениях с другими людьми, — таковы главные качества, которые человек должен приобретать в процессе обучения.

Наконец, обратим внимание читателя на завершающую данный том статью «Мои миссии», где Бергсон рассказывает о дипломатической работе, которую ему пришлось вести во время Первой мировой войны в Испании и США. Особенно важны здесь воспоминания Бергсона о том, как он в трудный для Франции период отправился по поручению французского правительства в США, чтобы убедить президента В. Вильсона в необходимости вступления Америки в войну на стороне союзников. Непосредственный участник и свидетель этих ключевых исторических событий, Бергсон дает интереснейшую характеристику всей ситуации и действующих лиц — Вильсона и его окружения. Ярко высвечивается здесь и личность самого Бергсона, который, порой с опасностью для жизни, овладевая по ходу дела навыками дипломата, выполнял свою сложную миссию, руководствуясь прежде всего сознанием ее важности для судьбы страны. Заключительные его слова: «В сущности, всякий почет был мне безразличен. Или, точнее, я чувствовал себя недостойным его. Я ничего не значил. Никто больше ничего не значил. Существовала только Франция», — многое говорят о нем как человеке и гражданине.

И последнее, на чем мы хотели бы остановиться. В ряде работ, публикуемых в данном томе, есть очень интересные высказывания о значении ритма в восприятии произведений, в том числе фило-

---

<sup>1</sup> См. ниже. С. 226—227, 228.

софских. «...Ритм, — пишет Бергсон, — передает в общих чертах смысл *написанной* фразы, позволяя нам вступить в непосредственное общение с мыслью писателя еще до того, как изучение слов привнесет сюда яркость и оттенки»<sup>1</sup>. Для самого Бергсона проблема ритма имела не частное, а общефилософское значение, поскольку она прямо связана с его онтологической концепцией: в созданной им в «Материи и памяти» иерархической картине универсума каждый уровень реальности обладает собственным ритмом<sup>2</sup>; как показано во «Введении в метафизику», интуиции присуща способность настраиваться на тот или иной из таких ритмов, что и позволяет ей проникнуть в реальность. Именно эта мысль звучит в следующем рассуждении Бергсона о чтении вслух: «Пониманию как таковому предшествует восприятие структуры и движения; страница, которую мы читаем, содержит пунктуацию и несет в себе ритм ... Правильно обозначить их, учесть временные соотношения между разными фразами параграфа и разными членами предложения, следовать без остановки за *crescendo* чувств и мысли вплоть до пункта, который в музыке называется кульминационным, — вот в чем заключается искусство чтения вслух. ...Есть известная аналогия между искусством чтения, как мы его только что определили, и интуицией, которую мы рекомендуем взять на вооружение философу. На избранной ею странице великой книги мира интуиция хотела бы вновь обнаружить движение и ритм ее написания, заново пережить творческую эволюцию, проникая в нее при помощи симпатии»<sup>3</sup>. Очевидно, сам Бергсон при написании своих речей и сочинений учитывал этот фактор. Во всяком случае, для его работ характерен особый ритм, который мы по мере возможности старались сохранить при переводе.

И. И. Блауберг

<sup>1</sup> См. ниже в примечании на с. 147.

<sup>2</sup> См. об этом, например: *Kremer-Marietti A. Physique et métaphysique du rythme comme mimésis // Revue internationale de philosophie. 1991. № 2* (это специальный выпуск журнала, посвященный 50-летию со дня смерти Бергсона).

<sup>3</sup> См. ниже в данном издании. С. 147—148.

**Из сборника  
«Духовная энергия»**



# Сознание и жизнь<sup>1</sup>

Собираясь выступить с лекцией, посвященной памяти какого-то ученого<sup>1\*\*</sup>, порой чувствуешь себя неловко из-за обязанности говорить на тему, которая его в той или иной мере интересовала. Я не испытываю подобного затруднения перед именем Гексли. Сложность состоит скорее в том, чтобы отыскать проблему, которая оставила бы равнодушным этот великий ум, один из наиболее значительных среди тех, что породила Англия в прошлом столетии. Однако мне показалось, что троякий вопрос о сознании, жизни и их отношении должен был бы с особой силой захватить натуралиста-философа; и так как сам я не знаю вопроса более важного, я выбрал именно его.

Но, приступая к этой проблеме, я не очень-то надеюсь найти опору в философских системах. То, что волнует, тревожит, живо интересует большинство людей, не всегда занимает главное место в размышлениях метафизиков. Откуда мы приходим? Кто мы? Куда мы идем? Вот насущные вопросы, которые сразу встали бы перед нами, если бы мы философствовали, не обращаясь к системам. Но между этими вопросами и нами чересчур систематическая философия помещает другие проблемы. «Прежде чем искать решение, — говорит она, — не следует ли узнать, как именно его искать? Изучите механизм вашего мышления, обсудите ваше познание и подвергните критике вашу критику: убедившись в ценности инструмента, вы поймете, как им пользоваться». Увы! Этот мо-

---

<sup>1</sup> Эта лекция была прочитана по-английски. Она опубликована под названием «Life and Consciousness» в «Hibbert Journal» в октябре 1911 г. и переиздана в томе «Huxley memorial lectures» в 1914 г. Текст, который мы публикуем здесь, — это отчасти перевод, отчасти развитие английской лекции.

\* Здесь и далее цифрой со звездочкой обозначены отсылки к комментариям переводчика в конце тома; звездочкой — постраничные примечания переводчика.

мент не наступит никогда. Я вижу лишь один способ узнать, куда мы можем пойти: отправиться в путь и идти. Если знание, которого мы ищем, в самом деле поучительно, если оно должно расширить наше мышление, то всякий предварительный анализ механизма мышления лишь показал бы нам невозможность идти так далеко, поскольку мы изучали бы свое мышление до того расширения, какого предполагаем от него добиться. Преждевременная рефлексия духа над самим собой помещает его движению, тогда как, просто идя вперед, он приблизился бы к цели, а кроме того, заметил, что объявленные препятствия были по большей части миражом. Но предположим даже, что метафизик не оставляет философию ради критики, цель ради средств, не теряет того, что имеет, в погоне за призрачной выгодой. Слишком часто, сталкиваясь с проблемой происхождения, природы и предназначения человека, он проходит мимо, обращаясь к вопросам, которые считает более важными и определяющими решение первой: он размышляет о существовании в целом, о возможном и действительном, о времени и пространстве, о духовности и материальности; затем постепенно спускается к сознанию и жизни, в сущность которых хотел бы проникнуть. Но разве не очевидно, что его размышления являются чисто абстрактными и касаются не самих вещей, а чересчур простой идеи, которую он создает о них, прежде чем изучить их эмпирически?

Пристрастие того или иного философа к столь странному методу было бы необъяснимо, если бы этот метод не имел тройного преимущества: он льстит его самолюбию, облегчает его работу и дает ему иллюзию окончательного знания. Поскольку метод ведет философа к некоей очень общей теории, к почти пустой идее, позднее тот сможет ретроспективно поместить в идею всё, что узнал о предмете из опыта: тогда он заявит, что предвосхитил опыт силой одного лишь рассуждения, заранее охватив в более обширной концепции воззрения более ограниченные, — они и вправду таковы, но именно их сложнее всего выработать и полезнее всего сохранить: к ним мы приходим благодаря углубленному исследованию фактов. Поскольку, с другой стороны, нет ничего легче, чем геометрически четко рассуждать об абстрактных идеях, он без труда сконструирует логичное учение, которое, казалось бы, нужно принять из-за самой его строгости. Но эта строгость обусловлена тем, что философ оперировал схематичной и негибкой идеей, вместо того чтобы следовать извилистым и подвижным контурам реальности. Насколько предпочтительнее была бы более скромная философия, которая шла бы прямо к объекту, не тревожась о принципах, от коих его считают зависимым! Она уже не стремилась бы к безот-

лагательной достоверности, которая оказывается лишь эфемерной. Она не стала бы спешить. Это было бы постепенное восхождение к свету. Ведóмые все более расширяющимся опытом к вероятностям все более высокого уровня, мы устремлялись бы, как к пределу, к окончательной достоверности.

На мой взгляд, не существует принципа, из которого можно было бы математически вывести решение великих проблем. Правда, я не вижу и ключевого факта, разрешающего проблему, как это бывает в физике и химии. В различных регионах опыта, я думаю, выявляются только разные группы фактов, каждая из которых, не давая желаемого знания, показывает нам направление, в каком его можно найти. Но определить направление — это уже кое-что. А иметь их несколько — это немало, поскольку все они должны сойтись в одной точке: она-то и есть та, которую мы ищем. Итак, в настоящее время у нас имеется несколько *линий фактов*<sup>2\*</sup> — они ведут не так далеко, как требуется, но мы можем их гипотетически продолжить. Я хотел бы проследить вместе с вами некоторые из них. Каждая по отдельности приведет нас к заключению просто вероятному; но все вместе, сойдясь в одной точке, дадут нам такое возрастание вероятностей, что мы, надеюсь, почувствуем себя на пути к достоверности. Впрочем, мы будем приближаться к ней бесконечно, благодаря общему усилию тех, кто проявит к этому готовность. Ибо философия уже не будет некоей конструкцией, систематически выстроенным творением мыслителя. Она потребует непрестанных добавлений, исправлений, переделки. Она станет развиваться, как позитивная наука. Она тоже будет создаваться в сотрудничестве.

Таково первое направление, в котором мы пойдем. Кто говорит «дух», тот прежде всего имеет в виду сознание. Но что такое сознание? Как вы понимаете, я не стану определять вещь столь конкретную, постоянно присутствующую в опыте каждого из нас. Но, не давая сознанию определения, которое было бы менее ясным, чем оно само, я охарактеризую его через наиболее заметную черту: сознание прежде всего означает память<sup>3\*</sup>. Памяти может не хватать широты; порой она охватывает только малую часть прошлого, удерживает лишь то, что явилось недавно; но память существует, или же не существует сознания. Сознание, которое не сохраняло бы ничего из своего прошлого, которое без конца забывало бы самого себя, ежеминутно погибало бы и возрождалось: как иначе определить бессознательное? Когда Лейбниц говорил, что материя — это «мгновенный дух»<sup>4\*</sup>, разве он невольно не объявлял



ее нечувствительной? Итак, всякое сознание есть память — сохранение и накопление прошлого в настоящем.

Но всякое сознание есть и предвосхищение будущего. Рассмотрите в любой момент направленность вашего ума: вы обнаружите, что он нацелен на то, что существует, но имея в виду главным образом то, что наступит. Внимание — это ожидание, и не бывает сознания без определенного внимания к жизни. Будущее — где-то там: оно зовет нас или, скорее, притягивает; в этой непрестанной тяге, влекущей нас вперед по дороге времени, заключена и причина того, что мы постоянно действуем. Всякое действие есть вторжение в будущее.

Удерживать то, чего уже не существует, предвосхищать то, чего еще не существует, — вот, следовательно, первая функция сознания. Для него не было бы настоящего, если бы настоящее сводилось к математическому мгновению. Это мгновение — только чисто теоретическая граница, отделяющая прошлое от будущего; строго говоря, его можно представить, но нельзя воспринять: когда мы, кажется, замечаем его, оно уже далеко от нас. На самом деле мы воспринимаем некую толщу длительности, состоящую из двух частей: нашего непосредственного прошлого и ближайшего будущего<sup>5\*</sup>. На это прошлое мы опираемся, к этому будущему мы устремлены: опираться и устремляться — вот что свойственно, стало быть, сознательному существу. Итак, скажем, если угодно, что сознание — это связующая нить между тем, что было, и тем, что будет, мост, переброшенный между прошлым и будущим. Но чему служит этот мост и что призвано делать сознание?

Для того чтобы ответить на данный вопрос, задумаемся о том, каковы сознательные существа и до каких границ простирается в природе область сознания. Но не будем требовать здесь полной, строгой, математической очевидности: так мы ничего не добьемся. Чтобы удостовериться в том, что некое существо обладает сознанием, следует проникнуть в него, слиться с ним, стать им. Попробуйте доказать, при помощи опыта или рассуждения, что я, говорящий с вами в данный момент, — сознательное существо. Я мог бы быть искусно созданным природой автоматом, который движется туда-сюда, рассуждает; сами слова, в которых я объявляю себя сознательным, могли быть произнесены бессознательно. Однако, пусть это не является невозможным, вы согласитесь со мной, что это невероятно. Между вами и мной есть очевидное внешнее сходство, и из него вы по аналогии делаете вывод о внутреннем подобии. Не спорю, рассуждение по аналогии может дать только вероятность; но существует масса случаев, где вероятность столь высока, что

практически равнозначна достоверности. Итак, последуем за нитью аналогии и попробуем узнать, до каких пределов простирается сознание, в какой точке оно останавливается.

Иногда говорят: «Сознание у нас связано с мозгом; значит, нужно приписать сознание живым существам, имеющим мозг, и отказать в нем остальным». Но вы сразу же заметите порок этой аргументации. Рассуждая в том же духе, можно было бы сказать: «пищеварение связано у нас с желудком; значит, у живых существ, имеющих желудок, есть пищеварение, а у других нет». Однако это была бы серьезная ошибка, поскольку для пищеварения вовсе нет необходимости в желудке и вообще в каких-то органах: амеба переваривает пищу, хотя представляет собой малодифференцированную протоплазматическую массу. Лишь по мере того как живое тело усложняется и совершенствуется, происходит разделение труда; для различных функций отводятся различные органы, и способность пищеварения локализуется в желудке, а шире — в пищеварительной системе, которая лучше справляется со своей задачей, когда не имеет других. Так и сознание у человека бесспорно связано с мозгом, но из этого не следует, что мозг необходим для сознания<sup>6\*</sup>. Чем ниже мы спускаемся в ряду животных видов, тем больше упрощаются и отделяются друг от друга нервные центры; в конце концов нервные элементы исчезают, погруженные в массу менее дифференцированного организма: не должны ли мы предположить, что хотя на вершине лестницы живых существ сознание сосредоточивается в очень сложных нервных центрах, оно сопровождает нервную систему на всем протяжении спуска, и когда нервное вещество сливается наконец с еще не дифференцированной живой материей, само сознание рассеивается в ней, туманное и смутное, сведенное к какой-то малости, но не уничтоженное? Итак, строго говоря, все живое могло бы быть сознательным: в принципе сознание коэкстенсивно жизни. Но таково ли оно в действительности? Не случается ли ему заснуть или угаснуть? Это возможно, и вот вторая линия фактов, которая приведет нас к такому заключению.

У сознательного существа, известного нам лучше всего, сознание работает при помощи мозга. Итак, приглядимся к человеческому мозгу и посмотрим, как он функционирует. Мозг составляет часть нервной системы, включающей в себя, кроме головного мозга, спинной мозг, нервы и т.п. В спинном мозге помещаются механизмы, в каждом из которых заключено, готовое к запуску, то или иное сложное действие, — тело осуществит его, когда того пожелает: так рулоны перфорированной бумаги, вставленные в ме-

ханическое пианино, определяют мелодии, которые сыграет инструмент. Каждое из этих устройств может быть пушено в ход непосредственно некой внешней причиной: тогда тело сразу же выполняет, в ответ на воспринятое возбуждение, серию скоординированных между собой движений. Но иногда возбуждение, вместо того чтобы, адресуясь к спинному мозгу, немедленно добиться более или менее сложной реакции тела, вначале поднимается к головному мозгу и лишь затем, пользуясь им как посредником, спускается и приводит в действие механизм спинного мозга. Для чего этот обходной путь? К чему здесь вмешательство головного мозга? Мы без труда найдем ответ, если рассмотрим общую структуру нервной системы. Головной мозг связан с механизмами спинного мозга в целом, а не только с тем или иным среди них; он также получает возбуждения разного рода, а не только какого-то определенного типа. Стало быть, это перекресток, откуда колебание, пришедшее каким-то сенсорным путем, может пойти дальше тем или иным двигательным путем. Это коммутатор, который позволяет направить поток, полученный от одной точки организма, к произвольно избранному двигательному аппарату. А значит, возбуждение, совершая свой обходной маневр, потребует от головного мозга привести в действие моторный механизм, который избирается, а не навязывается. Спинной мозг содержит множество готовых ответов на вопрос, могущий возникнуть в силу обстоятельств: вмешательство головного мозга введет в игру наиболее подходящий среди них. Головной мозг — это орган *выбора*.

Но, спускаясь по лестнице животных видов, мы находим все менее и менее четкое разделение между функциями спинного и головного мозга. Способность к выбору, локализованная вначале в головном мозге, постепенно распространяется на спинной мозг, который конструирует меньшее число механизмов и монтирует их, очевидно, тоже с меньшей точностью. В конце концов там, где нервная система носит зачаточный характер, а тем более там, где уже нет обособленных нервных элементов, автоматизм и выбор сливаются воедино: реакция достаточно упрощается, чтобы казаться почти механической; однако она еще неуверенна и движется наугад, как если бы оставалась произвольной. Вспомните амебу, о которой мы только что говорили. В присутствии существа, пригодного для использования в пищу, она выпускает наружу ворсинки, способные схватить и поглотить инородные тела. Эти ложноножки представляют собой настоящие органы, а следовательно, механизмы; но это временные органы, созданные в силу обстоятельств и уже демонстрирующие, похоже, зачаток выбора. Итак, мы ви-

дим, как сверху донизу в животной жизни осуществляется, хотя и в форме, все больше утрачивающей четкость по мере нашего спуска, способность выбирать, то есть отвечать на определенное возбуждение более или менее непредвидимыми движениями. Вот что мы обнаруживаем на второй линии фактов. Таким образом дополняется вывод, к которому мы пришли вначале; ведь если, как мы говорили, сознание удерживает прошлое и предвосхищает будущее, то, конечно, именно потому, что оно призвано осуществлять выбор: чтобы выбирать, нужно думать о том, что можно будет сделать, и припоминать полезные или вредные следствия уже сделанного; нужно предвидеть и нужно вспоминать. Но вместе с тем наш вывод, будучи дополнен, обеспечивает вероятный ответ на только что поставленный нами вопрос: все ли живые существа являются сознательными или сознание только частично охватывает область жизни?

Если сознание действительно означает выбор и его роль состоит в том, чтобы принимать решения, едва ли можно обнаружить сознание в организмах, которые не движутся спонтанно и ничего не должны решать. Правда, нет такого живого существа, которое казалось бы совершенно неспособным к спонтанному движению. Даже в растительном мире, где организм обычно прикреплен к почве, способность движения скорее дремлет, чем отсутствует: она пробуждается, когда получает возможность стать полезной. Я думаю, что все живые существа, растения и животные, обладают ею де-юре; но многие из них отказываются от нее де-факто — прежде всего животные, особенно те, что паразитируют на других организмах и не имеют нужды перемещаться, чтобы найти себе пропитание, затем большинство растений: разве они не являются, как говорили, паразитами земли? Итак, мне кажется правдоподобным, что сознание, изначально имманентное всему живому, засыпает там, где больше нет спонтанного движения, и пробуждается, когда жизнь устремляется к свободной активности. Впрочем, каждый из нас мог проверить этот закон на себе. Что происходит, когда одно из наших действий утрачивает спонтанность и становится автоматическим? Сознание исчезает. Например, заучивая упражнение, мы вначале осознаём каждое из выполняемых нами движений, поскольку оно исходит от нас, является результатом решения и предполагает выбор; затем, по мере того как эти движения все лучше координируются между собой и все более механически определяют друг друга, избавляя нас тем самым от необходимости решать и делать выбор, мы осознаём их все меньше, а потом и вообще перестаём осознавать. С другой стороны, в какие моменты наше сознание достига-

ет наибольшей живости? Не в моменты ли внутреннего кризиса, когда мы колеблемся между двумя или несколькими решениями, когда чувствуем, что наше будущее зависит от наших действий? Таким образом, изменения интенсивности нашего сознания соответствуют более или менее значительной величине выбора или, если угодно, творчества, которое мы привносим в свое поведение. Все побуждает считать, что так же обстоит дело и с сознанием в целом. Если оно означает память и предвосхищение, то, следовательно, сознание есть синоним выбора.

Итак, представим себе живую материю в ее первичной форме, какую она, возможно, имела вначале. Это простая масса протоплазмы, как у амебы; она изменяется произвольно, а значит, обладает смутным сознанием. Но вот перед ней открываются два пути для роста и развития. Она может устремиться в направлении движения и действия — движения все более эффективного, действия все более свободного: это риск и приключение, но также и сознание, с постепенно возрастающими глубиной и интенсивностью. С другой стороны, она может отказаться от присущей ей в начальной форме способности к действию и выбору, устроиться так, чтобы получать все необходимое на месте, а не пускаться в поиск: это существование надежное, спокойное, буржуазное, но вместе с тем — оцепенение, первое следствие неподвижности, приводящее вскоре к окончательному засыпанию, бессознательности. Таковы два пути, которые, очевидно, открывались перед эволюцией жизни. Живая материя направилась частью по одному из них, частью по другому. Первый обозначает в целом направление животного мира (я говорю «в целом», поскольку многие животные виды отказываются от движения, а тем самым и от сознания); второй представляет в целом направление растительного мира (я вновь говорю «в целом», поскольку у растения может при случае пробудиться подвижность, а вероятно и сознание).

Но если мы рассмотрим в этом ракурсе жизнь с момента ее появления в мире, то увидим, что она приносит с собой нечто такое, что сильно отличается от грубой материи. Мир, предоставленный самому себе, подчиняется неотвратимым законам. В определенных условиях материя ведет себя определенным образом; ни одно из ее действий не является непредвидимым: будь наше знание полным, а наша способность к расчетам бесконечной, мы знали бы наперед все то, что произойдет в неорганизованной материальной вселенной в целом и в ее частях, как мы предсказываем затмение Солнца или Луны. Итак, материя есть инерция, геометрия, необходимость. Но вместе с жизнью появляется неподвижное и свободное движе-

ние<sup>7\*</sup>. Живое существо выбирает или стремится выбирать. Его роль заключается в творчестве. В мире, где все остальное детерминировано, его окружает зона индетерминации. Поскольку будущее нужно готовить уже в настоящем, поскольку подготовка того, что будет, предполагает использование того, что было, жизнь с самого начала стремится сохранять прошлое и предвосхищать будущее в длительности, где прошлое, настоящее и будущее пронизывают друг друга, образуя нераздельную непрерывность: память и предвосхищение, как мы видели, представляют собой само сознание. Вот почему де-юре, как и де-факто, сознание коэкстенсивно жизни.

Итак, сознание и материальность предстают как радикально различные и даже антагонистичные формы существования, которые принимают *modus vivendi* и с грехом пополам улаживают свои отношения. Материя — это необходимость, сознание это свобода; но как бы они ни противостояли друг другу, жизнь находит способ их примирения<sup>8\*</sup>. Значит, жизнь есть именно свобода, внедряющаяся в необходимость и обращающая ее к своей выгоде. Она была бы невозможна, если бы детерминизм, властвующий над материей, не мог умерить свою строгость. Но предположите, что в какие-то моменты, в каких-то пунктах материя проявляет известную гибкость, — там и водворится сознание. Оно устроится там, сделавшись совсем маленьким, а затем, заняв место, расширится, увеличит свою долю и в конце концов приобретет всё, поскольку оно располагает временем и поскольку самая незначительная индетерминация, неограниченно возрастающая, даст столько свободы, сколько потребуется. — Но этот же вывод мы получим на новых линиях фактов, которые прочертим теперь более четко.

В самом деле, если мы исследуем, как живое тело приступает к выполнению движений, то обнаружим, что его метод бывает всегда одним и тем же. Он состоит в использовании определенных веществ — назовем их взрывчатыми, — которые, подобно пороху в пушке, только и ждут искры, чтобы произвести взрыв. Я хочу сказать о питательных веществах, точнее о веществах, состоящих из трех элементов, — углеводах и жирах. В них накапливается значительное количество энергии, готовой превратиться в движение. Эта энергия медленно, постепенно заимствовалась растениями у солнца: и животное, которое питается растениями, или животным, питающимся растениями, или животным, использующим в пищу животное, питающееся растением и т. д., просто вводит в свое тело взрывчатое вещество, созданное жизнью в процессе накопления солнечной энергии. Совершая движение, животное освобождает запертую таким образом энергию: для этого ему нужно только кос-

нуться спуска, нажать на курок гладкоствольного пистолета, вызвать искру: произойдет взрыв и движение пойдет в избранном направлении. Если первые живые существа колебались между жизнью растительной и животной, это значит, что с самого начала жизнь стала одновременно создавать взрывчатое вещество и расходовать его в движениях. По мере того как растения и животные обособлялись друг от друга, жизнь распадалась на два царства, разделяя таким образом две первоначально соединенные функции. В одном из них она больше заботилась о создании взрывчатого вещества, в другом — о самом взрыве. Но, в начале или в конце своей эволюции, жизнь в целом всегда представляет собой двоякого рода работу — постепенное накопление и внезапное расходование: ее дело — добиться того, чтобы материя, путем медленной и сложной операции, накапливала потенциальную энергию, которая в один момент станет энергией движения. Но как иначе могла действовать свободная причина, неспособная сломать необходимость, властвующую над природой, однако способная ее смягчить и стремящаяся, с тем ничтожным влиянием, которое она оказывает на материю, добиться от нее все более значительного движения в направлении, выбираемом все лучше и лучше? Именно так она принялась бы за дело, прилагая усилия к тому, чтобы пришлось только нажать на спуск или высечь искру, дабы мгновенно израсходовать энергию, которую материя накапливала в течение всего необходимого для этого времени.

Но мы пришли бы к тому же выводу, следуя еще и третьей линии фактов: изучая не само действие, а возникающее у живого существа представление, предшествующее действию. По какому признаку мы обычно узнаем деятельного человека, оставляющего свою печать на событиях, в которые его вовлекает судьба? Разве не по его способности мгновенно охватить взглядом более или менее длинную последовательность? Чем значительнее доля прошлого, сохраняемая в его настоящем, тем тяжелее масса, которую он толкает в будущее, чтобы оказывать влияние на готовящиеся события: его действие, подобно стреле, с тем большей силой устремляется вперед, чем больше устремлено назад его представление. Но посмотрите, как наше сознание поступает с воспринимаемой им материей: в одном из мгновений оно охватывает тысячи миллионов колебаний, которые в инертной материи сменяют друг друга и первое из которых представило бы последнему — если бы материя могла вспоминать — как бесконечно отдаленное прошлое. Когда я открываю и сразу же закрываю глаза, испытываемое мною ощущение света, которое вмещается в один из моментов моей жизни, представляет собой сгущение чрезвычайно долгой истории, развертывающейся во внешнем мире. Там

следуют друг за другом триллионы колебаний, то есть такой ряд событий, что, пожелай я их сосчитать, даже с наибольшей экономией времени, я затратил бы на это тысячи лет. Но эти монотонные и бесцветные события, которые могли бы заполнить тридцать столетий материи, если бы она обрела самосознание, занимают одно лишь мгновение моего собственного сознания, способного сжать их в наполненное красками ощущение света. Впрочем, это же можно сказать обо всех других ощущениях. Расположенное в точке слияния сознания и материи, ощущение сгущает в длительности, свойственной нам и характеризующей наше сознание, огромные периоды того, что в широком смысле можно было бы назвать длительностью вещей<sup>9\*</sup>. Не должны ли мы тогда полагать, что наше восприятие именно для того сжимает таким образом материальные события, чтобы над ними господствовало наше действие? Допустим, например, что в каждое из мгновений материи присущая ей необходимость может быть преодолена только в крайне малой мере: как поступило бы сознание, стремящееся тем не менее ввести в материальный мир свободное действие, пусть даже лишь то, что требуется для нажатия на курок или придания направления движению? Разве оно не взялось бы за дело именно таким способом? Не должны ли мы ожидать, что обнаружим между его длительностью и длительностью вещей такое различие в напряжении<sup>10\*</sup>, при котором бесчисленные мгновения материального мира вместились бы в одно мгновение жизни сознания, так что произвольное действие, совершаемое сознанием в один из его моментов, могло бы охватить огромное число моментов материи, суммируя в себе таким образом почти ничтожные неопределенности, содержащиеся в каждом из них? Иными словами, разве напряжение длительности сознательного существа не измеряет именно его способность действовать, количество свободной и творческой активности, которую оно может внести в мир? Я так считаю, но сейчас не буду на этом настаивать. Я только хочу сказать, что эта новая линия фактов ведет нас к той же точке, что предыдущая. Исследуем ли мы акт, предписанный сознанием, или подготавливающее его восприятие, в обоих случаях сознание предстает нам как некая сила, которая внедряется в материю, чтобы господствовать над ней и обратить ее к своей выгоде. Оно оперирует двумя взаимодополняющими методами: с одной стороны, вызывая взрыв, который мгновенно освобождает и запускает в избранном направлении энергию, долгое время накапливавшуюся материей; с другой стороны, производя сжатие, которое объединяет в этом единственном мгновении бесчисленное множество осуществляемых материей мелких событий и резюмирует в одном слове необъятность истории.



Расположимся теперь в точке, где сходятся эти разные линии фактов. С одной стороны, мы видим материю, подчиненную необходимости, лишенную памяти или имеющую ее лишь в той мере, в какой это требуется для соединения двух мгновений материи, каждое из которых может быть выведено из предыдущего и ничего не добавляет к тому, что уже существовало в мире. С другой стороны, перед нами сознание, то есть память и свобода, то есть, наконец, непрерывность созидания в длительности, где существует подлинный рост, — длительности, которая растягивается, в которой прошлое сохраняется неделимым и становится все больше, как растение — магическое растение, ежеминутно создающее заново свою форму, очертания своих листьев и цветов. Впрочем, мне кажется бесспорным, что два эти рода существования — материя и сознание — вытекают из общего источника. Когда-то я попытался показать, что хотя первая противоположна второму, хотя сознание относится к области действия, которое без конца творит и обогащает самого себя, а материя — к области действия, расходуемого и исчерпывающего себя, ни материя, ни сознание не могут быть объяснены через них самих. Не стану к этому возвращаться: скажу только, что во всей эволюции жизни на нашей планете я вижу проникновение в материю творческого сознания, усилие, нацеленное на освобождение, при помощи изобретательности и находчивости, чего-то такого, что у животного еще не имеет выхода, а действительно высвобождается только у человека.

Бесполезно вдаваться в детали наблюдений, со времен Ламарка<sup>11\*</sup> и Дарвина<sup>12\*</sup> все больше подтверждавших идею эволюции видов, то есть порождения одних видов другими начиная с простейших органических форм. Мы не можем отвергать гипотезу, в пользу которой говорит тройное свидетельство — сравнительной анатомии, эмбриологии и палеонтологии. Наука показала, в чем проявляется на всем протяжении эволюции жизни необходимость для живых существ приспособляться к имеющимся условиям. Но эта необходимость, по-видимому, объясняет остановки жизни на той или иной определенной форме, а не движение, все выше возносящее организацию. Простейший организм так же хорошо, как и наш, приспособлен к условиям своего существования, коль скоро ему удастся в них жить: почему же жизнь двигалась путем усложнения, притом все более опасного? Та или иная живая форма, которую мы наблюдаем сегодня, встречалась, вероятно, уже в самые отдаленные времена палеозойской эры: она существовала, не меняясь, на протяжении многих эпох; значит, жизнь вполне могла остановиться на какой-то законченной форме. Почему же она не ограничилась этим

всюду, где было возможно? Почему она продвигалась вперед? Не потому ли, что некий порыв вел ее, наперекор возраставшим опасностям, к действительности все более высокого типа?

Исследуя эволюцию жизни, трудно не ощутить реальность этого внутренне присущего ей порыва. Но не нужно думать, что он увлек живую материю только в одном направлении, или что различные виды представляют собой множество этапов одного пути, или что движение шло беспрепятственно. Очевидно, что усилие встретило сопротивление в материи, которую использовало; по дороге оно разделилось, распределив между различными линиями эволюции содержащиеся в нем тенденции; оно отклонялось от пути, возвращалось, порой внезапно останавливалось. Только на двух линиях оно добилось бесспорного успеха, в одном случае частичного, в другом — относительно полного: я говорю о членистоногих и позвоночных. В конце первой линии мы находим инстинкты насекомых; в конце второй — человеческий интеллект. Итак, мы вправе думать, что сила, совершающая эволюцию, с самого начала несла в себе, но в виде смешанном или, скорее, слитном, инстинкт и интеллект.

Все происходит так, как если бы огромный поток сознания, где пребывают в состоянии взаимопроникновения виртуальности разного рода, прошел через материю, чтобы вовлечь ее в процесс организации и сделать из нее — хотя она является самой необходимостью — инструмент свободы. Но сознание чуть не попало в ловушку. Материя обвивается вокруг него, приучая к своему автоматизму, погружая в свою бессознательность. На некоторых линиях эволюции, в частности на линии растительного мира, автоматизм и бессознательность стали правилом: свобода, присущая эволюционной силе, еще проявляется в творении непредвидимых форм, представляющих собой подлинные произведения искусства, но эти формы, однажды созданные, воспроизводятся автоматически: индивид не выбирает. На других линиях сознанию удастся освободиться настолько, чтобы индивид обрел чувство, а следовательно, известную широту выбора; но здесь имеются потребности существования, превращающие способность выбора в простой придаток к жизненным нуждам. Таким образом, снизу доверху на лестнице жизни свобода прикована к цепи, которую ей удастся, самое большее, удлинить. Лишь с появлением человека происходит внезапный скачок: цепь разрывается. Действительно, хотя мозг человека сходен с мозгом животного, его отличие в том, что он обеспечивает способ противопоставить каждой усвоенной привычке другую привычку и всякому автоматизму — противоположный ему автоматизм. Свобода, вновь одерживая верх, пока необходимость

борется сама с собой, возвращает материю в положение инструмента — как будто она разделила, чтобы властвовать.

Быть может, совместные усилия физики и химии когда-нибудь приведут к фабрикации материи, сходной с живой материей: жизнь действует осторожно, и сила, повлекшая материю за пределы чистого механизма, не овладела бы этой материей, если бы сначала не освоила данный механизм: так железнодорожная стрелка совпадает с направлением пути, от которого требуется отвести поезд. Иными словами, жизнь с самых истоков водворяется в определенного рода материи, которая начала или могла бы начать фабриковаться без нее. Но будь материя предоставлена самой себе, она на этом бы и остановилась; и там же остановится, очевидно, процесс фабрикации в наших лабораториях. Можно имитировать какие-то свойства живой материи; нельзя сообщить ей порыв, благодаря которому она воспроизводится и, в трансформистском смысле слова<sup>13\*</sup>, эволюционирует. А эти воспроизведение и эволюция представляют собой саму жизнь. Они выражают внутренний напор, двоякую потребность возрастания в числе и в изобилии посредством умножения в пространстве и усложнения во времени, — наконец, два инстинкта, которые возникают вместе с жизнью и станут позже великими двигателями человеческой деятельности: любовь и честолюбие. Перед нами явным образом действует сила, стремящаяся освободиться от своих пут и превзойти саму себя, отдать вначале всё, что у нее есть, а затем и больше, чем у нее есть: как иначе определить дух? И как духовная сила, если она существует, могла бы отделиться от других, если не благодаря способности извлекать из самой себя больше, чем в ней содержится? Но нужно учитывать разного рода препятствия, которые эта сила встречает на своем пути. 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.

Но почему дух пустился в это предприятие? Что побудило его прорыть туннель? Чтобы найти ответ, можно было бы проследить множество новых линий фактов, которые, как мы увидели бы, тоже сходятся в одной точке. Но потребовалось бы вникнуть в такие детали психологической жизни, психофизиологического отношения, морального идеала и социального прогресса, что лучше будет, если мы пойдем прямо к заключению. Итак, сопоставим материю и со-

знание: мы увидим, что материя есть прежде всего то, что разделяет и четко очерчивает. Мышление, предоставленное самому себе, — это взаимопроникновение элементов, о которых нельзя сказать, являются ли они чем-то одним или множеством: это непрерывность, а во всякой непрерывности есть смешение. Для того чтобы мысль стала отчетливой, она должна распасться на слова; мы действительно поймем, что имеется в нашем разуме, только если возьмем лист бумаги и расположим в ряд элементы, которые прежде находились во взаимопроникновении. Так и материя выделяет, разделяет, сводит к индивидуальностям и в конце концов к личностям тенденции, смешанные некогда в изначальном порыве жизни. С другой стороны, материя вызывает и делает возможным усилие. Мысль, не выходящая за пределы мышления, произведение искусства, которое пока только задумано, поэма, представляющая собой только мечту, еще не требуют труда: а вот материальная реализация поэмы в словах, художественного замысла в статуе или картине предполагают усилие. Усилие это тяжело, но столь же ценно, даже более ценно, чем произведение, к которому оно приводит, ибо благодаря ему мы извлекаем из самих себя больше, чем в нас имелось, поднимаемся над собой. Но такое усилие было бы невозможно без материи: вследствие оказываемого ею сопротивления и той податливости, к какой мы способны ее принудить, она является одновременно препятствием, инструментом и стимулом: она испытывает нашу силу, хранит ее отпечаток и побуждает к ее наращиванию.

Философы, размышлявшие о смысле жизни и назначении человека, слишком мало замечали, что природа сама постаралась осведомить нас об этом. Она дает нам точный знак того, что наше предназначение достигнуто. Этот знак — радость. Именно радость, а не удовольствие. Удовольствие — всего лишь уловка, изобретенная природой с целью добиться от живого существа сохранения жизни: оно не обозначает направления, по которому устремилась жизнь. Но радость всегда возвещает, что жизнь добилась успеха, что она завоевала территорию, одержала победу: во всякой сильной радости есть оттенок торжества. И если мы примем в расчет это указание и проследим эту новую линию фактов, то обнаружим, что повсюду, где есть радость, имеется творчество: чем богаче творчество, тем глубже радость. Мать, глядя на своего ребенка, радуется, сознавая, что она создала его, физически и духовно. Что радует коммерсанта, успешно ведущего свои дела, директора завода, видящего, как процветает его предприятие, — деньги, которые он зарабатывает, и достигнутая им известность? Разумеется, богатство и уважение немало способствуют удовлетворению, которое он испытывает, но

приносят ему скорее удовольствие, чем радость; подлинную же радость ему дает чувство, что он создал успешное предприятие, вызвал нечто к жизни. Возьмите исключительную радость — радость художника, реализовавшего свой замысел, ученого, который что-то открыл или изобрел. Вам скажут, что эти люди работают ради славы и находят живейшую радость в восхищении, которое вызывают у других. Глубокое заблуждение! Стремление к похвалам и почестям в точности соразмерно неуверенности в успехе. В глубине тщеславия таится скромность. Одобрения ищут для того, чтобы успокоить себя, чтобы поддержать недостаточную, быть может, жизненную силу своего творчества, которое хотя и окружить горячим восхищением людей, как помещают в вату недоношенного ребенка. Но тот, кто уверен, абсолютно уверен в том, что создал жизнеспособное и долговечное произведение, тот больше не нуждается в похвалах и чувствует себя выше славы, потому что он является творцом, потому что он знает об этом и потому что радость, которую он испытывает, — это радость божественная. Итак, если во всех областях триумф жизни — это творчество, не должны ли мы допустить, что смысл человеческой жизни состоит в творчестве, могущем, в отличие от творчества художника и ученого, продолжаться в любой момент у каждого из нас: в самосозидании, возрастании личности благодаря усилию, которое извлекает многое из малого, нечто из ничего, беспрестанно внося свою лепту в изобилие, существующее в мире?

Рассмотренная извне, природа предстает как всеохватный расцвет непредвидимой новизны; кажется, что одушевляющая ее сила творит с любовью, просто так, ради удовольствия, бесконечное многообразие растительных и животных видов, придавая каждому из них абсолютную ценность великого произведения искусства; можно сказать, что любим из них она дорожит так же, как и другими, как и человеком. Но форма живого существа, однажды обрисованная, повторяется неограниченно; но действия этого живого существа, однажды совершенные, стремятся подражать самим себе и автоматически повторяться: автоматизм и повторение, господствующие у всех видов, кроме человека, должны были бы уведомить нас, что здесь перед нами — остановки и что топтание на месте, с которым мы имеем дело, — это не само движение жизни. Стало быть, точка зрения художника важна, но не является решающей. Конечно, богатство и оригинальность форм свидетельствуют о расцвете жизни: но в этом расцвете, красота которого равнозначна мощи, жизнь демонстрирует также и остановку своего порыва и временную неспособность продвигаться дальше, как поскользнувшийся ребенок, завершающий свое движение грациозным поворотом.

Высшей является точка зрения моралиста. Только у человека, особенно у лучших среди нас, жизненное движение проходит беспрепятственно, направляя сквозь созданное им по пути произведения искусства — человеческое тело — бесконечно творческий поток нравственной жизни. Человек, призванный постоянно опираться на все свое прошлое, чтобы тем сильнее воздействовать на будущее, — огромный успех жизни. Но творцом в полном смысле слова является тот, чье энергичное действие способно придать энергию действиям других людей и зажечь, будучи само великодушным, очаги великодушия. Великие творцы блага (*hommes de bien*), и в особенности те, чей изобретательный и скромный героизм проложит новые пути добродетели, — провозвестники метафизической истины. Находясь в высшей точке эволюции, они вместе с тем оказываются ближе всего к истокам и доносят до нас импульс, идущий из глубины. Посмотрим на них внимательно, попробуем, при помощи симпатии, испытать то, что испытывают они, если мы хотим проникнуть актом интуиции к самому первоначальному началу жизни. Чтобы коснуться тайны глубин, нужно порой устремляться к высотам. Огонь, пребывающий в центре земли, появляется только на вершине вулканов.

На двух великих путях, открывшихся перед жизненным порывом, вдоль линий членистоногих и позвоночных, развивались в расходящихся направлениях, сказали мы, инстинкт и интеллект, вначале сливавшиеся друг с другом. В высшей точке первой линии эволюции находятся перепончатокрылые, на конце второй — человек: с обеих сторон, несмотря на радикальное различие достигнутых форм и возрастающее расхождение пройденных дорог, эволюция приводит к социальной жизни, как будто необходимость в этом заявляла о себе с самого начала, или, скорее, как будто некое изначальное и сущностное стремление жизни могло найти полное удовлетворение только в обществе. Общество, представляющее собой объединение индивидуальных энергий, вознаграждает и облегчает усилия всех. Оно может существовать, только подчиняя себе индивида, оно может развиваться, только позволяя ему действовать: таковы противоположные требования, которые нужно примирить. У насекомого выполняется лишь первое условие. Сообщества муравьев и пчел замечательно дисциплинированы и сплочены, но застыли в косной неподвижности. Если индивид забывает в них о самом себе, общество тоже забывает о своем назначении: оба они, в состоянии сомнамбулизма, бесконечно совершают один и тот же круговорот, вместо того чтобы продвигаться вперед, к большей социальной пользе и к более полной индивидуальной свободе.

Только человеческие общества не выпускают из виду две цели, которых нужно достигнуть. В борьбе с самими собой и друг с другом они явно стремятся — через контакты и столкновения — скруглить углы, использовать антагонизмы, устранить противоречия, сделать так, чтобы индивидуальные воли включились, не искажая себя, в социальную волю и чтобы различные общества в свою очередь вошли, не теряя оригинальности и независимости, в более обширное общество: зрелище, внушающее тревогу и надежду, созерцая которое нельзя не сказать себе, что и здесь, вопреки бесчисленным препятствиям, жизнь действует путем индивидуации и объединения, чтобы добиться наибольшего количества, богатейшего разнообразия, наивысших качеств изобретательности и усилия.

Если мы оставим теперь эту последнюю линию фактов и вернемся к предыдущей, если мы поймем, что ментальная деятельность человека выходит за границы его церебральной деятельности, что мозг накапливает двигательные навыки, а не воспоминания, что другие функции мышления еще более независимы от мозга, чем память, что сохранение и даже усиление личности после распада тела оказываются поэтому возможными и даже вероятными, то не должны ли мы полагать, что сознание, проходя сквозь материю, которую оно обнаруживает в здешнем мире, закаляется подобно стали и готовится к действию более плодотворному, к жизни более напряженной? Эту жизнь я тоже представляю себе как борьбу и потребность в изобретении, как творческую эволюцию: каждый из нас, благодаря одной лишь игре природных сил, занял бы в ней место на том из духовных уровней (*plans*), куда его и на этом свете виртуально вознесли качество и количество его усилия, подобно тому как воздушный шар, запущенный с земли, достигает высоты, соответствующей его удельному весу. Я признаю, что это всего лишь гипотеза. Только что мы находились в сфере вероятного; теперь мы — в области просто возможного. Признаем свое неведение, но не будем считать его окончательным. Если для сознаний существует запредельный мир, я не понимаю, почему мы не могли бы открыть способ его исследования. Все, что касается человека, должно стать предметом его интереса. Впрочем, иногда сведения, которые представляются нам недостижимыми, на деле оказываются совсем близко, дожидаясь, пока мы обратим на них внимание. Вспомните, что произошло с другим запредельным миром — со сверхпланетными пространствами. Огюст Конт<sup>14\*</sup> утверждал, что нам никогда не удастся выяснить химический состав небесных тел. Несколько лет спустя изобрели спектральный анализ, и теперь мы лучше знаем, из чего состоят звезды, чем если бы побывали на них.

# Душа и тело<sup>1</sup>

**Н**азвание этой лекции — «Душа и тело», то есть материя и дух, а значит, все, что существует, и даже, если верить философии, о которой мы сейчас будем говорить, нечто такое, чего якобы не существует. Но не беспокойтесь: мы не собираемся углубляться в природу материи, равно как, впрочем, и в природу духа. Можно отделить две эти вещи друг от друга и в какой-то мере определить их отношения, даже и не зная природу каждой из них. В данный момент я не могу познакомиться со всеми людьми, которые меня окружают; однако я отделяю себя от них и вижу, как они размещаются по отношению ко мне. Так и в случае с телом и душой: попытка определить их сущность завела бы нас далеко; но легче узнать, что их связывает и что разделяет, поскольку эти связь и разделение суть факты опыта.

Прежде всего, что сообщает об этом непосредственный и наивный опыт обыденного рассудка (*sens commun*<sup>1\*</sup>)? Каждый из нас есть тело, подвластное тем же законам, что и все другие части материи. Если его толкнуть, оно подастся вперед; если потянуть его назад, оно отступит; если его поднять и отпустить, оно упадет. Но наряду с этими движениями, механически вызываемыми внешней причиной, имеются и другие, которые, кажется, приходят изнутри и отличаются от предыдущих своим непредвидимым характером: их называют «произвольными». Какова их причина? Это то, что каждый из нас обозначает словом «я». А что есть *я*? Нечто такое, что, как представляется, — верно это или неверно — во всех отношениях преодолевает границы тела, с которым оно связано, пре-

---

<sup>1</sup> Эта лекция была опубликована, наряду с работами других авторов, в сборнике «Современный материализм»<sup>2\*</sup> в серии «Библиотека научной философии», издающейся под редакцией доктора Гюстава Лебона<sup>3\*</sup> (издатель Фламарион).



восходит его как в пространстве, так и во времени. Прежде всего в пространстве, ибо тело каждого из нас сохраняет ограничивающие его четкие очертания, тогда как в силу нашей способности восприятия, точнее видения, мы распространяем свое влияние далеко за пределы тела: мы достигаем звезд. Затем во времени, ибо тело — это материя, а она существует в настоящем, и хотя верно, что прошлое оставляет на ней следы, они являются следами прошлого только для замечающего их сознания, которое интерпретирует замеченное в свете того, что оно вспоминает: именно сознание удерживает это прошлое, наматывает его на себя по мере того, как разматывается время, и подготавливает вместе с ним будущее, в создание которого внесет свою лепту. Но упомянутый нами произвольный акт есть не что иное, как совокупность движений, освоенных в прежних опытах и ориентируемых всякий раз в новом направлении этой сознательной силой, чья роль, очевидно, состоит в том, чтобы непрерывно вносить в мир нечто новое. Да, она создает что-то новое вовне, поскольку очерчивает в пространстве непредвиденные, непредвидимые движения. И она творит новое в самой себе, поскольку произвольный акт, оказывая обратное воздействие на того, от кого он исходит, в известной мере изменяет характер совершившего его лица и чудесным образом способствует самосозиданию, представляющему собой, очевидно, цель человеческой жизни. Словом, наряду с телом, которое замкнуто в данный момент времени и ограничено местом, занимаемым в пространстве, — которое ведет себя как автомат, механически реагируя на внешние влияния, мы улавливаем нечто такое, что простирается гораздо дальше тела в пространстве и длится во времени, нечто, что требует от тела или навязывает ему движения уже не автоматические и ожидаемые, но непредвидимые и свободные: это нечто, которое во всех отношениях преодолевает границы тела и порождает действия, заново творя самого себя, есть «я», «душа», дух: ведь именно дух является силой, способной извлечь из себя больше, чем она содержит, вернуть больше, чем получает, дать больше, чем имеет. Вот что, надо полагать, мы видим. Такова видимость.

Нам говорят: «Очень хорошо, но ведь это всего лишь видимость. Приглядитесь внимательнее. И послушайте, что говорит наука. Прежде всего, вы сами, конечно, признаете, что эта “душа” никогда не действует без тела. Тело сопровождает ее от рождения до смерти, и даже если предположить, что она от него в действительности отделена, все происходит так, как будто она с ним нераздельно связана. Ваше сознание исчезает, если вы вдыхаете

хлороформ; оно обостряется, если вы пьете алкоголь или кофе. Легкое отравление может повлечь за собой глубокие повреждения рассудка, чувственности и воли. Длительное отравление, вроде тех, к каким приводят некоторые инфекционные заболевания, вызывает психическое расстройство. Хотя и верно, что при вскрытии у душевнобольных не всегда обнаруживаются повреждения мозга, однако они встречаются часто; а там, где нет видимого поражения, причиной болезни могло стать химическое изменение тканей. Более того, наука локализует в некоторых точно установленных мозговых извилинах определенные функции духа, такие как упомянутая вами способность совершать произвольные движения. Повреждения в той или иной точке зоны Роланда, между лобной и теменной долями, приводят к обездвиживанию руки, ноги, лица, языка. Сама память, которую вы считаете главной функцией духа, частично может быть локализована: у основания третьей левой лобной извилины находятся воспоминания о движениях, связанных с речевой артикуляцией; в области, прилегающей к первой и второй левым височным извилинам, сохраняется память о звучании слов; в задней части второй левой теменной извилины располагаются зрительные образы слов и букв и т. п. Пойдем дальше. Вы сказали, что в пространстве, как и во времени, душа выходит за границы тела, с которым она соединена. Посмотрим, как обстоит дело с пространством. Верно, что зрение и слух выходят за пределы тела; но почему? Потому, что вибрации, приходящие издалека, воздействуют на глаз и ухо, передаются в мозг; там, в мозге, возбуждение становится слуховым или зрительным ощущением; значит, восприятие находится внутри тела и не растягивает его вширь. Перейдем ко времени. Вы утверждаете, что дух охватывает прошлое, тогда как тело замкнуто в настоящем, которое непрерывно начинается заново. Но мы вспоминаем прошлое только потому, что наше тело сохраняет еще наличествующий его след. Впечатления, вызванные в мозге какими-то предметами, остаются там, как образы на фотопластинке или фонограммы на грампластинках; подобно тому, как пластинка воспроизводит мелодию, когда включают аппарат, мозг вновь вызывает воспоминание, когда в точке, где расположено впечатление, происходит необходимое колебание. Итак, ни во времени, ни в пространстве “душа” не выходит за границы тела... Но существует ли в действительности душа, отделенная от тела? Мы только что видели, что в мозге непрерывно происходят изменения или, точнее говоря, перемещения и новые объединения молекул и атомов. Одни из них выражаются в том, что мы называем ощущениями, другие в воспоминаниях;

есть, разумеется, и такие, что соответствуют всем данным интеллекта, чувственности и воли: сознание добавляется к ним как некая фосфоресценция; оно подобно светящемуся следу, который в темноте отбрасывается на стену движением зажженной спички. Эта фосфоресценция, освещающая, скажем так, саму себя, создается странными иллюзиями внутренней оптики; так сознание воображает, что оно изменяет, направляет, вызывает движения, хотя оно является всего лишь их результатом; в этом и состоит вера в свободу воли. На самом же деле, если бы мы могли увидеть сквозь черепную коробку, что происходит в работающем мозге, если бы мы располагали, чтобы наблюдать его изнутри, инструментами, способными увеличивать в миллионы миллионов раз, подобно нашим сильнейшим микроскопам, если бы мы присутствовали таким образом при танце молекул, атомов и электронов, из которых состоит кора головного мозга, и если бы, с другой стороны, у нас имелась таблица соответствий между церебральным и ментальным, то есть словарь, позволяющий переводить каждую фигуру танца на язык мысли и чувства, мы узнали бы не хуже, чем эта мнимая “душа”, всё то, что она мыслит, чувствует и желает, всё то, что, как ей кажется, делает свободно, тогда как она совершает это механически. Мы узнали бы это даже гораздо лучше, чем она, ибо так называемая сознательная душа освещает лишь небольшую часть внутримозгового танца, представляя собой всего-навсего совокупность блуждающих огоньков, вспыхивающих над теми или иными избранными группами атомов, в то время как мы наблюдали бы все группы атомов, весь танец, происходящий внутри мозга. Ваша “сознательная душа” есть не более чем следствие, видящее следствия; мы же увидели бы и следствия, и причины».

Вот что говорится иногда от имени науки. Но весьма очевидно — не правда ли? — что если называть «научным» то, что наблюдается или доступно наблюдению, доказано или доказуемо, то представленный выше вывод отнюдь не является научным, поскольку при современном состоянии науки нельзя даже предположить возможность его проверки. Ссылаются, правда, на то, что согласно закону сохранения энергии в универсуме не может быть создана ни одна, даже мельчайшая, частица силы или движения и что если бы всё не происходило механически, как говорилось выше, если бы действительная воля осуществляла своим вмешательством свободные акты, это нарушало бы данный закон. Но рассуждать таким образом значит просто признавать то, о чем идет речь; ведь закон сохранения энергии, как и все физические законы, только обобщает наблюдения над физическими явлениями<sup>4\*</sup>; он выражает то, что происходит в обла-

сти, относительно которой никто никогда не утверждал, что в ней существует произвол, выбор или свобода; и вопрос состоит именно в том, подтверждается ли он также и в случаях, когда сознание (являющееся в конце концов способностью наблюдения и по-своему экспериментирующее) ощущает в себе присутствие свободной активности. Все то, что непосредственно предстает чувствам или сознанию, все, что является объектом опыта, внешнего или внутреннего, должно считаться реальным, пока не доказано, что это есть чистая видимость. Но несомненно, что мы чувствуем себя свободными, что таково наше непосредственное впечатление. Стало быть, бремя доказательства ложится на тех, кто утверждает, что это чувство иллюзорно. А они не доказывают ничего подобного, поскольку лишь необоснованно распространяют на волевые действия закон, подтвержденный в тех случаях, куда воля не вмешивается. Впрочем, весьма возможно, что если воля способна создавать энергию, количество созданной энергии было бы чересчур незначительно, чтобы оказать заметное воздействие на наши инструменты измерения: и все же эффект ее будет огромным, как действие искры, могущей взорвать пороховой погреб. Я не стану углубляться в этот вопрос. Скажу только, что, рассматривая механизм произвольного движения в частности, функционирование нервной системы в целом, наконец, саму жизнь в ее существенных проявлениях, приходишь к выводу, что сознание, с самых скромных его зачатков в простейших живых формах, постоянно прибегает к уловкам, чтобы поставить себе на службу физический детерминизм или, скорее, обойти закон сохранения энергии, добываясь от материи все более интенсивной фабрикацией все лучше утилизуемых взрывчатых веществ: тогда достаточно будет малейшего действия, такого как действие пальца, без усилия нажимающего на курок гладкоствольного пистолета, чтобы в нужный момент высвободить и запустить в выбранном направлении максимально возможное количество накопленной энергии. Гликоген, отлагаемый в мускулах, есть на деле настоящее взрывчатое вещество; благодаря ему осуществляется произвольное движение: фабрикация и использование подобного рода взрывчатки — это, очевидно, главное и постоянное занятие жизни, начиная с ее возникновения в протоплазматических, произвольно меняющих форму массах до полного ее расцвета в организмах, способных к свободным действиям. Но, повторяю, я не стану углубляться здесь в вопрос, который долго исследовал в другом месте<sup>5\*</sup>. Итак, я завершаю отступление, быть может излишнее, и возвращаюсь к тому, о чем говорил вначале, — к тому, что тезис, не доказанный и даже не подсказанный опытом, нельзя назвать научным.

Действительно, о чем сообщает нам опыт? Он показывает, что жизнь души или, если угодно, жизнь сознания, связана с жизнью тела, что между ними имеется взаимодействие, и ничего более. Но это никогда никем не оспаривалось, и отсюда далеко до утверждения, что церебральное эквивалентно ментальному и в мозге можно прочесть все то, что происходит в соответствующем сознании. Платье связано с гвоздем, на котором висит; если вырвать гвоздь, оно упадет; если гвоздь двигается, оно качается; если шляпка гвоздя чересчур острая, оно рвется; однако отсюда не следует, что каждая часть гвоздя соответствует какой-то части платья или что гвоздь эквивалентен платью; еще менее из этого следует, что гвоздь и платье суть одно и то же. Так и сознание безусловно связано с мозгом, но из этого отнюдь не вытекает, что мозг очерчивает все детали сознания или что сознание является функцией мозга. Все, что наблюдение, опыт и, следовательно, наука позволяют нам утверждать, — это существование определенного *отношения* между мозгом и сознанием.

Каково это отношение? Ах! Именно здесь возникает вопрос, действительно ли философия дала то, чего мы вправе были от нее ожидать. Философия призвана изучать жизнь души во всех ее проявлениях. Искушенный во внутреннем наблюдении, философ должен был бы спуститься вглубь самого себя<sup>6\*</sup>, затем, вновь поднимаясь к поверхности, проследить постепенное движение, благодаря которому сознание расслабляется, растягивается, готовясь начать развитие в пространстве. Присутствуя при этой последовательной материализации, наблюдая за действиями сознания, распространяющегося вовне, он достиг бы по крайней мере смутной интуиции того, чем может быть внедрение духа в материю, отношение души к телу. Это был бы, конечно, не более чем первый проблеск, но он указывал бы нам путь среди бесчисленных фактов, которыми располагают психология и патология. В свою очередь, эти факты, исправляя неточности внутреннего опыта, дополняя его, корректировали бы метод внутреннего наблюдения. Таким образом, двигаясь туда и обратно между двумя центрами наблюдения, расположенными внутри и снаружи, мы все больше приближались бы к решению проблемы — решению, которое никогда не будет совершенным, на что слишком часто претендует метафизик, но всегда доступно совершенствованию, как решения ученого. Правда, первый импульс пришел бы изнутри, за прояснением вопроса мы обратились бы прежде всего к внутреннему видению; и именно поэтому проблема осталась бы тем, чем она должна быть, — проблемой философии.

Но метафизик неохотно спускается с высот, где ему нравится находиться. Платон призывал его повернуться к миру Идей<sup>7\*</sup>. Там он с удовольствием и размещается, пребывая среди чистых понятий, вынуждая их к взаимным уступкам, кое-как примиряя их друг с другом, прибегая в этом изысканном обществе к искусной дипломатии. Он не решается вступить в контакт с какими-либо фактами, а тем более с такими, как душевные болезни: он боится испачкать руки. Итак, теорию, которой наука была бы вправе ждать здесь от философии, — теорию гибкую, доступную совершенствованию, отображающую совокупность познанных фактов, — философия не пожелала или не сумела ей дать.

Тогда, вполне естественно, ученый говорит себе: «Раз философия не требует, чтобы я, опираясь на факты и доводы, тем или иным способом, в тех или иных пунктах ограничил предполагаемое соответствие между ментальным и церебральным, я буду пока действовать так, как будто это соответствие является полным и между ними существует эквивалентность или даже тождество. Я, физиолог, с теми методами, которыми располагаю, — чисто внешними наблюдением и экспериментом, — вижу только мозг и лишь к нему имею доступ; значит, я буду действовать так, как если бы мышление было всего только функцией мозга; чем отважнее я пойду этим путем, тем дальше смогу продвинуться. Когда не знаешь границы своих прав, вначале считаешь их неограниченными; всегда будет время их урезать». Вот что думает ученый; и он так бы и поступал, если бы мог обойтись без философии.

Но без философии не обойтись; и естественно, что ученый, ожидая, пока философы снабдят его теорией гибкой, согласующейся с двояким — внутренним и внешним — опытом, необходимым для науки, принял из рук прежней метафизики готовое, полностью выстроенное учение, лучше всего сообразующееся с правилом метода, которому он считал полезным следовать. Впрочем, у него не было выбора. Единственная четкая гипотеза на эту тему, оставленная нам в наследство метафизикой трех последних веков, — гипотеза строгого параллелизма между душой и телом, согласно которой душа выражает определенные состояния тела, или тело выражает душу, или душа и тело суть два перевода на разные языки одного оригинала, не являющегося ни той, ни другим: во всех трех случаях церебральное в точности соответствует ментальному. Как философия XVII века пришла к этой гипотезе? Конечно, не с помощью анатомии и физиологии мозга — этих наук еще не существовало; и не посредством изучения структуры, функций и повреждений ума. Нет, эту гипотезу просто вывели из общих принципов метафизики, созданной в зна-

чительной мере для того, чтобы воплотить в жизнь чаяния тогдашней физики. Открытия, последовавшие за Ренессансом, — главным образом открытия Кеплера<sup>8\*</sup> и Галилея<sup>9\*</sup> — дали возможность свести астрономические и физические проблемы к проблемам механики. Отсюда идея представить весь материальный универсум, неорганизованный и организованный, как огромную машину, подчиненную математическим законам. Отныне все живые тела, и в частности тело человека, представляли сцепленными в машине, как винтики в часовом механизме; ни один из нас не мог бы сделать ничего, что не было заранее определено, доступно математическим расчетам. Человеческая душа становилась, таким образом, неспособной творить; если она существовала, ее последовательные состояния должны были просто выражать на языке мысли и чувства то же самое, что тело выражало в протяженности и движениях. Правда, Декарт еще не заходил так далеко: со свойственным ему чувством реальности он предпочел, в ущерб строгости своего учения, оставить немного места свободной воле<sup>10\*</sup>. И хотя у Спинозы и Лейбница данная оговорка исчезла, вытесненная логикой системы, хотя два эти философа сформулировали во всей строгости гипотезу неизменного параллелизма между состояниями тела и души<sup>11\*</sup>, они по крайней мере не превратили душу в простое отражение тела; равным образом они могли бы сказать, что тело есть отражение души. Но они открыли путь урезанному, суженному картезианству, согласно которому ментальная жизнь является всего лишь аспектом жизни мозга, ибо так называемая душа сводится к комплексу определенных церебральных явлений, к которым, как фосфоресцирующий отблеск, добавляется сознание. Фактически на протяжении всего XVIII века мы можем проследить это постепенное упрощение картезианской метафизики. По мере сужения она все больше проникает в физиологию, а та, естественно, находит в ней философию, где вполне может почерпнуть необходимую веру в себя. Вот так философы — Ламетри<sup>12\*</sup>, Гельвеций<sup>13\*</sup>, Шарль Бонне<sup>14\*</sup>, Кабанис<sup>15\*</sup>, — чьи тесные связи с картезианством хорошо известны, привнесли в науку XIX века те элементы метафизики XVII столетия, которые она могла лучше всего использовать. Понятно поэтому, что ученые, философствующие сегодня об отношении психического к физическому, разделяют гипотезу параллелизма: метафизики не предложили им ничего другого. Я могу понять и то, что они даже предпочитают учение параллелизма всем иным, которые можно было бы получить при помощи того же метода конструирования а priori: эта философия дает им силы идти вперед. Но если кто-то из них скажет нам, что именно наука, опыт открывают строгий и полный параллелизм

между церебральной жизнью и жизнью ментальной, — ну нет! Мы прервем его и ответим: конечно, вы как ученый можете защищать этот тезис, как его защищает метафизик, но тогда в вас говорит уже не ученый, а метафизик. Вы просто возвращаете нам то, что получили от нас. Учение, которое вы нам предлагаете, хорошо известно: оно вышло из наших мастерских; мы, философы, сфабриковали его; и это старый, очень старый товар. Наверно, цена его оттого не меньше; но лучше он от этого тоже не становится. Покажите его таким, каков он есть; и не выдавайте за результат науки, за теорию, согласную с фактами и способную вновь согласовываться с ними, учение, еще до появления нашей физиологии и психологии обретшее совершенную и окончательную форму, по которой узнается метафизическая конструкция.

Попытаемся же сформулировать отношение ментальной деятельности к церебральной, каким бы оно предстало, если бы мы удалили всякую предвзятую идею, стремясь придерживаться только известных фактов. Подобная формулировка, по необходимости временная, сможет претендовать лишь на более или менее высокую вероятность. Во всяком случае, вероятность способна возрастать, а формулировка — все более уточняться по мере расширения нашего знания о фактах.

Итак, скажу вам, что внимательное изучение жизни духа и его физиологического сопровождения убеждает меня в том, что обыденный рассудок прав и в человеческом сознании содержится бесконечно больше, чем в соответствующем ему мозге. Таков, в общих чертах, вывод, к которому я прихожу<sup>1</sup>. Тот, кто мог бы заглянуть внутрь мозга, находящегося в состоянии максимальной активности, проследить за движениями атомов и интерпретировать все увиденное, возможно, узнал бы что-то о происходящем в духе, но эти знания были бы незначительны. Он точно знал бы то, что может быть выражено в жестах, положениях и движениях тела, то, что совершающееся или просто рождающееся действие передает состоянию души: все остальное он бы упустил. В отношении мыслей и чувств, развертывающихся внутри сознания, он оказался бы в положении зрителя, который отчетливо видит все, что актеры делают на сцене, но не понимает ни слова из того, что они говорят. Конечно, перемещения актеров по сцене, их жесты и позы определяются исполняемой пьесой, и мы, зная текст, можем

---

<sup>1</sup> Развитие этого тезиса см. в нашей книге «Материя и память», Париж, 1896 (см. в основном вторую и третью главы).



догадаться, каким будет жест; но обратное неверно, и знание жестов слишком мало сообщает нам о пьесе, поскольку в искусной комедии содержится гораздо больше, чем в движениях ее исполнителей. Итак, я думаю, что если бы наше знание церебрального механизма было совершенным, если бы совершенной была наша психология, мы могли бы угадать, что происходит в мозге при определенном состоянии души; но обратная операция была бы невозможна, так как применительно к одному и тому же состоянию мозга нам пришлось бы делать выбор между массой различных, в равной мере соответствующих состояний души<sup>1</sup>. Заметьте, я не говорю, что конкретному церебральному состоянию может соответствовать *любое* состояние души: так в готовую раму вы поместите не какую угодно картину; рама в чем-то определяет картину, заранее исключая все те, что не подходят по форме и размеру; но если форма и размер позволяют, картина поместится в раму. Так же обстоит дело с мозгом и сознанием. Если относительно простые действия — жесты, положения, движения, — выражающие сложное состояние души, суть именно те, какие подготавливает мозг, ментальное состояние точно впишется в церебральное состояние; но существует множество различных картин, которые столь же хорошо держались бы в этой раме; а значит мышление, по крайней мере в основном, не зависит от мозга.

Изучение фактов позволит все точнее описывать этот особый аспект ментальной жизни — единственный, какой отображается, по нашему мнению, в деятельности мозга. Идет ли речь о способности воспринимать и чувствовать? Наше тело, являющееся частью материального мира, воспринимает возбуждения, на которые оно должно реагировать соответствующими движениями; мозг, да и вся церебрально-спинальная система в целом, подготавливают эти движения; но восприятие есть нечто совершенно иное<sup>2</sup>. Идет ли речь о способности воления? Тело осуществляет произвольные движения благодаря определенным механизмам, вмонтированным в нервную систему и только и ждущим сигнала к запуску; мозг — это точка, откуда исходит сигнал и где даже происходит запуск. Зону Роланда, в которой локализуют произвольное движение, поистине можно сравнить с постом централизации стрелок, откуда служащий направляет на тот или иной путь прибывающий поезд,

---

<sup>1</sup> К тому же эти состояния были бы представлены только смутно, в общих чертах, поскольку любое душевное состояние конкретной личности является в целом чем-то непредвидимым и новым.

<sup>2</sup> См. об этом «Материю и память», гл. 1.

или с коммутатором, через который данное внешнее возбуждение передается любому избранному движущему устройству; но наряду с органами движения и органом выбора есть нечто иное — сам выбор. Идет ли речь, наконец, о мышлении? Когда мы мыслим, редко бывает, чтобы мы не разговаривали сами с собой: мы набрасываем или подготавливаем, если не совершаем реально, движения артикуляции, выражающие нашу мысль; и нечто от этого, должно быть, очерчивается в мозге. Но к этому не сводится, очевидно, церебральный механизм мышления; за внутренними движениями артикуляции, которые, впрочем, не являются необходимыми, имеется нечто более тонкое — оно-то и существенно. Я хочу сказать о тех рождающихся движениях, которыми символически обозначаются все последовательные направления духа. Заметьте, что психологи очень мало говорили до сих пор о реальном, конкретном, живом мышлении, поскольку оно с трудом поддается внутреннему наблюдению. То, что обычно изучают под этим названием, — скорее не само мышление, а искусственная имитация, получаемая при объединении образов и идей. Но из образов и даже из идей вы не сможете воссоздать мышление, как из отдельных положений не создадите движение. Идея есть остановка мышления; она рождается, когда мышление, вместо того чтобы продолжать свой путь, делает паузу или обращается к себе самому: так в пуле при столкновении с препятствием возникает теплота. Но подобно тому как теплота не существовала прежде в пуле, так идея не является составной частью мышления. Попробуйте, например, располагая друг за другом идеи *теплоты, создания, пули* и прибавляя к ним идеи *интериорности и рефлексии*, подразумеваемые в словах «в» и «себя» (*soi*)<sup>16\*</sup>, передать мысль, которую я только что выразил, фразой «теплота создается в пуле». Вы увидите, что это невозможно, что мысль есть неделимое движение, а идеи, соответствующие каждому из слов, — просто представления, которые возникали бы в духе в каждый момент движения мысли, *если бы* мышление останавливалось; но оно не останавливается. Устраните теперь искусственные реконструкции мышления; рассмотрите само мышление; вы найдете в нем не столько состояния, сколько направления, и увидите, что по сути оно есть непрерывное изменение внутреннего направления, постоянно стремящееся выразить себя в изменениях внешнего направления, то есть в действиях и жестах, способных обрисовать в пространстве и передать — в каком-то смысле метафорически — разнообразные движения ума. Этих едва очерченных или просто готовящихся движений мы чаще всего не замечаем, ибо вовсе не заинтересованы в их познании; но мы вынуждены бываем их за-

метить, когда тщательно обдумываем свою мысль, чтобы поймать ее во всей живости и перенести, еще живую, в душу другого. Как бы мы ни старались тогда подобрать слова, они не выразят то, что мы хотим сказать, если ритм, пунктуация и вся хореография речи не помогут нам побудить читателя, ведомого серией рождающихся движений, прочертить линию мысли и чувства, аналогичную той, какую рисуем мы сами. В этом и состоит все искусство письма. Оно сходно с искусством музыканта; но не думайте, что музыка, о которой идет речь, адресована только уху, как это обычно представляют. Ухо иностранца, сколь бы ни было оно приучено к музыке, не уловит различия между французской прозой, которую мы считаем музыкальной, и той, что таковою не является, между тем, что превосходно написано по-французски, и тем, что является таковым только приближенно: вот очевидное доказательство, что здесь имеется в виду нечто совсем иное, нежели материальная гармония звуков. В действительности искусство писателя состоит прежде всего в том, чтобы заставить нас забыть, что он использует слова. Гармония, которой он ищет, — это определенное соответствие между движениями его души и его речи, соответствие столь совершенное, что колебания его мысли, переносимые фразой, совпадают с нашими и тогда слова, взятые по отдельности, больше не принимаются в расчет: есть только подвижный смысл, пронизывающий слова, только две души, которые вибрируют в унисон друг с другом, не нуждаясь в посредниках<sup>17\*</sup>. Итак, ритм речи не имеет другой цели, кроме воспроизведения ритма мысли: а чем может быть ритм мысли, если не ритмом рождающихся, почти бессознательных движений, служащих ее сопровождением? Эти движения, через которые мысль внешним образом выражается в действиях, очевидно, подготавливаются и как бы заранее формируются в мозге. Именно такое двигательное сопровождение мысли; а не саму мысль мы, очевидно, заметили бы, если бы могли проникнуть в работающий мозг.

Иными словами, мысль направлена на действие; и когда она не приводит к реальному действию, она намечает одно или несколько виртуальных, просто возможных действий. Именно эти реальные или виртуальные действия, представляющие собой уменьшенную и упрощенную проекцию мышления в пространстве и обозначающие его двигательные артикуляции, отображаются в мозговом веществе. Стало быть, отношение мозга к мышлению носит сложный и тонкий характер. Если бы вы попросили меня дать ему простую, неизбежно приблизительную формулировку, я сказал бы, что мозг есть только орган пантомимы. Его роль состоит в том, чтобы выражать в движениях (timer) жизнь духа, а так-

же внешние ситуации, к которым дух должен приспособливаться. Для ментальной деятельности деятельность мозга есть то же самое, что движения дирижерской палочки — для симфонии. Симфония ни в коей мере не сводится к движениям ее исполнителей: так и жизнь сознания выходит за пределы жизни мозга. Но именно потому, что мозг извлекает из духовной жизни все, что может быть разыграно в движениях и материализовано, и, таким образом, представляет собой точку внедрения духа в материю, он ежеминутно обеспечивает приспособление духа к обстоятельствам, постоянно поддерживает его в контакте с реальностью. Собственно говоря, мозг не является органом мышления, чувства или сознания; но сознание, чувство и мышление должны оставаться устремленными к реальной жизни и, следовательно, способными к успешному действию. Скажем, если угодно, что мозг есть орган *внимания к жизни*.

Вот почему достаточно незначительного изменения мозгового вещества, чтобы возникло впечатление, будто весь дух угасает. Мы говорили о воздействии на сознание некоторых ядов, а шире — о влиянии болезней мозга на ментальную жизнь. Сам ли дух оказывается поврежденным в подобном случае, или, скорее, механизм его проникновения в вещи? Когда душевнобольной твердит всякий вздор, его рассуждение может находиться в согласии с самой строгой логикой; слушая того, кто одержим манией преследования, вы сказали бы, что он грешит избытком логики. Его вина не в том, что он плохо рассуждает, а в том, что он рассуждает в стороне от реальности, вне реальности, как человек, который грезит. Допустим — поскольку это кажется правдоподобным, — что болезнь вызвана интоксикацией мозгового вещества. Не стоит думать, что яд стал бы искать способность рассуждения в тех или иных клетках мозга и что, следовательно, движения атомов в каких-то точках мозга соответствуют этой способности. Нет, затронут, вероятно, весь мозг, подобно тому как вся натянутая веревка, а не та или иная ее часть ослабевает, когда узел плохо завязан. Но так же как достаточно малейшего ослабления якорной цепи, чтобы корабль начал качаться на волнах, так и при незначительном изменении всего мозгового вещества разум может утратить контакт с совокупностью материальных предметов, на которые он обычно опирался, ощутит, что реальность ускользает от него, и помрачится. Действительно, во многих случаях сумасшествие начинается именно с чувства, сходного с ощущением головокружения<sup>18\*</sup>. Больной теряет ориентацию. Он скажет, что материальные предметы утрачивают в его глазах прочность, очертания, реальность, какими они обладали прежде. Осла-

бление напряжения, или скорее внимания, способствовавшего сосредоточению ума на той части материального мира, с которой он имел дело, — вот единственный непосредственный результат мозгового нарушения, ибо мозг есть совокупность устройств, позволяющих сознанию отвечать на воздействие вещей двигательными реакциями, осуществленными или только зарождающимися, точностью которых обеспечивается совершенное включение сознания в реальность.

Вот каково, в общих чертах, отношение духа к телу. Невозможно перечислить здесь факты и аргументы, на которых основана эта концепция. И все же я не могу просить вас поверить мне на слово. Что же делать? Пожалуй, существует один способ быстро покончить с теорией, которую я оспариваю: показать, что гипотеза эквивалентности между церебральным и ментальным, если взять ее во всей строгости, противоречит самой себе, ибо требует от нас принять одновременно две противоположные точки зрения и использовать вместе две взаимоисключающие системы обозначения. Когда-то я попытался это доказать; но хотя доказательство очень несложно, оно предполагает учет ряда предварительных соображений о реализме и идеализме, изложение которых завело бы нас слишком далеко<sup>1</sup>. Впрочем, я признаю, что на худой конец можно придать теории эквивалентности видимость вразумительности, если отказаться от ее материалистического толкования. С другой стороны, если простого рассуждения достаточно, чтобы показать нам, что эту теорию нужно отбросить, оно не говорит, не может нам сказать, чем ее следует заменить. Поэтому в конце концов, как мы и предупреждали, нам придется обратиться к опыту. Но как обозреть нормальные и патологические состояния, которые требуется принять в расчет? Рассмотреть их все невозможно; углубленное изучение тех или иных среди них тоже заняло бы чересчур много времени. Я вижу лишь один способ разрешить затруднение: выбрать из всех известных фактов те, что кажутся наиболее благоприятными для тезиса параллелизма, — собственно говоря, единственные, в области которых этот тезис вроде бы начал находить подтверждение, — факты памяти. Если бы нам удалось кратко показать, пусть в самом общем и неполном виде, что углубленное исследование данных фактов ведет к опровержению использующей их теории и подтверждению теории, предлагаемой нами, это уже было бы кое-что. Мы отнюдь не располагали бы полным до-

---

<sup>1</sup> Мы приводим его в конце тома. См. последнюю работу<sup>19\*</sup>.

казательством, но по крайней мере знали бы, где его нужно искать. Этим мы сейчас и займемся.

Единственная функция мышления, которой можно было бы отвести место в мозге, — это память, а точнее, словесная память. В начале своего выступления я упоминал о том, что изучение болезненной речи привело к локализации в определенных извилинах мозга разных форм словесной памяти. Со времен Брока<sup>20\*</sup>, который показал, что забывание движений речевой артикуляции могло быть вызвано поражением третьей левой лобной извилины, была тщательно разработана все усложнявшаяся теория афазии<sup>21\*</sup> и ее церебральных условий. Впрочем, об этой теории мы многое могли бы сказать. Ученые, чья компетентность не подлежит сомнению, оспаривают ее сегодня, опираясь на более внимательное наблюдение поврежденного мозга, сопровождающих болезни речи. Мы сами почти двадцать лет назад (упоминаем этот факт не из тщеславия, а дабы показать, что внутреннее наблюдение может брать верх над методами, считающимися более эффективными) утверждали, что учение, тогда слышшее неприкосновенным, нуждалось по меньшей мере в переработке<sup>22\*</sup>. Но неважно! Все согласны в одном: болезни словесной памяти вызваны более или менее точно локализуемыми повреждениями мозга. Посмотрим же, как этот вывод интерпретируется учением, делающим из мышления функцию мозга, а шире — теми, кто верит в параллелизм или в эквивалентность между работой мозга и работой мышления.

Нет ничего проще данного ими объяснения. Воспоминания накапливаются в мозге в форме модификаций, запечатленных в группе анатомических элементов: если они исчезают из памяти, это значит, что анатомические элементы, в которых они отложились, оказались измененными или разрушенными. Мы только что говорили о снимках, о фонограммах: именно такие сравнения можно обнаружить во всех церебральных объяснениях памяти; отпечатки внешних объектов продолжают якобы существовать в мозге, как на фото- или фонографической пластинке. Присмотревшись внимательнее, можно убедиться в том, насколько обманчивы эти сравнения. Действительно, если бы, например, мое зрительное воспоминание о каком-то предмете было впечатлением, оставленным этим предметом в моем мозге, у меня имелось бы воспоминание не об одном предмете, а о тысячах, о миллионах; ибо самый простой и устойчивый предмет меняет форму, размеры, оттенок в зависимости от той точки, с которой я его вижу: значит, если при рассмотрении его я не сохраняю абсолютную неподвижность, если мой глаз не застывает в своей орбите, то бесчисленные

образы, несколько не совпадающие друг с другом, поочередно обрисуются на моей роговнице и передадутся в мой мозг. Что же будет, если речь пойдет о зрительном образе человека, чье лицо меняется, чье тело подвижно, а одежда и все окружающее бывают иными всякий раз, когда я его вижу? И однако бесспорно, что мое сознание представляет мне единственный, или практически единственный, образ, почти неизменное воспоминание о предмете или человеке: этим с очевидностью доказывается, что здесь имелось нечто совсем иное, нежели механическая регистрация. Впрочем, я сказал бы то же самое и о слуховом воспоминании. Одно и то же слово, произнесенное разными людьми или одним человеком в разные моменты, в разных фразах, дает фонограммы, не совпадающие между собой: как же относительно неизменное и уникальное воспоминание о звучании слова можно сравнивать с фонограммой? Этого соображения нам было бы уже достаточно, чтобы усомниться в теории, связывающей болезни словесной памяти с искажением или разрушением воспоминаний, автоматически регистрируемых корой мозга.

Но посмотрим, что происходит при этих заболеваниях. Там, где мозг сильно поврежден, где словесная память глубоко затронута, случается, что более или менее сильное возбуждение, например эмоция, вдруг возвращает воспоминание, казавшееся утраченным навсегда. Разве это было бы возможно, если бы воспоминание отложилось в измененном или разрушенном мозговом веществе? Скорее все происходит так, как если бы мозг служил *вызыванию* воспоминания, а не его сохранению. Больной афазией утрачивает способность находить нужное слово: он будто вращается вокруг него, не в силах указать точное место, которого хотел бы коснуться; действительно, в области психологии точность — это всегда внешний признак силы. Но воспоминание здесь все-таки существует: иногда афатик, заменив перифразами слово, которое он считал исчезнувшим, включает в один из них и само это слово. Здесь ослаблена способность *подгонки к ситуации*, которую должен обеспечивать церебральный механизм. Точнее, затронутая оказывается способность осознавать воспоминания, заранее очерчивая движения, при помощи которых воспоминание, будь оно осознанным, продолжилось бы в действии. Если мы забыли имя собственное, что мы делаем, чтобы его вспомнить? Мы перебираем одну за другой все буквы алфавита; вначале произносим их про себя, затем, если этого недостаточно, проговариваем вслух; таким образом мы поочередно занимаем все различные двигательные позиции, между которыми придется сделать выбор:

как только нужное положение найдено, звук искомого слова проскальзывает в него, как в готовую рамку. Именно такую — реальную или виртуальную, завершённую или едва намеченную — мишени должен обеспечить церебральный механизм. И, вероятно, именно ее затрагивает болезнь.

Подумайте теперь о том, что мы наблюдаем при прогрессирующей афазии, то есть в случаях, когда забывание слов усиливается. Обычно слова тогда исчезают в определенном порядке, как будто болезнь знает грамматику: первыми ускользают имена собственные, потом имена нарицательные, затем прилагательные и, наконец, глаголы<sup>23\*</sup>. На первый взгляд, это подкрепляет гипотезу о накоплении воспоминаний в мозговом веществе. Имена собственные, имена нарицательные, прилагательные, глаголы составляют тогда, скажем так, накладывающиеся друг на друга слои, которые один за другим поражаются болезнью. Да, но болезнь может зависеть от самых разных причин, принимать самые разнообразные формы, начинаться в какой-то точке затронутой области мозга и прогрессировать в любом направлении: порядок исчезновения воспоминаний остается одним и тем же. Разве это было бы возможно, если бы болезнь атаковала сами воспоминания? Значит, данный факт должен иметь другое объяснение. Я предлагаю вам очень простую интерпретацию. Прежде всего, если имена собственные исчезают до имен нарицательных, а они до прилагательных, прилагательные же — раньше глаголов, это значит, что имя собственное труднее вспомнить, чем имя нарицательное, имя нарицательное — чем прилагательное, а прилагательное труднее, чем глагол: следовательно, функция припоминания, которая, разумеется, находит опору в мозге, по мере обострения заболевания мозга должна будет ограничиваться все более простыми случаями. Но от чего зависит большая или меньшая сложность припоминания? И почему из всех слов нам легче всего вспомнить глаголы? Просто-напросто потому, что глаголы выражают действия, а действие может быть передано в движениях. Глагол доступен такой передаче непосредственно, прилагательное — только через посредство глагола, который оно подразумевает<sup>24\*</sup>, существительное — через двойное посредство прилагательного, выражающего одно из его свойств, и глагола, подразумеваемого в прилагательном, имя собственное — через тройное посредство имени нарицательного, прилагательного и глагола: таким образом, продвигаясь от глагола к имени собственному, мы все больше удаляемся от действия, которое может быть сразу же сымитировано, разыграно телом; требуются все более сложные приемы, чтобы символически передать в движении



идею, выраженную словом, которое мы ищем; и поскольку именно мозг решает задачу подготовки таких движений, поскольку его работа тем больше сокращается, упрощается в этом плане, чем сильнее повреждена задетая область, нет ничего удивительного в том, что при поражении или разрушении тканей, делающем невозможным припоминание имен собственных или нарицательных, сохраняется способность припоминания глаголов. Здесь, как и в других случаях, факты побуждают нас видеть в мозговой деятельности выражаемый в движениях экстракт ментальной деятельности, а не ее эквивалент.

Но если воспоминание не откладывается в мозге, где же оно сохраняется? — Честно говоря, я не уверен, что вопрос «где?» еще имеет какой-то смысл, когда речь больше не идет о теле. Фото-снимки хранятся в коробке, граммофонные пластинки — в шкафу; но для чего воспоминаниям, не являющимся чем-то видимым и осязаемым, нужно какое-то вместилище и как могли бы они в нем нуждаться? И все же, если хотите, я готов принять идею вместилища, где располагаются воспоминания, но в чисто метафорическом смысле: тогда я просто скажу, что они находятся в душе. Я не сочиняю гипотезу, не прибегаю к какой-то таинственной сущности, а придерживаюсь наблюдения, ибо нет ничего более непосредственно данного, более несомненно реального, чем сознание, а человеческая душа и есть само сознание. Но сознание прежде всего означает память. Сейчас я беседую с вами, произношу слово «беседа». Ясно, что мое сознание сразу представляет себе его: иначе оно не увидело бы в нем единое слово, не придало бы ему смысл. Однако, когда я выговариваю последний слог слова, два первых уже были произнесены: они находятся в прошлом по отношению к последнему, который следовало бы тогда отнести к настоящему. Но и последний слог «да» я произнес не мгновенно: каким бы кратким ни было время его произнесения, оно делимо на части, и эти части пребывают в прошлом по отношению к последней из них, которая была бы безусловно в настоящем, если бы, в свою очередь, не являлась делимой: итак, что бы вы ни делали, вы не сможете провести линию демаркации между прошлым и настоящим и, следовательно, между памятью и сознанием. Собственно говоря, когда я произношу слово «беседа», в моем уме возникают не только начало, середина и конец слова, но и предшествовавшие слова, а также вся уже произнесенная мною часть фразы: иначе я потерял бы нить своей речи. Если бы смысловое членение выступления было иным, моя фраза могла бы начаться раньше: например, она охватила бы предыдущую фразу, и мое «настоящее» еще больше растянулось

бы в прошлое. Доведем это рассуждение до конца: допустим, что мое выступление длится годами, что оно продолжается, как единая фраза, с первого пробуждения моего сознания, которое достаточно оторвано от будущего, достаточно безразлично к действию, чтобы предаться исключительно постижению смысла фразы: тогда я не более стремился бы объяснить целостное сохранение этой фразы, чем сохранение первых двух слогов слова «беседа» при произнесении последнего слога. А я полагаю, что вся наша душевная жизнь подобна этой единой фразе, начавшейся с первого пробуждения сознания, фразе, пестрящей запятыми, но нигде не разрываемой точками. И я, стало быть, думаю, что наше прошлое все целиком существует в нас — подсознательно, то есть таким образом, что для его обнаружения нашему сознанию не требуется выходить за свои границы или добавлять к себе нечто чуждое: чтобы отчетливо увидеть все, что оно содержит, или скорее все, чем оно является, ему нужно только отодвинуть препятствие, поднять завесу. Впрочем, благодетельное препятствие! бесконечно ценная завеса! Это мозг оказывает нам услугу, способствуя тому, чтобы наше внимание было сосредоточено на жизни; а жизнь смотрит вперед, оглядываясь только тогда, когда прошлое может ей помочь в прояснении и подготовке будущего. Для духа жить — это значит, по сути, сосредоточиться на действии, которое нужно совершить. Следовательно, это значит внедриться в вещи при помощи механизма, который извлечет из сознания все пригодное для действия, пусть даже при этом он погрузит во мрак большую часть остального. Такова роль мозга в работе памяти: он служит не сохранению прошлого, но прежде всего его маскировке, а затем — выявлению того, что является практически полезным. Такова и роль мозга по отношению к духу в целом. Выделяя из духа то, что выражается вовне в движении, заключая дух в эту моторную рамку, он чаще всего ограничивает его кругозор, но вместе с тем придает эффективность его действию. Это значит, что дух во всех отношениях выходит за пределы мозга и церебральная деятельность соответствует лишь ничтожной части ментальной деятельности.

Но это также означает, что жизнь духа не может быть следствием жизни тела, что все, напротив, происходит так, как если бы дух просто использовал тело, а потому у нас нет никаких причин считать, что тело и дух нераздельно связаны друг с другом. Как вы понимаете, за оставшиеся полминуты я не смогу одним махом решить важнейшую из проблем, какие способно поставить человечество. Но я не простил бы себе, если бы уклонился от нее. От-

куда мы приходим? Что мы делаем в этом мире? Куда мы идем? Если бы философии действительно нечего было ответить на эти насущные вопросы или если бы она была неспособна прояснять их постепенно, как проясняют проблему биологии или истории, не использовала для этого все более углубляющийся опыт, все более зоркое видение реальности, если бы она только и делала, что бесконечно сталкивала друг с другом тех, кто утверждает и кто отрицает бессмертие при помощи доводов, извлеченных из гипотетической сущности души или тела, то, пожалуй, представился бы случай сказать, изменив смысл слов Паскаля, что всякая философия не стоит и часа труда<sup>25\*</sup>. Конечно, само бессмертие не может быть доказано экспериментально: любой опыт ограничен по длительности; и религия, говоря о бессмертии, обращается к откровению. Но если бы удалось установить, опираясь на опыт, возможность и даже вероятность существования души в отрыве от тела для времени  $x$  — это было бы уже немало: вопрос о том, является или нет это время неограниченным, мы оставили бы вне сферы философии. Ведь философская проблема судьбы души, сведенная к этим более скромным масштабам, как мне кажется, вовсе не будет неразрешимой. Вот мозг, который работает. Вот сознание, которое чувствует, мыслит и желает. Если бы работа мозга соответствовала сознанию в целом, если бы существовала эквивалентность между церебральным и ментальным, сознание разделяло бы судьбу мозга и смерть полагала конец всему: по крайней мере, это не противоречило бы опыту и философ, утверждающий, будто душа переживает тело, был бы вынужден подвести под свой тезис какую-либо метафизическую конструкцию, — а это, вообще говоря, малоубедительно. Но если, как мы попытались показать, ментальная жизнь выходит за пределы жизни мозга, если мозг только переводит в движения малую часть того, что происходит в сознании, тогда существование души после смерти тела становится столь вероятным, что бремя доказательства ложится на того, кто отрицает, а не на того, кто утверждает<sup>26\*</sup>: ведь единственная причина веры в исчезновение сознания после смерти состоит в том, что мы видим разложение тела, а эта причина больше не имеет значения, коль скоро независимость подавляющей части сознания от тела тоже является установленным фактом. Обсуждая таким образом проблему существования души после смерти тела, сводя ее вниз с высот, на которые ее поместила традиционная метафизика, перенося в поле опыта, мы, конечно, не даем ей сразу же окончательного решения: но чего вы хотите? в философии нужно выбирать между чистым рассуждением, нацеленным на окончательный

результат, который не поддается совершенствованию, ибо уже считается совершенным, — и терпеливым наблюдением, дающим только приблизительные результаты, доступные неограниченному исправлению и дополнению. Первый метод, сулящий незамедлительно дать нам достоверность, навсегда обрекает нас на простую вероятность или скорее чистую возможность, ибо чаще всего служит доказательству двух противоположных тезисов, в равной мере связанных и приемлемых. Второй метод вначале нацелен на вероятность; но, действуя в той области, где вероятность может возрасти бесконечно, он шаг за шагом ведет нас к состоянию, практически равнозначному достоверности. Мой выбор между двумя этими способами философствования сделан. Я был бы счастлив, если бы хоть немного помог в этом и вам.

## «Духи умерших» и изучение психических явлений

**П**режде всего позвольте поблагодарить вас за честь, которой вы меня удостоили, пригласив стать президентом вашего Общества<sup>1\*</sup>. К сожалению, такой чести я не заслужил. О тех феноменах, которыми занимается Общество, мне известно только из литературы; сам я их не видел, никогда не наблюдал. Почему же вы сделали меня преемником выдающихся людей, поочередно занимавших это место и увлеченных теми же исследованиями, что и вы? Подозреваю, что здесь не обошлось без «ясновидения» или «телепатии»: издав далеко почувствовав мой интерес к вашим занятиям, вы увидели, как я, находясь за четыреста километров от вас, внимательно читаю ваши отчеты и с живым любопытством слежу за вашими работами. Мне всегда казались поистине восхитительными изобретательность, проницательность, терпение, упорство, продемонстрированные вами в изучении *terra incognita* психических явлений. Но больше, чем изобретательность и проницательность, больше, чем это неутомимое упорство, меня восхищает мужество, которое вы проявили, особенно в первые годы, борясь с предубеждениями подавляющей части публики и пренебрегая насмешками, какие могут запугать и самых храбрых. Вот почему я горжусь — более, чем мог бы это выразить, — что избран президентом Общества изучения психических явлений. Когда-то я читал историю одного младшего лейтенанта, который в сумятице боя, где были убиты или ранены все его командиры, взял на себя командование полком: всю дальнейшую жизнь он думал и рассказывал об этом, и все его существование было наполнено воспоминаниями об этих нескольких часах. Я такой младший лейтенант, и всегда буду радоваться неожиданной удаче, поставившей меня — не на несколько часов, а на несколько месяцев — во главе полка храбрых.

Чем объяснить предубеждение, с которым относились — а многие относятся до сих пор — к наукам о психических явлениях? Ко-

нечно, исследования, подобные вашим, осуждаются, «от имени Науки», преимущественно недоучками; физики, химики, психологи, врачи участвуют в деятельности Общества, а многие люди науки интересуются его работой, не состоя в ваших рядах. Однако еще нередки случаи, когда настоящие ученые, готовые заниматься любой, даже самой мелкой, лабораторной работой, отмахиваются от того, что вами достигнуто, и полностью отвергают все вами сделанное. С чем это связано? Я далек от мысли критиковать их критику ради удовольствия в свою очередь заняться критикой. Думаю, что в философии время, посвященное опровержению, — это, как правило, потерянное время. Что остается от массы возражений, выдвигаемых мыслителями друг против друга? — ничего или очень мало. Имеет ценность и сохраняется только то, что принесло частицу позитивной истины: истинное утверждение, благодаря внутренне присущей ему силе, замещает ложную идею, так что и не приходится кого-то опровергать: оно оказывается лучшим из опровержений. Но здесь речь идет не об опровержении или критике. Я хотел бы показать, что за возражениями одних, насмешками других незримо присутствует некая неосознанная метафизика — неосознанная и, стало быть, ненадежная, неспособная постоянно соотносываться с наблюдением и опытом, как то подобает философии, достойной этого имени, — что, впрочем, метафизика эта естественна и всегда связана с привычкой, издавна усвоенной человеческим разумом, чем и объясняется ее живучесть и популярность<sup>2\*</sup>. Я хотел бы устранить то, что ее маскирует, пойти прямо к ней и увидеть, что она означает. Но прежде чем сделать это и тем самым подойти к вашей теме, скажу несколько слов о вашем методе — методе, который, насколько я понимаю, вызывает недоумение у многих ученых.

Для профессионального ученого нет ничего более неприятного, чем видеть, что в науку, которой он занимается, внедряются методы исследования и проверки, каких он всегда старательно избегал. Он опасается заражения. Он с полным правом дорожит своим методом, как рабочий своими инструментами. Он ценит его как таковой, независимо от того, что от него получает. Именно этим Уильям Джеймс<sup>3\*</sup> определял разницу между любителем и профессионалом в науке: первый интересуется прежде всего достигнутым результатом, второй — методами его достижения. Но явления, которыми вы занимаетесь, безусловно того же рода, что и составляющие предмет естественных наук, тогда как метод, которому вы следуете и обязаны следовать, часто не имеет никакого отношения к методу наук о природе.

Я говорю, что это факты *того же рода*. Под этим я понимаю, что они, разумеется, демонстрируют действие законов и сами способны неограниченно повторяться во времени и в пространстве. Это не те факты, которые изучает, к примеру, историк. Ведь история не начинается заново; битва при Аустерлице<sup>4\*</sup> произошла однажды и никогда больше не произойдет. Одни и те же исторические условия не могут воспроизводиться, а потому один и тот же исторический факт не мог бы появиться вновь; и поскольку закон с необходимостью выражает, что определенным причинам, всегда одним и тем же, всегда будет соответствовать одно и то же следствие, история как таковая говорит не о законах, но о конкретных фактах и не менее конкретных обстоятельствах, в которых они имели место. Единственный вопрос заключается здесь в том, произошло ли событие в такой-то определенный момент времени, в такой-то определенной точке пространства и как оно произошло. Напротив, правдоподобная галлюцинация — скажем, явление больного или умирающего родственнику или другу, находящемуся очень далеко, быть может на другом краю света, — это факт, который, если он реален, выражает, возможно, закон, аналогичный физическим, химическим, биологическим законам. Предположу на минуту, что данный феномен связан с воздействием одного из двух сознаний на другое, что сознания могут таким образом сообщаться без видимого посредника и что существует, как вы говорите, «телепатия». Если телепатия есть реальный факт, то это факт, способный неограниченно повторяться. Пойду дальше: если телепатия реальна, то она, быть может, действует ежеминутно и у всех, но слишком слабо, а потому незаметно; или же церебральный механизм, к наибольшему нашему благу, останавливает ее действие в тот момент, когда оно готово преодолеть порог нашего сознания. Мы все время продуцируем электричество, атмосфера постоянно наэлектризована, мы движемся среди магнетических потоков; а ведь миллионы людей тысячелетиями жили, не подозревая о существовании электричества. Так же мы могли пройти мимо телепатии, не заметив ее. Но неважно. Во всяком случае бесспорно одно: если телепатия реальна, она носит естественный характер, и в тот день, когда мы узнали бы ее условия, нам уже не пришлось бы, в целях телепатического воздействия, дожидаться «духа умершего», подобно тому как сегодня, чтобы увидеть электрический разряд, нам не требуется ждать, как в былые времена, благосклонности небес и зрелища грозы.

Вот, стало быть, явление, которое в силу своей природы должно изучаться так же, как физический, химический или биологический факт. Но вы беретесь за это отнюдь не так: вы вынуждены прибе-

гать к совершенно иному методу, находящемуся посередине между методами историка и судебного следователя. Если правдоподобная галлюцинация восходит к прошлому, вы изучаете документы, подвергаете их критике, пишете страницу истории. Если факт имел место вчера, вы проводите нечто вроде судебного расследования: знакомитесь со свидетелями, устраиваете им очную ставку, наводите о них справки. Когда я воскрешаю в памяти результаты замечательного разыскания, неустанно проводимого вами более тридцати лет, думаю о предосторожностях, к каким вы прибегали, чтобы предотвратить ошибки, сознаю, что в большинстве рассмотренных вами случаев рассказ о галлюцинации слушали один или несколько человек, а часто он даже записывался, до того как галлюцинация признавалась правдоподобной, — когда я принимаю в расчет огромное число фактов и особенно их сходство друг с другом — типовое родство, взаимное соответствие множества независимых свидетельств, подвергнутых анализу, контролю, критике, — я оказываюсь вынужденным верить в телепатию так же, как верю, например, в поражение «Непобедимой армады»<sup>5\*</sup>. Это не математическая достоверность, какую дает доказательство теоремы Пифагора; не физическая достоверность, которую обеспечивает верификация закона Галилея. Во всяком случае, только такой достоверности и можно достичь в исторической или юридической области.

Но это-то и приводит в замешательство немалое число умов. Не сознавая данной причины своего негативизма, они находят странным, что нужно трактовать исторически или юридически факты, которые, если они реальны, строго подчиняются законам, а потому, казалось бы, должны поддаваться методам наблюдения и эксперимента, используемым в науках о природе. Если факт получен в лаборатории, его охотно признают; до этого его будут считать сомнительным. Из того, что при изучении психических явлений не могут применяться те же методы, что в физике и химии, был сделан вывод о его ненаучности; и так как «психическое явление» не обрело еще простую и абстрактную форму, открывающую факту доступ в лабораторию, его охотно объявляют нереальным. Таково, я полагаю, «подсознательное» рассуждение некоторых ученых.

То же чувство, то же презрение к конкретному я нахожу в глубине возражений, выдвигаемых против ваших выводов. Приведу лишь один пример. Не так давно я присутствовал на одном светском собрании, где зашел разговор о явлениях, которыми вы занимаетесь. Там был один из наших ведущих врачей, известный ученый. Выслушав все внимательно, он высказался примерно в таком



духе: «Все, что вы говорите, очень меня интересует, но прошу вас подумать, прежде чем вы сделаете выводы. Мне тоже известен один необычный факт. Ручаюсь за его подлинность, ведь мне рассказала о нем очень умная дама, чьим словам я абсолютно доверяю. Ее муж, офицер, был убит в бою. И в тот самый момент, когда он упал, его жене привиделась эта сцена: то было точное видение, во всех деталях соответствовавшее реальности. Возможно, вы, подобно ей, усмотрите здесь ясновидение, телепатию и т. п. Но вы, значит, забудете об одном: многим женщинам порой кажется, что муж умер или умирает, тогда как он чувствует себя хорошо. Люди обращают внимание на те ситуации, когда видение бывает верным, и не учитывают остальные. Если составить перечень, мы бы убедились, что совпадение — это дело случая».

Беседа приняла какое-то иное направление; впрочем, никто не собирался затевать философскую дискуссию: не те были время и место. Но, вставая из-за стола, одна юная девушка, слушавшая очень внимательно, сказала мне: «По-моему, доктор сейчас рассуждал неверно. Не понимаю, в чем именно ошибка, но что-то здесь не так». Да, ошибка была! Девушка была права, а известный ученый заблуждался. Он не обратил внимания на *конкретный* характер явления. Он рассуждал так: «Когда сон, галлюцинация сообщает нам, что родственник умер или умирает, это либо истинно, либо ложно, — человек либо умирает, либо нет. Значит, если видение верно, то чтобы убедиться, что это не случайность, следовало бы сравнить число “истинных” и “ложных” случаев». Он не понял, что его аргументация основана на подмене: описание конкретной и живой сцены — офицер, падающий в такой-то момент в таком-то месте, окруженный такими-то солдатами, — он заменил сухой и абстрактной формулой: «Дама была права, она не ошиблась». Если согласиться с этим перемещением в сферу абстракций, мы действительно могли бы сравнить *in abstracto*\* число истинных случаев с числом случаев ошибочных и, возможно, обнаружили бы, что ошибочных больше, чем истинных, а значит, доктор был прав. Но эта абстракция заключается в невнимании к сути дела — увиденной дамой *картине*, которая точно воспроизводит очень сложную, отдаленную сцену. Можете ли вы себе представить, чтобы художник, по воле своей фантазии рисуя сцену боя, совершенно случайно изобразил реальных солдат, действительно участвовавших в тот день в сражении и принявших те позы, которые запечатлены на полотне? Разумеется, нет. Подсчет вероятностей показал

---

\* Отвлеченно, абстрактно (*лат.*).

бы нам, что это невозможно, ибо конкретная сцена, где такие-то люди принимают такие-то позы, единственна в своем роде, как и черты человеческого лица, а следовательно, каждый персонаж — и тем более объединяющая их сцена — неразложима на бесконечное число элементов, с нашей точки зрения независимых друг от друга: потребовалось бы бесконечное число совпадений для того, чтобы выдуманная сцена случайно воспроизвела сцену реальную<sup>1</sup>; иными словами, математически невозможно, чтобы картина, рожденная воображением художника, точно передала эпизод сражения. А дама, увидевшая сцену боя, находилась в ситуации такого художника; ее воображение нарисовало определенную картину. Для того чтобы картина воссоздала реальную сцену, дама непременно должна была наблюдать эту сцену или находиться в контакте с наблюдавшим ее сознанием. Ни к чему сравнивать число «истинных» и «ложных» случаев»; не нужна статистика; мне достаточно единственного случая, взятого со всем его содержанием. Вот почему, представься возможность поспорить с доктором, я сказал бы ему: «Не знаю, заслуживает ли доверия то, что вам рассказали; мне неизвестно, было ли у дамы точное видение сцены, происходившей далеко от нее; но если бы мне это доказали, если бы я убедился всего лишь в том, что лицо неизвестного ей солдата, участника событий, явилось ей таким, каково оно в реальности, — тогда, пусть бы даже было доказано, что наряду с тысячами ложных видений только одно, вот это, оказалось правдоподобным, я счел бы точно и окончательно установленной реальность телепатии, или, шире, возможность воспринимать объекты и события, недостижимые для наших чувств вкупе со всеми инструментами, увеличивающими сферу их действия».

Но довольно об этом. Перейду к более глубокой причине, которая тормозила до сих пор изучение психических явлений, направляя в другую сторону активность ученых.

Иногда удивляются, что наука Нового времени отворачивалась от фактов, которые вас интересуют, тогда как, будучи экспериментальной, она должна была бы со вниманием относиться ко всему тому, что является предметом наблюдения и опыта. Но важно понять характер новоевропейской науки. Несомненно, она создала экспериментальный метод; однако это не означает, что она все-сторонне расширила поле опыта, где велась работа до нее. Напротив, во многом она его сузила; впрочем, в этом и заключалась ее

---

<sup>1</sup> Мы еще не учитываем совпадения *во времени*, то есть того факта, что две сцены с идентичным содержанием появились в один и тот же момент.

сила. Древние много наблюдали и даже экспериментировали. Но они вели наблюдения наугад, в любых направлениях. В чем состояло создание «экспериментального метода»? В том, что практиковавшиеся уже способы наблюдения и эксперимента были сведены в одну точку, приложены не ко всем возможным направлениям, а к *измерению* — измерению той или иной переменной величины, которую рассматривали как функцию других переменных величин, равным образом доступных измерению. «Закон», в новоевропейском смысле слова, как раз и есть выражение постоянного отношения между переменными величинами. Наука Нового времени — дитя математики; она родилась в тот день, когда алгебра приобрела достаточно силы и гибкости, чтобы охватить реальность и поймать ее в сеть своих вычислений. Вначале появились астрономия и механика, в той математической форме, какую им придали новоевропейские ученые. Потом развилась физика, также носившая математический характер. За физикой последовала химия, тоже основанная на измерениях, на сравнении весов и объемов. Затем настал черед биологии, которая, конечно, не имеет еще математической формы и не готова ее принять, но все же стремится, при помощи физиологии, свести законы жизни к законам химии и физики, то есть, косвенным образом — механики. В конечном счете именно математика всегда была идеалом нашей науки, нацеленной прежде всего на измерение; а там, где еще неприменимо вычисление, наука, вынужденная ограничиться описанием или анализом предмета, старается исследовать только ту его сторону, которая позднее станет доступной измерению.

Но духовные явления по самой своей сути неподвластны измерению<sup>6\*</sup>. А потому новоевропейская наука прежде всего попыталась выяснить, нельзя ли заменить их какими-то иными, эквивалентными им явлениями, которые поддавались бы измерениям. Действительно, мы видим, что сознание связано с мозгом. Итак, ученые занялись мозгом, принялись исследовать церебральные факты — их природу, разумеется, не знали, но считали возможным свести ее в конечном счете к движениям молекул и атомов, то есть к фактам механического порядка — и условились действовать так, как если бы церебральное было эквивалентно ментальному. Впрочем, вся наша наука о духе, вся метафизика начиная с XVII века до наших дней провозглашает эту эквивалентность. Говорят без различия о мышлении или мозге, либо делая из ментального «эпифеномен» церебрального, как того хочет материализм, либо помещая ментальное и церебральное в один ряд и рассматривая их как два перевода на разные языки с одного оригинала. Итак, ги-

потеза строгого *параллелизма* между церебральным и ментальным предстает в высшей степени научной<sup>7\*</sup>. Философия и наука инстинктивно стремятся устранить то, что противоречит или препятствует этой гипотезе. А таковы, на первый взгляд, факты, представляющие интерес для изучения психических явлений, — по крайней мере многие из них.

Что ж, пришло время рассмотреть саму эту гипотезу и задаться вопросом о ее значении. Не буду останавливаться на связанных с ней теоретических трудностях. В другом месте я показал, что она вступает в противоречие с самой собой, как только ее ловят на слове<sup>8\*</sup>. Добавлю, что природа не могла позволить себе роскошь повторять на языке сознания то, что мозговая кора уже выразила движением атомов или молекул. Всякий избыточный орган атрофируется, всякая бесполезная функция исчезает. Сознание, которое представляло бы собой всего лишь копию и пребывало в бездействии, уже давно исчезло бы из универсума, если допустить, что оно когда-то там возникло: разве мы не видим, что наши действия становятся бессознательными по мере того, как привычка превращает их в машинальные? Но я не хочу задерживаться на этих теоретических соображениях. Мне важно лишь подчеркнуть, что факты, если их рассматривать непредвзято, не подтверждают и даже не подсказывают гипотезу параллелизма.

Существует одна интеллектуальная способность, в случае которой опыт, казалось бы, позволяет говорить о точной локализации в мозге: я имею в виду память, точнее, словесную память. Ни суждение, ни рассуждение, ни какой-либо иной акт мысли не дают нам ни малейшего основания связывать их с внутримозговыми процессами и видеть в них отпечаток последних. Напротив, болезни словесной памяти — или, как их называют, афазии — соответствуют повреждению определенных мозговых извилин; именно поэтому память рассматривали как простую функцию мозга и считали, что зрительные, слуховые, двигательные воспоминания о словах размещаются внутри мозговой коры, — подобно фотонегтивам, сохраняющим световые впечатления, граммофонным пластинкам, регистрирующим звуковые вибрации. Исследуйте внимательно факты, якобы свидетельствующие о точном соответствии и как бы *сцеплении* ментальной жизни с жизнью церебральной (разумеется, я оставляю в стороне ощущения и движения, так как мозг есть, безусловно, сенсорно-моторный орган): вы увидите, что они сводятся к феноменам памяти и что локализация афазий — и только она одна — может дать начальное экспериментальное доказательство учению параллелизма.

Но более глубокое изучение разного рода афазий показало бы как раз невозможность уподоблять воспоминания негативам или фонограммам, размещенным в мозге: я полагаю, что мозг не сохраняет представления или образы прошлого: он хранит только двигательные навыки. Не стану повторять критику, которой я когда-то подверг ходячую теорию афазий<sup>9\*</sup>; эта критика, направленная против научной догмы, казалась тогда парадоксальной, но получила подтверждение в ходе развития патологоанатомии (вы знаете работы профессора Пьера Мари<sup>10\*</sup> и его учеников). Напомню только свои выводы. На мой взгляд, внимательное исследование фактов показывает, что повреждения мозга, характерные для различных афазий, не затрагивают сами воспоминания, а значит, не существует воспоминаний — накапливаемых в тех или иных областях мозговой коры, — которые разрушались бы болезнью. В действительности эти повреждения делают невозможным или затруднительным *вызывание* воспоминаний; они влияют только на механизм припоминания. Точнее, задача мозга — сделать так, чтобы сознание, когда оно нуждается в воспоминании, могло добиться от тела такого положения или движения, которое предоставило бы искомому воспоминанию необходимые рамки. Если рамки имеются, воспоминание само встроится в них. Мозг готовит рамки, а не поставяет воспоминание. Вот чему нас учат болезни словесной памяти; это, впрочем, можно было предвидеть исходя из психологического анализа памяти.

Перейдем к другим функциям мышления: гипотеза, которую нам прежде всего подсказывают факты, — отнюдь не гипотеза строгого параллелизма между жизнью ментальной и жизнью церебральной. В работе мышления в целом, как и в деятельности памяти, мозг, по-видимому, выполняет лишь одну задачу: он запечатлевает в теле движения и положения, *проигрывающие* то, что разум *мыслит*, или то, что его побуждают мыслить обстоятельства. Именно это я выразил в другом месте, сказав, что мозг есть «орган пантомимы». Я добавил: «Тот, кто мог бы заглянуть внутрь мозга, находящегося в состоянии максимальной активности, проследить за движениями атомов и интерпретировать все увиденное, возможно, узнал бы что-то о происходящем в духе, но эти знания были бы незначительны. Он точно знал бы то, что может быть выражено в жестах, положениях и движениях тела, то, что совершающееся или просто рождающееся действие передает состоянию души: все остальное он бы упустил. В отношении мыслей и чувств, разрывавшихся внутри сознания, он оказался бы в положении зрителя, который отчетливо видит все, что актеры делают на сцене, но не понимает ни слова из того, что они говорят»<sup>11\*</sup>. Это можно

сравнить с человеком, который из всей симфонии воспринимал бы только движения дирижерской палочки. На деле церебральные явления суть то же в ментальной жизни, что движения дирижера — в симфонии: они выражают ее двигательные артикуляции, больше они ничему не служат. Стало быть, внутри мозговой коры мы не нашли бы никаких признаков высших операций сознания. Помимо выполнения сенсорных функций, роль мозга состоит лишь в том, чтобы передавать в движениях, понимаемых в самом широком смысле слова, ментальную жизнь.

Впрочем, я признаю, что такая передача имеет первейшее значение. Именно благодаря ей мы включаемся в реальность, приспособляемся к ней, отвечаем на требования обстоятельств надлежащими действиями. Хотя сознание не является функцией мозга, все же мозг поддерживает его нацеленность на мир, в котором мы живем; это орган внимания к жизни. А потому незначительные мозговые изменения, скажем временное отравление алкоголем или опиумом, — а тем более одна из тех длительных интоксикаций, которые чаще всего являются признаком каких-то отклонений, — могут повлечь за собой полное расстройство ментальной жизни. Это не значит, что сознание оказывается здесь затронутым непосредственно. Не стоит думать — как часто бывает, — что яд, найдя в мозговой коре некий механизм, представляющий собой материальный аспект способности рассуждения, вывел из строя данный механизм и оттого больной бредит. Дело в том, что повреждение мозга привело к нарушению системы сцеплений и помешало мышлению точно сообразовываться с вещами. Душевнобольной, страдающий манией преследования, еще сможет рассуждать логически; но он рассуждает рядом с реальностью, вне ее, как это бывает во сне. Наш мозг создан для того, чтобы направлять мысль к действию, вести ее к подготовке акта, которого требуют обстоятельства.

Но тем самым он отводит в определенное русло, а значит, ограничивает жизнь духа. Он мешает нам смотреть направо и налево, а чаще всего и назад; он хочет, чтобы мы глядели вперед, туда, куда намерены идти. Разве это не заметно уже в работе памяти? Множество фактов показывают, что прошлое сохраняется в мельчайших деталях и что подлинного забывания не существует. Вы слышали о том, как люди, едва не утонувшие или пытавшиеся повеситься, рассказывают, что в одно мгновение охватили взглядом все свое прошлое. Я мог бы привести вам и другие примеры, поскольку это явление не представляет собой, как считалось, симптом удушья. То же испытывает альпинист, скользящий в глубь пропасти, солдат, который в ожидании врага чувствует себя обреченным на смерть.

Это значит, что наше прошлое сохраняется целиком, постоянно, и нам нужно только обернуться, чтобы заметить его; но мы не можем и не должны оборачиваться. Не должны, ибо наше назначение — жить, действовать, а жизнь и действие смотрят вперед. Не можем, ибо функция церебрального механизма в том и состоит, чтобы скрыть от нас прошлое, чтобы в любой момент пропустить лишь то, что может осветить актуальную ситуацию и облегчить наше действие: погружая во тьму все наши воспоминания, кроме одного — того, которое нас интересует и уже очерчивается движениями нашего тела, — он *вызывает* это полезное воспоминание. Пусть теперь на мгновение ослабнет внимание к жизни — я говорю не о сознательном внимании, мимолетном и индивидуальном, но о постоянном, свойственном всем нам внимании, навязанном природой, — назовем его «видовым»: тогда сознание, взгляд которого принудительно направлялся вперед, расслабится и тем самым повернется назад; оно найдет там всю свою историю. Стало быть, панорамное видение прошлого вызвано внезапным *безразличием к жизни*<sup>12\*</sup>, связанным с неожиданно явившейся у человека уверенностью в том, что он вот-вот умрет. А до этого момента мозг как орган памяти был занят тем, что направлял внимание на жизнь, сужал поле сознания, заботясь о полезности.

Но то, что я говорю о памяти, столь же верно в случае восприятия. Не стану вдаваться здесь в детали доказательства, предпринятого мною в другом месте<sup>13\*</sup>: достаточно напомнить, что все становится смутным и даже непостижимым, если толковать мозговые центры как органы, способные преобразовать материальные колебания в состояния сознания; и все, напротив, проясняется, если мы увидим в этих центрах (и в сенсорных устройствах, с которыми они связаны) просто-напросто инструменты для отбора в огромном поле наших виртуальных восприятий тех, которые должны актуализироваться. Лейбниц говорил, что всякая монада, а тем более любая из тех монад, которых он называет душами, носит в себе сознательное или бессознательное представление всей реальности<sup>14\*</sup>. Я не пошел бы столь далеко; но я полагаю, что мы виртуально воспринимаем гораздо больше вещей, чем актуально, и что здесь роль нашего тела также состоит в том, чтобы удалить из сознания всё, что не имеет для нас никакого практического интереса, не поддается нашему воздействию. Органы чувств, чувственные нервы, мозговые центры канализируют внешние влияния, обозначая таким образом направления, в которых сможет осуществляться наше собственное влияние. Однако тем самым они ограничивают наше видение настоящего, подобно тому как церебральные механиз-

мы памяти сужают наше видение прошлого. Но если некоторым бесполезным воспоминаниям, или воспоминаниям «грезы», удастся проскользнуть внутрь сознания, воспользовавшись моментом невнимания к жизни, не означает ли это, что вокруг нашего нормального восприятия могла существовать дымка восприятий, чаще всего неосознаваемых, но полностью готовых войти в сознание и действительно проникающих в него в каких-то исключительных случаях или у некоторых предрасположенных к этому людей? Если существуют восприятия такого рода, они относятся не только к области классической психологии: они должны были бы стать предметом ваших исследований.

К тому же не стоит забывать, что отчетливые разделения создаются пространством. Наши тела обособлены друг от друга в пространстве и наши сознания, будучи связанными с телами, разделены промежутками. Но если они лишь какой-то частью соединены с телами, позволительно предположить, что в остальной части существует взаимопроникновение. Возможно, что между различными сознаниями ежеминутно происходят обмены, сравнимые с явлениями эндосмоса<sup>15\*</sup>. Если это взаимное общение существует, природа приняла свои предосторожности, чтобы сделать его безопасным, и вполне вероятно, что имеются некие специально созданные устройства, отбрасывающие в бессознательное внедренные таким путем образы, которые очень затрудняли бы повседневную жизнь. Однако и здесь те или иные из них могут контрабандой проникать в сознание, особенно когда тормозящие механизмы плохо функционируют; и они тоже могли бы войти в сферу изучения психических явлений. Быть может, именно так создаются правдоподобные галлюцинации, так возникают «духи умерших».

Чем больше мы свыкнемся с этой идеей сознания, выплескивающегося за пределы организма, тем естественнее нам покажется существование души после смерти тела. Конечно, если бы ментальное было точной копией церебрального, если бы в человеческом сознании не содержалось ничего сверх того, что записано в мозге, мы могли бы допустить, что сознание разделяет судьбу тела и умирает вместе с ним. Но если факты, изучаемые независимо от какой-либо системы, побуждают нас, напротив, считать ментальную жизнь гораздо более обширной, чем жизнь мозга, то существование души после смерти тела становится столь вероятным, что бремя доказательства ложится на того, кто его отрицает, а не на того, кто утверждает; ведь, как я говорил в другом месте, «единственная причина веры в исчезновение сознания после смерти состоит в том, что мы видим разложение тела, а эта причина больше



не имеет значения, коль скоро независимость подавляющей части сознания от тела тоже является установленным фактом»<sup>1</sup>.

Таковы, в кратком изложении, выводы, к которым меня привело непредвзятое изучение известных фактов. Это значит, что я считаю очень широким, и даже неограниченным, поле, открытое для ваших исследований. Эта новая наука быстро наверстает потерянное время. Математика восходит к древним грекам; физика существует уже три или четыре столетия; химия возникла в XVIII веке; биология почти равна ей по возрасту; но психология родилась лишь недавно, а изучение необычных психических явлений — еще позже. Нужно ли сожалеть об этом опоздании? Порой я задаюсь вопросом, что было бы, если бы наука Нового времени не возникла из математики и не сосредоточила все усилия на изучении материи, двигаясь в направлении механики, астрономии, физики и химии, а начала бы с размышления о духе, — если бы, к примеру, Кеплер, Галилей, Ньютон были психологами. Мы, безусловно, имели бы психологию, какой сегодня и представить себе не можем, как в догалилеевские времена невозможно было вообразить себе нашу физику, и эта психология была бы, очевидно, столь же далека от нынешней, как далека от современной физики физика Аристотеля. Чуждая всякой механистической идее, наука охотно обратилась бы тогда к явлениям, которые вы изучаете, вместо того чтобы их априорно отвергать: быть может, такое исследование стало бы одним из главных ее занятий. Открыв самые общие законы духовной деятельности (как в действительности были открыты фундаментальные принципы механики), наука перешла бы от чистого духа к жизни: была бы создана биология, но биология виталистская, совершенно отличная от нашей, и она принялась бы искать за чувственными формами живых существ внутреннюю, невидимую силу, проявления которой они собой представляют. На эту силу мы не воздействуем, ибо наша наука о духе еще не вышла из детского возраста; поэтому ученые правы, ставя в упрек витализму его бесплодность: он бесплоден сегодня, но не будет таковым всегда; и он не был бы таким, если бы новоевропейская наука с самого рождения взялась за вещи с другого конца. Одновременно с этой виталистской биологией возникла бы медицина, которая непосредственно излечила бы нехватку жизненной силы и была бы нацелена на причину, а не на следствия, — на центр, а не периферию; терапия, использующая внушение, или, более широко, воздействие одного сознания на другое, обрела бы формы и масштабы, о которых мы и не подозреваем. Так была бы

---

<sup>1</sup> «Душа и тело» (в конце)<sup>16\*</sup>.

создана, так развивалась бы наука о духовной деятельности. Но когда, исследуя сверху донизу проявления духа, изучая жизнь и живую материю, она постепенно пришла бы к инертной материи, наука внезапно остановилась бы, удивленная и сбитая с толку. Она попыталась бы приложить к этому новому объекту свои обычные методы, но не смогла бы к нему подступиться, подобно тому как методы вычисления и измерения не открывают сегодня пути к духовным явлениям. Материя, а не дух, стала бы тогда царством тайны. Предположим, что в неведомой стране — например, в Америке, но еще до ее открытия Европой и избегавшей контактов с нами, — развилась бы наука, тождественная нашей теперешней науке, со всеми ее механическими приложениями. Рыбаки, плавающие вдоль берегов Ирландии или Бретани, время от времени замечали бы вдаль, на горизонте, американский корабль, мчащийся на всех парах против ветра, — то, что мы называем пароходом. Они рассказали бы об увиденном. Поверили бы им? Скорее всего нет. Им бы тем меньше поверили, чем обширнее были бы знания и влияние той, чисто психологической, науки, двигавшейся в направлении, противоположном физике и механике. И потребовалось бы создать общество, такое как ваше, — но на сей раз Общество изучения *физических* явлений, — которое вызывало бы свидетелей, проверяло и подвергало критике их рассказы, устанавливало подлинность «видений» этих пароходов. Однако, располагая в то время только этим историческим или критическим методом, оно не смогло бы противостоять тем скептикам, которые потребовали бы от него — раз уж оно верит в существование этих чудесных кораблей — построить один из них и пустить его в плавание.

Вот каким фантазиям я иногда предаюсь. Но очень скоро прерываю свои мечтания и думаю: нет! было невозможно и нежелательно, чтобы человеческий дух следовал подобным путем. Невозможно, ибо на заре Нового времени математика уже существовала как наука и нужно было прежде всего извлечь из нее то, что она могла бы дать для познания мира, в котором мы живем: лучше синица в руке, чем журавль в небе. Но даже если допустить такую возможность, с точки зрения самой психологической науки было бы нежелательно, чтобы человеческий разум вначале занялся ею. Конечно, не растрачивая силы таланта и гения на науки о материи, сэкономив тем самым массу труда, познание духа могло бы продвигаться очень далеко: но ему всегда недоставало бы того, что имеет огромное значение и без чего остальное теряет львиную долю своей ценности: это точность, строгость, доказательность, привычка проводить различие между тем, что всего лишь возможно или веро-

ятно, и достоверным. Не думайте, что таковы прирожденные свойства интеллекта. Человечество шло к ним очень долго; и они, быть может, так и не появились бы в мире, если бы когда-то в одном из уголков Греции не нашелся немногочисленный народ, который, не удовлетвоваввшись *приблизительным*, изобрел точность<sup>1</sup>. Математическое доказательство, это творение греческого гения, — было ли оно следствием или причиной? Не знаю; но нет сомнений, что именно благодаря математике потребность в доказательстве поселилась в умах, занимая тем большее место в человеческом духе, чем больше материальных явлений охватывала математика при посредстве механики. Стало быть, привычка привносить в изучение конкретной реальности те же требования точности и строгости, какие отличают математическую мысль, — установка, которой мы обязаны исключительно наукам о материи. Вот почему наука, обратившаяся прежде всего к явлениям духа, осталась бы недостоверной и смутной, сколь бы далеко ни продвинулась: возможно, она никогда не сумела бы провести различие между тем, что только правдоподобно, и тем, что должно быть принято окончательно. Но сегодня, когда, благодаря углубленному изучению материи, мы — обладая необходимыми качествами — умеем проводить это различие, мы можем смело вступить в почти не исследованную область психологических реальностей. Будем же продвигаться вперед с отвагой и благоразумием, отринем дурную метафизику, стесняющую наши движения, — и наука о духе сможет достичь результатов, которые превзойдут все ожидания.

---

<sup>1</sup> Об этом изобретении *точности* греками мы подробно говорили в разных лекциях, прочитанных в Коллеж де Франс, в частности в курсах 1902 и 1903 годов<sup>17\*</sup>.

**Из сборника  
«Мысль и движущееся»**



# Введение. Часть первая

## Возрастание истины.

### Возвратное движение истины

О точности в философии. — Системы. — Почему в них игнорировался вопрос о Времени. — Чем станет познание, если вернуть длительности ее права. — Обратная сила истинного суждения. — Мираж настоящего в прошлом. — Об истории и исторических объяснениях. — Логика ретроспекции.

**Ч**его в наибольшей степени недоставало философии, так это точности. Философские системы не скроены по мерке реальности, в которой мы живем. Они слишком широки для нее. Возьмите на выбор любую из них, и вы увидите, что она точно так же прилагалась бы к миру, где не было бы растений и животных, — не было бы ничего, кроме людей; где люди обходились бы без питья и еды; где они не спали бы, не мечтали и не предавались фантазиям; где они рождались бы дряхлыми, а умирали младенцами; где энергия вновь возрастала бы, устремляясь по пути, обратному ее распаду; где все двигалось бы вспять и держалось вверх ногами. Дело в том, что настоящая система — это совокупность понятий столь абстрактных, а значит, столь широких, что, помимо реального, она вмещает в себя все возможное и даже невозможное. Объяснение, которое мы сочли бы удовлетворительным, должно так плотно прилегать к своему объекту, чтобы между ними не было пустоты, промежутка, где столь же хорошо могло бы устроиться другое объяснение; должно соответствовать только данному объекту, а тот, в свою очередь, — подчиняться лишь ему. Таким может быть научное объяснение. Оно предполагает абсолютную точность и полную или возрастающую очевидность. Можно ли охарактеризовать подобным образом философские теории?

Когда-то нам показалось, что одно учение выгодно отличается в этом плане от других, — вероятно, поэтому мы увлеклись им в юности. Философия Спенсера<sup>1\*</sup> была нацелена на то, чтобы запечатлеть в себе вещи и сообразоваться с деталями фактов. Конечно, она тоже искала опору в расплывчатых обобщениях. Мы заметили изъяны «Основных начал», но объяснили их тем, что автор, не имея достаточной подготовки, не мог углубленно исследовать

«основополагающие идеи» механики. Нам захотелось вернуться к этой части его труда, дополнить ее и лучше обосновать. В меру своих сил мы попытались это сделать. Так мы пришли к идее Времени. Здесь нас и ожидал сюрприз.

Действительно, мы были поражены, увидев, как реальное время, играющее главную роль во всякой философии эволюции, оказывается неподвластным математике. Поскольку сущность времени состоит в том, что оно проходит, ни одна из его частей не остается на месте, когда появляется другая. Стало быть, наложение одной его части на другую в целях измерения невозможно, невообразимо, непостижимо. Разумеется, всякое измерение в какой-то степени условно, и редко бывает, чтобы две так называемые равные величины непосредственно совмещались друг с другом. Кроме того, требуется, чтобы совмещение было возможно для одного из их аспектов или свойств, сохраняющего в себе нечто от самих величин: это свойство, этот аспект и подлежат тогда измерению. Но в случае времени идея наложения становится абсурдной, ибо всякое проявление длительности, которое можно было бы наложить на нее и, следовательно, измерить, по существу бы не длилось.

Учась в коллеже, мы узнали, что длительность измеряется траекторией движущегося тела, а математическое время есть линия; но мы тогда не заметили, что эта операция радикально отлична от всех иных операций измерения, ибо применяется не к аспектам или характерным свойствам того, что хотят измерить, а к чему-то такому, что его исключает. Линия, которую измеряют, неподвижна, время же — это движение. Линия имеет отношение к тому, что совершилось, время же есть то, что совершается, и даже то, благодаря чему все совершается. Измерение времени никогда не касается длительности как таковой; сосчитать можно только некое число крайних точек интервалов, или *моментов*, то есть, вообще говоря, виртуальных остановок времени. Утверждение, что событие произойдет в конце времени  $t$ , означает лишь то, что там будет подсчитано число  $t$  каких-то одновременностей. В интервале между одновременностями может произойти все что угодно. Время могло бы ускориться в огромной степени и даже бесконечно; для математика, физика, астронома ничего бы не изменилось<sup>2\*</sup>. А вот для сознания различие было бы велико (я говорю, разумеется, о сознании, независимом от внутрицеребральных процессов); ему не все равно, ждать ли до следующего дня или до следующего часа: в этих случаях усталость от ожидания не одинакова. Это вполне определенное ожидание и его внешнюю причину наука не может принять в расчет: даже имея дело с временем, которое проходит или пройдет, она толкует его

так, как если бы оно уже прошло. Впрочем, это вполне естественно. Роль науки состоит в предвидении. Она извлекает и удерживает из материального мира то, что способно повторяться и доступно расчетам, — стало быть, то, что не длится. В этом она только занимает сторону здравого смысла (*sens commun*), который и является ее истоком: ведь обычно, говоря о времени, мы думаем не о самой длительности, а об ее измерении. Но эту — упраздняемую наукой — длительность, которую трудно постичь и выразить, мы чувствуем, мы ее проживаем. А что если исследовать, чем она является? Какой предстала бы она сознанию, которое пожелало бы увидеть ее, не измеряя, постигло бы ее, не останавливая, наконец, взяло бы ее в качестве объекта и, будучи спонтанным и рефлексивным, зрителем и актером, сблизило друг с другом — вплоть до совпадения — внимание, способное нечто удержать, и протекающее время?

Таков был вопрос. С ним мы проникли в область внутренней жизни, к которой прежде не проявляли интереса. Очень скоро мы обнаружили недостаточность ассоцианистской концепции сознания<sup>3\*</sup>. Эта концепция, разделявшаяся тогда большинством психологов и философов, была следствием искусственного воспроизведения жизни сознания. Что могло бы дать непосредственное, прямое видение, без посредников-предрассудков? В результате долгих размышлений и исследований мы устранили один за другим эти предрассудки, отказались от многих идей, принятых некритически; в конце концов мы, кажется, обрели чистую внутреннюю длительность, непрерывность, которая не является ни единством, ни множественностью и выходит за рамки всех привычных представлений. Вполне естественно, подумали мы, что позитивная наука не интересовалась длительностью: ведь эта наука как раз и призвана создать мир, где мы могли бы, ради удобства действия, уклоняться от влияний времени. Но как философия Спенсера — учение об эволюции, целью которого было проследивать реальность в ее движении, развитии, внутреннем созревании, — могла упустить из виду то, что как раз и является самым изменением?

Позднее этот вопрос побудил нас вернуться, приняв в расчет реальное время, к проблеме эволюции жизни; тогда-то мы и обнаружили, что спенсеровский «эволюционизм» следовало почти полностью переработать. Но в ту пору, о которой шла речь раньше, нас захватило видение длительности. Изучая философские системы, мы пришли к заключению, что философы почти не занимались ею. На всем протяжении истории философии время и пространство ставились в один ряд и толковались как вещи одного порядка. Мыслители изучали пространство, определяли его природу и функцию, а за-



тем переносили полученные выводы на время. Таким образом, между теориями пространства и времени существовало полное согласие<sup>4\*</sup>. Чтобы перейти от одной из них к другой, достаточно было поменять слово: «соположность» заменили «последовательностью». А от реальной длительности упорно отворачивались. Почему? У науки есть на то свои резоны; но метафизика, предшественница науки, действовала так же, не имея, однако, тех же резонов. Исследование философских учений навело нас на мысль, что важную роль в этом играл язык. Длительность всегда выражается через протяженность. Понятия, обозначающие время, заимствованы из языка пространства. Мы взываем ко времени, а на наш призыв отвечает пространство. Метафизике пришлось сообразовываться с навыками языка, которые, в свою очередь, прилаживаются к привычкам здравого смысла (*sens commun*).

Но если наука и здравый смысл находятся здесь в согласии, если интеллект, спонтанный или рефлексивный, отвергает реальное время, то не потому ли, что таково назначение нашего рассудка? Именно это мы и обнаружили, изучая структуру человеческого рассудка. Нам стало ясно, что одна из его функций заключалась как раз в том, чтобы набрасывать покров на длительность — будь то в сфере движения или в области изменения.

Идет ли речь о движении? Интеллект удерживает от него только ряд положений: сначала достигается одна точка, потом другая, затем следующая. Если мы поспорим с рассудком, указав, что между этими точками что-то происходит, он сразу же вставит сюда новые позиции, и так до бесконечности. Он отворачивается от *перехода*. Если мы будем настаивать, он постарается оттеснить подвижность, втискиваемую — по мере увеличения числа позиций — во все более узкие промежутки, попробует устранить ее, свести к бесконечно малой величине. Нет ничего естественнее, коль скоро главная задача интеллекта — подготавливать и освещать наше воздействие на вещи. Нам удобнее всего воздействовать на неподвижные точки; стало быть, именно неподвижности ищет наш интеллект; он задается вопросом о том, где находится движущееся тело, где оно будет находиться, где оно *проходит*. Даже если он отмечает момент прохождения — и, значит, вроде бы интересуется длительностью, — он всего лишь констатирует одновременность двух виртуальных остановок: остановки движущегося тела, являющегося предметом внимания, и другого движущегося тела, перемещение которого принимается за течение времени. Только с неподвижностями, реальными или возможными, хочет иметь дело интеллект. Перенесемся же одним прыжком через это создаваемое интеллектом представление о дви-

жении как ряде положений. Направимся прямо к движению, рассмотрим его без понятия-посредника: мы обнаружим, что оно является простым и нераздельным. Пойдем еще дальше; добьемся того, чтобы оно совпало с одним из тех безусловно реальных, абсолютных движений, которые совершаем мы сами<sup>5\*</sup>. На сей раз мы схватываем подвижность в ее существе и чувствуем, что она совпадает с усилием, длительность которого является неделимой непрерывностью. Но коль скоро было преодолено какое-то пространство, наш интеллект, повсюду ищущий неподвижность, задним числом заключает, что движение *прилагается* к этому пространству (как будто движение может совпасть с неподвижностью!) и движущееся тело *находится* поочередно в каждой из точек линии, которую оно пробегает. Самое большее, можно сказать, что оно *находилось бы* в них, если бы остановилось раньше, если бы мы приложили совсем иное усилие, рассчитанное на менее продолжительное движение. Отсюда всего один шаг до того, чтобы увидеть в движении только ряд положений; длительность движения распадется тогда на «моменты», соответствующие каждому из них. Но моменты времени и положения движущегося тела суть не что иное, как мгновенные снимки, сделанные нашим рассудком с непрерывности движения и длительности. Благодаря этим снимкам, разложенным один за другим, мы получаем полезный для практики эрзац времени и движения, соответствующий требованиям языка, и ожидаем, что он окажется в согласии и с требованиями исчисления; но это всего лишь искусственное воссоздание. Время и движение представляют собой нечто иное<sup>1</sup>.

То же самое мы скажем об изменении. Рассудок разлагает его на последовательные и обособленные состояния, предположительно неизменные. Если мы рассмотрим внимательнее любое из них, заметим, что оно изменяется, зададимся вопросом, как оно могло бы длиться, если бы не менялось, — рассудок быстро подставит на его место ряд более кратких состояний, которые, в свою очередь, при необходимости можно разложить на составные части, и так до бесконечности. Как, однако, не видеть, что сущность длительности состоит в протекании, а из неподвижного, присоединенного к неподвижному, никогда не получится того, что длится? Реальны не «состояния», простые мгновенные снимки, сделанные нами, повторяем, в ходе изменения: реальны, напротив, поток, непрерыв-

---

<sup>1</sup> Если в кинематографе неподвижные рядоположенные кадры фильма предстают нам на экране в движении, то потому, что на экран вместе с самими этими неподвижными кадрами проецируется, скажем так, движение, происходящее в аппарате.

ность прохождения, само изменение. Это изменение неделимо, даже субстанциально<sup>6\*</sup>. Наш интеллект упорно считает его чем-то непрочным, приставляет к нему некую подпору — а все потому, что прежде заменил его рядом соположенных состояний; но эта множественность искусственна, как искусственно и восстановленное таким образом единство. Здесь имеется только непрерывный напор изменения — изменения, которое постоянно сливается с самим собой в бесконечно растягивающейся длительности.

Эти размышления заронили в нас немало сомнений, а вместе с тем пробудили большие надежды. Мы подумали, что метафизические проблемы были, возможно, плохо сформулированы, но как раз поэтому их нельзя уже считать «вечными», то есть неразрешимыми. Метафизика родилась в тот день, когда Зенон Элейский<sup>7\*</sup> выявил противоречия, свойственные движению и изменению, какими их представляет себе наш интеллект. Основные усилия древних и новоевропейских философов были направлены на то, чтобы при помощи все более и более изощренной интеллектуальной работы преодолеть, обойти эти трудности, воздвигнутые присущим интеллекту представлением о движении и изменении. Поэтому метафизика и принялась искать реальность вещей поверх времени, за пределами того, что движется и изменяется, а значит, вне того, что воспринимают наши чувства и сознание. Отныне она могла быть лишь более или менее искусственным упорядочением понятий, гипотетической конструкцией. Она стремилась превзойти опыт, на деле же только заменила опыт подвижный и полный, способный постоянно углубляться, а потому несущий в себе семена открытий, неподвижным, сухим и бессодержательным абстрактом, системой абстрактных общих идей, извлеченных из самого этого опыта или, скорее, из наиболее поверхностных его пластов. Это все равно что, рассуждая о коконе, из которого появляется бабочка, утверждать, будто бабочка — порхающая, изменчивая, живая — обретает смысл существования и завершенность в неподвижности кокона. Удалим же кокон, разбудим куколку, вернем движению его подвижность, изменению — текучесть, времени — длительность. Кто знает, не останутся ли неразрешимые «великие проблемы» на этом коконе? Они были связаны не с движением, не с изменением, не с временем, а только с концептуальной оболочкой, которую мы по ошибке принимали за них или за их эквивалент. Метафизика делается тогда самым опытом. Длительность предстанет такой, какова она есть, — постоянным творчеством, непрерывным фонтанированием новизны.

Увидеть это нам мешает обычное наше представление о движении и изменении. Если движение является рядом положений, а изменение — рядом состояний, то время образуется из обособленных и соположенных частей. Конечно, мы можем сказать, что они следуют друг за другом, но такое следование похоже на смену кадров в кинофильме: фильм мог бы идти в десять, сто, тысячу раз быстрее, и все же ничего не изменилось бы в том, что он развертывает; даже если бы он шел бесконечно быстро, если бы развертывание (на этот раз вне киноаппарата) стало мгновенным, кадры оставались бы все теми же. Последовательность, при таком ее понимании, ничего не прибавляет; она скорее что-то убавляет, обозначает некий недостаток; она отражает слабость нашего восприятия, вынужденного дробить фильм на отдельные кадры, вместо того чтобы схватывать его целиком<sup>8\*</sup>. Итак, с этой точки зрения время — не что иное как идеальное пространство, где выстраиваются в ряд все прошлые, настоящие и будущие события, которым что-то мешает сразу предстать перед нами всем вместе: развертывание в длительности и есть тогда сама эта незавершенность, прибавление отрицательной величины. Таково, осознанное или неосознанное, убеждение большинства философов, согласующееся, впрочем, с требованиями рассудка, с нуждами языка, с символизмом науки. *Ни один из них не искал во времени позитивных свойств.* Они толкуют последовательность как отсутствие сосуществования, а длительность — как лишенность вечности. Потому им и не удастся, вопреки всем попыткам, представить себе радикальную новизну и непредвидимость. Я говорю не только о философах, верящих в строгую взаимосвязь явлений и событий, при которой следствия должны выводиться из причин: они полагают, что будущее дано в настоящем, теоретически различимо в нем и, следовательно, не прибавляет к нему ничего нового. Но даже те немногие, кто верил в свободу воли, свели ее к простому «выбору» между двумя или многими решениями, как будто решения эти суть «возможности», обрисованные заранее, а воля всего лишь «реализует» одну из них. Стало быть, они тоже признают, пусть даже безотчетно, что всё дано. О действии всецело новом (по крайней мере изнутри) и никоим образом не предсуществующем, даже в форме чисто возможного, его реализации, у них, похоже, нет никакого понятия. Таково, однако, свободное действие. Но для того чтобы это осознать, чтобы представить себе любое творчество, новизну или непредвидимость, нужно переместиться в чистую длительность.

И правда, попробуйте представить сегодня действие, которое вы совершите завтра, даже если вам известно, что предстоит сделать. Ваше воображение нарисует, возможно, движение, которое нуж-

но выполнить; но о том, что вы подумаете и испытаете, выполняя его, вы не можете ничего знать сегодня, поскольку завтра ваше душевное состояние охватит собой всю жизнь, прожитую вами до тех пор, плюс то, что прибавит к ней этот конкретный момент. Чтобы загодя наполнить это состояние содержанием, которое оно должно иметь, вам потребовалось бы как раз то время, что отделяет сегодняшний день от завтрашнего, ибо вы не смогли бы сократить ни на одно мгновение жизнь сознания, не изменяя ее содержания. Можете ли вы, не искажая мелодию, уменьшить ее длительность? Душевная жизнь и есть сама эта мелодия. Итак, допустим, вы знаете, что сделаете завтра, — и все же вы предвидите только внешнюю конфигурацию своего действия; всякая попытка вообразить заранее его содержание займет длительность, которая, все растягиваясь, подведет вас к моменту, когда действие совершается и не может уже идти речи о его предвидении. Что же будет, если действие поистине свободно, то есть создается всё целиком, со своими внешними очертаниями и внутренней окраской, в тот момент, когда совершается?

Стало быть, имеется радикальное различие между эволюцией, непрерывные фазы которой взаимопроникают в силу особого внутреннего роста, и развертыванием, с присущим ему рядоположением отдельных частей. Так веер, который мы развертываем, мог бы раскрываться быстрее и быстрее, даже мгновенно, но демонстрировал бы все тот же узор, заранее нанесенный на его ткань. А в реальной эволюции, если ее ускорить или замедлить, всё, от начала до конца, внутренне преобразуется. Ее ускорение или замедление и есть это внутреннее преобразование. Ее содержание составляет единое целое с ее длительностью.

Правда, наряду с сознаниями, проживающими эту несократимую и нерастяжимую длительность, имеются материальные системы, по которым время только скользит. Явления, следующие здесь друг за другом, действительно можно сравнить с развертыванием веера или, скорее, кинофильма. Доступные предварительным расчетам, они предсуществуют — в форме возможностей — своей реализации. Таковы системы, изучаемые астрономией, физикой и химией. Образует ли материальный универсум в целом систему подобного рода? Предполагая это, наша наука просто подразумевает, что в стороне от ее интересов остается все то в универсуме, что не поддается исчислению. Но философ, который не хочет ничего оставлять в стороне, обязан констатировать, что состояния нашего материального мира существуют одновременно с историей нашего сознания. Коль скоро последнее длится, первые должны быть каким-то образом связаны с реальной длительностью. Фильм, изображающий последовательные

состояния какой-либо системы, полностью доступной расчетам, теоретически мог бы развертываться с любой скоростью, ничуть при этом не меняясь. Фактически же эта скорость определена, поскольку развертывание фильма соответствует конкретной длительности нашей внутренней жизни, — именно такой, а не иной. Стало быть, развертывающийся фильм, вероятно, связан с сознанием, которое длится и управляет его движением. Если хочешь приготовить стакан подслащенной воды, говорили мы, нужно подождать, пока сахар растает<sup>9\*</sup>. Эта необходимость ждать — факт очень показательный. Он говорит о том, что хотя в универсуме можно выделить системы, для которых время — всего лишь абстракция, отношение, число, сам универсум есть нечто иное. Если бы мы хотели охватить его целиком — неорганический, но сплетенный с организованными существами, — то увидели бы, как он беспрестанно принимает формы столь же новые, столь же оригинальные и непредвидимые, как состояния нашего сознания.

Но мы прикладываем столько усилий, чтобы провести различие между следованием в истинной длительности и рядоположением в пространственном времени, между эволюцией и развертыванием, между радикальной новизной и перегруппировкой того, что уже существовало, наконец, между творчеством и простым выбором, что не взялись бы прояснить это различие сразу со многих сторон. Итак, скажем, что в длительности, рассматриваемой как творческая эволюция, постоянно создается возможность, а не только действительность. Многим претит признание этого — ведь они всегда будут полагать, что событие не произошло бы, если бы не могло произойти, а значит, прежде чем реализоваться, оно должно было быть возможным. Но приглядитесь внимательнее: вы увидите, что слово «возможность» обозначает две совершенно разные вещи и чаще всего мы склоняемся то к одной из них, то к другой, невольно играя со смыслом этого слова. Когда композитор сочиняет симфонию, было ли его произведение возможным, прежде чем стать реальным? Да, если понимать под этим, что не существовало непреодолимого препятствия для его реализации. Но от такого всецело негативного смысла слова мы безотчетно переходим к позитивному смыслу: мы представляем себе, что все происходящее могло быть усмотрено заранее каким-то достаточно сведущим сознанием и, значит, предсуществовало, в форме идеи, своей реализации, — концепция, абсурдная в случае произведения искусства, ибо, как только у композитора появляется точная и полная идея симфонии, которую он сочинит, симфония уже готова. Ни в мышлении автора, ни, тем более, в каком-то ином мышлении, подобном нашему, пусть безличном,

пусть даже только виртуальном, симфония не пребывала в качестве возможной, прежде чем стать реальной. Но разве нельзя сказать то же самое о любом состоянии вселенной, со всеми ее сознательными и живыми существами? Разве оно не более богато новизной, абсолютной непредвидимостью, чем симфония величайшего творца?

И все же остается прочным убеждение, что, даже если это состояние не было постигнуто до того, как реализоваться, оно *могло бы* быть постигнуто и в этом смысле пребывает извечно, в состоянии возможности, в некоем реальном или виртуальном интеллекте. Углубляясь в эту иллюзию, мы увидели бы, что она заложена в самой природе нашего рассудка. Предметы и события имеют место в определенные моменты; суждение, констатирующее появление какого-то предмета или события, может быть высказано только задним числом; следовательно, у него есть конкретная дата. Но она тут же исчезает, в силу принципа, укорененного в нашем интеллекте и гласящего, что всякая истина вечна. Если суждение истинно в настоящем, оно должно, кажется нам, быть таковым всегда. Оно еще не сформулировано? — ну и что же: оно существует де-юре, прежде чем его выскажут де-факто. Всякому истинному утверждению мы приписываем, стало быть, обратную силу, или, скорее, сообщаем ему возвратное движение. Как будто бы суждение могло существовать раньше, чем составляющие его термины! Как будто возникновение этих терминов не связано с появлением предметов, которые они отображают! Как будто вещь и идея вещи, ее реальность и ее возможность, не создаются одновременно, если речь идет о подлинно новой форме, творимой искусством или природой!

Следствия этой иллюзии неисчислимы<sup>1</sup>. Наша оценка людей и событий целиком пропитана верой в ретроспективную значимость истинного суждения, в попятное движение, автоматически реализующее во времени установленную однажды истину. Действительность, в силу одного лишь факта своего осуществления, отбрасывает тень в бесконечно отдаленное прошлое; вот почему кажется, что она предсуществовала, в форме возможности, своей реализации. Отсюда заблуждение, искажающее наше понимание прошлого; отсюда и наше всегдашнее стремление предвосхитить будущее. Мы задумываемся, к примеру, над тем, какими будут искусство, литература, цивилизация завтрашнего дня; набрасываем в общих

---

<sup>1</sup> Об этих следствиях и — шире — о вере в *ретроспективную значимость* истинного суждения, о *возвратном движении истины* мы подробно высказались на лекциях в Колумбийском университете (Нью-Йорк) в январе—феврале 1913 г. Здесь мы ограничиваемся лишь несколькими указаниями.

чертах линию эволюции обществ; решаемся даже предсказывать детали событий. Конечно, мы всегда сможем соотнести осуществившуюся реальность с событиями, которые ей предшествовали, и с обстоятельствами, которые ей сопутствовали: но совершенно иная реальность (правда, не *какая угодно*) была бы столь же хорошо связана с теми же обстоятельствами и теми же событиями, рассмотренными с другой стороны. Нам скажут, что, исследуя *все* стороны настоящего, чтобы продолжить его во всех направлениях, мы постигли бы все возможности, между которыми делает выбор будущее, — если допустить, что оно выбирает. Но, во-первых, сами эти продолжения могут привести совершенно новые, абсолютно непредвидимые качества; а во-вторых, «сторона» настоящего существует как «сторона» лишь потому, что наше внимание выделило ее, разрезая совокупность актуальных обстоятельств по определенному контуру: как же тогда «все стороны» настоящего могли бы существовать до того, как последующие события обрисуют оригинальные контуры, по которым внимание произведет разрез? Значит, эти стороны только ретроспективно принадлежат некогда существовавшему настоящему, то есть прошлому; и в том настоящем, когда оно еще было таковым, они обладали не большей реальностью, чем в нашем нынешнем настоящем — симфонии будущих композиторов.

Возьмем простой пример: ничто сегодня не мешает нам соотнести романтизм XIX века с элементами романтизма у классиков. Но романтический аспект классицизма можно выявить только в силу обратного действия уже возникшего романтизма. Не будь Руссо, Шатобриана, Виньи, Виктора Гюго<sup>10\*</sup>, мы бы не только никогда не заметили романтизма у классиков прежних эпох, но *его у них действительно не было бы*, ибо романтизм классиков создается лишь путем выкраивания в их творчестве определенного аспекта, а этот аспект, с его конкретной формой, не в большей степени существовал в классической литературе до появления романтизма, чем в проплывающем облаке существует забавный рисунок, который замечает художник, организуя аморфную массу по воле своей фантазии. Романтизм оказал обратное воздействие на классицизм, как рисунок художника на это облако. Ретроактивно он создал и собственный прообраз в прошлом, и объяснение самого себя через свои предпосылки.

А значит, требуется счастливый случай, исключительная удача, чтобы мы верно указали в нынешней реальности то, что больше всего интересует будущего историка. Исследуя наше настоящее, он станет искать в нем прежде всего объяснение собственного настоящего, а конкретнее — свойственной последнему новизны. Об



этой новизне — если она связана с творчеством — мы сегодня не имеем никакого представления. Как же мы смогли бы принять ее в расчет, чтобы выбрать среди фактов те, на которые необходимо указать, или, скорее, чтобы сфабриковать факты, раскраивая согласно этому указанию теперешнюю реальность? Главный факт Нового времени — приход демократии. Безусловно, мы обнаружили бы ее предвестников в прошлом, описанном жившими тогда людьми; но самые, возможно, интересные ее признаки они бы отметили, только если бы знали, что человечество движется в данном направлении; а направление это ничуть не больше просматривалось тогда, чем другое, или, точнее, его еще не существовало — ведь оно было создано самим путем, то есть продвижением вперед людей, которые постепенно задумали и осуществили демократию. Таким образом, в предвестниках мы усматриваем знаки лишь потому, что теперь знаем путь, — потому, что путь был пройден. Ни путь, ни его направление, ни, следовательно, его конечный пункт не были даны, когда эти факты имели место: итак, факты не были еще знаками.

Пойдем дальше. Мы сказали, что фактов, наиболее важных в данном отношении, современники могли и не заметить. Но дело в том, что большинство этих фактов еще не существовали в ту эпоху как таковые: они существовали бы для нас ретроспективно, если бы мы могли теперь полностью воссоздать эпоху и рассмотреть тогдашнюю реальность в ее нераздельной цельности под особым углом зрения — в свете того, что мы называем демократической идеей: части, таким образом освещенные, вырезанные в едином целом по контурам столь же оригинальным и непредвидимым, как рисунок великого мастера, стали бы тогда фактами, готовившими приход демократии. Итак, для того чтобы мы оставили своим потомкам сведения о том, как существенное событие их времени объясняется через его предпосылки, нужно, чтобы это событие уже прошло перед нашими глазами и чтобы в нем не было реальной длительности. Мы передаем следующим поколениям то, что нас интересует, то, что наше внимание замечает и даже обрисовывает в свете нашей прошлой эволюции, но не то, что может затронуть их в будущем, когда появятся новые интересы, новые направления, которые привлекут их внимание. Иными словами, исторические истоки настоящего в их наиболее важных чертах невозможно полностью осветить, ибо их лишь в том случае удалось бы реконструировать целиком, если бы люди прошлых эпох могли выразить свое время с точки зрения будущего — неопределенного, а значит и непредвидимого.

Возьмем, например, оранжевый цвет<sup>1</sup>. Поскольку нам известны, кроме него, красный и желтый цвета, мы можем, рассматривая оранжевый как желтый в одном смысле, красный в другом, сказать, что он являет собой смесь желтого и красного. Но представим себе, что оранжевый цвет существует таким, каков он есть, а желтый и красный еще не появились в мире: разве состоял бы тогда оранжевый из двух этих цветов? Разумеется, нет. Ощущения красного и желтого цветов, предполагающие наличие нервной системы, церебральных механизмов, а вместе с тем особых установок сознания, суть творения жизни; они созданы, но их могло бы и не быть; и если бы ни на нашей, ни на какой-либо другой планете никогда не было существ, испытывающих такие ощущения, то ощущение оранжевого являлось бы ощущением простым и вовсе не включало бы в себя, в качестве компонентов или аспектов, ощущения желтого и красного. Я признаю, что наша обычная логика оспаривает это. Она утверждает: «Поскольку ощущения желтого и красного цветов входят сегодня в состав ощущения оранжевого цвета, они входили в него всегда, пусть даже прежде ни то ни другое не существовали реально: они присутствовали там виртуально». Но дело в том, что наша обычная логика — это логика ретроспекции. Она непременно проецирует в прошлое, в виде возможностей или виртуальностей, теперешние реалии, а значит, то, что сегодня состоит из частей, в ее глазах было таким всегда. Она не признаёт, что простое состояние могло бы, оставаясь тем, что есть, сделаться составным — единственно потому, что эволюция создала новые точки зрения, с каких его нужно рассматривать, а тем самым и многочисленные элементы, на которые его можно мысленно разложить. Она не хочет поверить, что, если бы эти элементы не появились в качестве реальных, они не существовали бы прежде как возможности, поскольку возможность вещи — это всегда (за исключением случая, когда данная вещь представляет собой всецело механический агрегат предсуществовавших элементов) мираж имеющейся уже реальности, отбрасываемый в бесконечное прошлое. Наша логика отгесняет в прошлое, в форме возможного, реальность, возникающую в настоящем, ибо не желает признать, что нечто появляется, создается, что время действенно. В новой форме или новом качестве она видит только перегруппировку прежнего; абсолютная новизна для нее не существует. Всякую множественность она разлагает на определенное число единиц. Она отвергает идею нераз-

---

<sup>1</sup> Настоящая работа была написана до нашей книги «Два источника морали и религии», где мы развили это сравнение<sup>11\*</sup>.

дельной и даже неделимой множественности, чисто интенсивной или качественной, которая, оставаясь той, что есть, будет охватывать — по ходу появления в мире новых точек зрения, позиций для обзора — постоянно возрастающее число элементов. Конечно, речь не идет о том, чтобы отбросить эту логику или восстать против нее. Но ее необходимо расширить, смягчить, приспособить к длительности, где непрерывно фонтанирует новизна и где эволюция носит творческий характер.

В этом направлении мы и решили идти. Множество других открывались перед нами и вокруг нас из того центра, где мы расположились, стремясь постичь чистую длительность. Но мы последовали этим путем, поскольку в целях испытания своего метода избрали прежде всего проблему свободы. Тем самым мы переместились в поток внутренней жизни, от которого в философии, как нам казалось, слишком часто оставалась только застывшая поверхность. Разве романист и моралист не продвинулись в этом направлении дальше, чем философ? Возможно; но только иногда, под давлением необходимости, они сокрушали препятствие; ни один из них не намеревался со всей методичностью предпринять «поиски утраченного времени»<sup>12\*</sup>. Как бы то ни было, в первой своей книге<sup>13\*</sup> мы лишь изложили ряд соображений по этой теме и во второй также ограничились намеками, сравнивая план действия — где прошлое сжимается в настоящее — с планом грезы, где прошлое разворачивается во всей своей неделимой и неразрушимой полноте<sup>14\*</sup>. Но если литература призвана исследовать душу в сфере конкретного, на индивидуальных примерах, то философия, как мы полагаем, должна определить общие условия непосредственного прямого самонаблюдения. Это внутреннее наблюдение искажается привычками, которые мы усваиваем, и в первую очередь, вероятно, той из них, что и породила проблему свободы — псевдопроблему, вызванную смешением длительности с протяженностью. Но есть и другие проблемы, имеющие, по-видимому, те же истоки: нам кажется, что состояния нашей души доступны подсчету и что интенсивность некоторых из них, отделенных друг от друга, можно измерить; мы полагаем, что все и каждое из них можно заменить обозначающими их словами, которые впредь будут их полностью охватывать; таким образом мы приписываем им неподвижность, дискретность, обобщенность, свойственную самим словам. Эту-то оболочку и нужно схватить и разорвать. Но мы лишь в том случае ее схватим, если вначале рассмотрим ее форму и структуру, а затем поймем ее предназначение. Она пространственна по своей природе и полезна для общества. Итак, пространственность и,

в этом особом смысле, социальность — вот подлинные причины относительности нашего знания. Отодвигая эту завесу, мы возвращаемся к непосредственному и касаемся абсолютного.

Из этих первых размышлений выросли заключения, которые стали теперь, к счастью, почти банальными, но тогда казались дерзкими. Они требовали от психологии порвать с ассоцианизмом, получившим всеобщее признание, если не как учение, то по крайней мере как метод. Они требовали и еще одного размежевания, которое мы в ту пору только предвидели. Наряду с ассоцианизмом существовало кантианство, и его влияние, к тому же часто сочетавшееся с первым, было не менее сильным и столь же повсеместным. Те, кто отвергал позитивизм Конта или агностицизм Спенсера, не решались, однако, оспаривать кантовскую концепцию относительности знания. По их словам, Кант установил, что наше мышление воздействует на материю, заранее рассеянную в Пространстве и Времени и подготовленную, таким образом, специально для человека: «вещь в себе» нам недоступна; для ее постижения потребовалась бы интуитивная способность, которой мы не обладаем. Из нашего исследования, напротив, вытекало, что по крайней мере часть реальности, наша личность, может быть постигнута в ее естественной чистоте. Здесь, во всяком случае, содержание нашего знания не было создано, или деформировано и измельчено в порошок, невесть каким злым гением<sup>15\*</sup>, бросившим затем в искусственный резервуар — наше сознание — эту психологическую пыль. Наша личность предстает нам такой, какова она «в себе», стоит только отказаться от привычек, усвоенных нами ради большего удобства. Но не так ли обстоит дело и с другими реальностями, возможно, даже со всеми? Была ли «относительность знания», ставшая тормозом в развитии метафизики, изначальной и сущностной? Не была ли она скорее приобретенной и случайной? Не коренилась ли она всего лишь в усвоенных интеллектом привычках, потребных для практической жизни: эти привычки, перенесенные в область умозрения, ставят нас перед лицом реальности — деформированной или преобразованной, но в любом случае упорядоченной; однако такое упорядочение не вменяется нам с неизбежностью; оно зависит от нас; то, что нами сделано, мы можем устранить; и мы вступим тогда в непосредственный контакт с реальностью. Итак, мы отказались не только от психологической теории, ассоцианизма, но также — и по той же причине — от общей философии, кантианства, и от всего того, что с ней обычно связывалось. Обе они, почти повсеместно принятые тогда в их основных чертах, предстали нам как *бремя*, мешавшее развитию философии и психологии.

Что ж, оставалось идти вперед. Недостаточно было устранить препятствие. И действительно, мы занялись изучением психологических функций, затем психофизиологического отношения, потом жизни в целом, стараясь достичь непосредственного видения, упраздняющего проблемы, которые касались не самих вещей, а только их выражения в искусственных понятиях. Не будем излагать здесь историю, первым результатом которой стала демонстрация крайней сложности метода, казавшегося столь простым; мы кратко скажем об этом в следующей главе<sup>16\*</sup>. Но поскольку мы начали с того, что первой нашей заботой была точность, отметим в заключение, что ее нельзя было бы, на наш взгляд, добиться при помощи какого-то иного метода. Ибо неточность, как правило, представляет собой включение предмета в чересчур обширный род, когда к тому же предметы и роды соответствуют уже имеющимся в наличии словам. Но если мы с самого начала отвергнем готовые понятия, обретем непосредственное видение реальности, разделим затем эту реальность с учетом ее собственных сочленений, то новые понятия, которые нам потребуется создать для выражения своих идей, будут скроены точно по мерке предмета: неточность может возникнуть, коль скоро их станут прилагать к другим предметам, которые они равным образом охватили бы в своей обобщенности, но которые — когда мы захотим их познать — придется изучать сами по себе, вне этих понятий.

# Введение. Часть вторая

## О постановке проблем

Длительность и интуиция. — Природа интуитивного знания. — В каком смысле оно является ясным. — Два рода ясности. — Интеллект. — Значение интеллектуального знания. — Абстракции и метафоры. — Метафизика и наука. — При каком условии они смогут помочь друг другу. — О мистицизме. — О независимости духа. — Нужно ли принимать «термины» проблем? — Философия общества. — Общие идеи. — Истинные и ложные проблемы. — Кантовский критицизм и теории познания. — «Интеллектуалистская» иллюзия. — Методы обучения. — *Noto loquax*\*. — Философ, ученый и «умный человек».

Эти соображения, касающиеся длительности, мы сочли решающими<sup>1\*</sup>. Постепенно они побудили нас возвести интуицию в ранг философского метода. Впрочем, слово «интуиция» вызывало у нас много сомнений. Из всех терминов, обозначающих способ познания, этот до сих пор наиболее приемлем; и все же он дает повод для путаницы. Поскольку Шеллинг<sup>2\*</sup>, Шопенгауэр<sup>3\*</sup> и другие философы уже обращались к интуиции, в большей или меньшей мере противопоставив ее интеллекту, могло показаться, что мы применили тот же метод. Как будто их интуиция не была непосредственным исканием вечного! Как будто мы, напротив, не говорили о том, что вначале нужно обрести подлинную длительность! Среди философов немало тех, кто почувствовал неспособность понятийного мышления постичь суть вещей. Немало, стало быть, и тех, кто вел речь о сверхинтеллектуальной способности интуиции. Но, полагая, что интеллект действует во времени, они сделали из этого вывод, что превзойти интеллект означает выйти за границы времени. Они не поняли, что интеллектуализированное время есть пространство, что интеллект работает с иллюзией длительности, а не с самой длительностью, что упразднение времени — привычный, нормальный, обычный акт нашего рассудка, что этим-то и обусловлена относительность нашего знания о духе, а потому, чтобы перейти от размышления к видению, от относительно-го к абсолютному, не нужно выходить из времени (мы из него и так уже вышли): нужно, напротив, вновь расположиться в длительности

\* Пустослов (*лат.*).

и схватить реальность в самой ее сути — в подвижности. Интуиция, стремящаяся сразу же перенестись в вечность, привязана к интеллектуальному. Понятия, поставляемые интеллектом, она замещает одним-единственным понятием, которое охватывает их все и, стало быть, всегда является всё тем же, как его ни назови: Субстанция, Я, Идея, Воля. Так понимаемой философии, неизбежно пантеистической, не составит труда дедуктивно объяснить все вещи, ибо она заранее обретет в первоначале — понятии понятий — все действительное и все возможное. Но это объяснение будет смутным и гипотетическим, единство — искусственным, а эта философия — столь же приложимой и к миру, совершенно отличному от нашего. Насколько же более поучительной была бы подлинно интуитивная метафизика, следующая за изменчивыми контурами реальности! Она уже не охватывала бы сразу все предметы, но каждому из них давала бы объяснение, в точности соответствующее ему и только ему. Она не начинала бы с определения или описания системного единства мира: кто знает, является ли мир действительно единым? Только опыт сможет дать ответ, и единство, если оно существует, появится в конце исследования, как его результат; невозможно полагать его исходно в качестве принципа. Это будет к тому же богатое и обильное единство, единство континуальности, единство нашей реальности, а не то абстрактное и пустое единство — итог наивысшего обобщения, — которое в той же мере было бы единством любого возможного мира. Правда, философии придется тогда прилагать новое усилие для решения всякой новой проблемы. Ни одно решение не будет геометрически выводиться из другого. Ни одна важная истина не будет добыта как следствие истины уже обретенной. Нельзя уже будет виртуально втискивать все знание в один первопринцип.

Интуиция, о которой мы говорим, нацелена прежде всего на длительность сознания (*durée intérieure*). Она постигает последовательность, не являющуюся рядоположенностью, внутреннее развитие, непрерывное продолжение прошлого в настоящем, которое вторгается в будущее. Это непосредственное усмотрение сознанием (*esprit*) самого себя. Нет больше ничего посредствующего; нет преломления сквозь призму, одной стороной которой является пространство, а другой — язык. Вместо примыкающих друг к другу состояний, которые станут словами, соположными словам, здесь имеется неделимая — а значит, субстанциальная — непрерывность потока внутренней жизни<sup>4\*</sup>. Стало быть, интуиция означает прежде всего сознание, но сознание непосредственное, видение, едва отличимое от увиденного объекта, познание, представляющее собой соприкосновение и даже совпадение. — Далее, она — из области сознания расширен-

ного, напирającego на край бессознательного, которое уступает и сопротивляется, появляется и вновь исчезает: сквозь эти быстрые чередования тьмы и света она указывает нам на бессознательное; вопреки строгой логике она утверждает, что, хотя психологическое относится к сфере сознания, существует, однако, психологическое бессознательное<sup>5\*</sup>. — Не идет ли она и дальше? Является ли она лишь интуицией нас самих? Границы между нашим сознанием и другими сознаниями менее отчетливы, чем между нашим телом и другими телами, ибо четкие деления создаются пространством. Нерассуждающие симпатия и антипатия, часто весьма пронизательные, свидетельствуют о возможном взаимопроникновении человеческих сознаний. Значит, вполне вероятны явления психологического эндосмоса<sup>6\*</sup>. Интуиция могла бы ввести нас в сознание вообще. — Но разве симпатия связывает нас только с сознаниями? Если всякое живое существо рождается, развивается и умирает, если жизнь — это эволюция, а длительность в ней — это реальность, не существует ли интуиции жизненного и, следовательно, метафизики жизни, которая станет продолжением науки о живом? Конечно, наука будет все лучше раскрывать физико-химические свойства организованной материи; но ту глубинную причину организации, которая, как мы хорошо понимаем, не вписывается в рамки ни чистого механицизма, ни собственно целесообразности, не является ни чистым единством, ни раздельной множественностью, наконец, всегда характеризуется нашим рассудком при помощи простых отрицаний, — нельзя ли ее постичь, схватывая сознанием порыв жизни, существующий внутри нас? — Пойдем еще дальше. Конечно, за пределами организации неорганизованная материя предстает нам как доступная делению на системы, по которым время скользит, не проникая в них, — эти системы относятся к ведению науки и являются полем приложения рассудка. Но материальный мир, взятый как целое, *заставляет* наше сознание *ждать*: он сам ждет. Он либо длится, либо находится в согласии с нашей длительностью. Связан ли он с духом по своим истокам или по своему действию, в обоих случаях имеющееся в нем реальное изменение и движение соединяет его с интуицией. Мы полагаем, что идея дифференциала, или скорее флюксии<sup>7\*</sup>, была внушена науке видением подобного рода. Метафизическая по своему происхождению, она приобретала научный характер по мере того, как становилась точной (*rigoureuse*), то есть доступной выражению в статических терминах. Итак, чистое изменение, реальная длительность, представляет собой нечто духовное или проникнутое духовностью. Интуиция есть то, чем постигается дух, длительность, чистое изменение. Поскольку собственной ее областью является дух, она



стремится уловить в вещах, даже материальных, их причастность к духовности, — мы сказали бы к божеству, если бы не знали, сколько всего человеческого примешивается еще к нашему сознанию, пусть даже очищенному и одухотворенному. Именно из-за этой примеси человеческого усилие интуиции может осуществляться на разных высотах, в разных точках, и приводить в различных философских учениях к результатам неодинаковым, хотя вполне согласуемым друг с другом.

Итак, пусть не требуют от нас простого и геометрически-точного определения интуиции. Легче легкого было бы показать, что мы употребляем это слово в значениях, которые не выводятся математическим способом одни из других. Знаменитый датский философ указал четыре значения. Мы насчитали бы их еще больше<sup>1</sup>. То, что является не абстрактным и условным, но реальным и конкретным, а тем более то, что нельзя воссоздать из известных компонентов, — вещь, которую не выкроил из целостной реальности рассудок, здравый смысл (*sens commun*) или язык, — можно представить, только рассмотрев ее со многих точек зрения, взаимодополняющих, а не равнозначных. Упаси нас Бог сравнивать малое с большим, наше усилие с усилием мэтров! Но разнообразие функций и аспектов интуиции, которую мы описываем, не имеет ничего общего с множественностью значений, какими у Спинозы наделены слова «сущность» и «существование»<sup>9\*</sup> или у Аристотеля — термины «форма», «потенция», «акт»<sup>10\*</sup> и т. п. Просмотрите перечень значений слова *ἔιδος*\* в «*Index Aristotelicus*»<sup>11\*</sup>: вы увидите, насколько они различны. Если мы рассмотрим два из них, в достаточной мере удаленные друг от друга, они покажутся почти взаимоисключающими. На деле они не исключают друг друга, так как связаны между собой цепочкой промежуточных значений. Совершая усилие, необходимое для того, чтобы охватить всю их совокупность, мы замечаем, что имеем дело с чем-то реальным, а не с математической сущностью, которую можно было бы выразить в простой формуле.

Имеется, однако, основное значение: мыслить интуитивно означает мыслить в длительности. Интеллект обычно исходит из неподвижного и кое-как воссоздает движение из рядоположенных неподвижных состояний. Интуиция исходит из движения, полагает или, скорее, схватывает (*aperçoit*) его как саму реальность, усматривая в неподвижности только абстрактный момент, моментальный сни-

<sup>1</sup> Однако не включая в их число те четыре значения, которые отметил он. Мы говорим здесь о Харальде Гёффдинге<sup>8\*</sup>.

\* Форма, идея (*греч.*).

мок, сделанный нашим сознанием с подвижности. Интеллект обычно имеет дело с вещами, понимая под ними нечто постоянное, и подает изменение как привходящую случайность. Для интуиции существенно изменение; а вещь, какой ее понимает интеллект, — это разрез, сделанный в становлении и возведенный нашим сознанием на место целого. Мышление обычно представляет новизну как новое упорядочение уже существовавших прежде элементов; для него ничто не исчезает, ничто не создается. Интуиция, связанная с длительностью, которая постоянно растет, воспринимает в ней неразрывную континуальность непредвидимой новизны; она видит, она знает, что дух извлекает из самого себя больше, чем имеет, что в этом-то и состоит духовность и что реальность, проникнутая духом, есть творчество. Обычная работа мышления нетрудна и продолжается столько, сколько мы захотим. Интуиция требует усилия и не могла бы длиться долго. Разумеется, мышление, будь то интеллект или интуиция, всегда использует язык, и интуиция, как и всякое мышление, в конце концов находит выражение в понятиях: *длительность, качественная или разнородная множественность, бессознательное*, — даже *дифференциал*, если взять это слово в его первоначальном значении<sup>12\*</sup>. Но понятие, по происхождению интеллектуальное, сразу становится ясным, по крайней мере для сознания, способного приложить достаточное усилие, тогда как идея, проистекающая из интуиции, вначале, как правило, бывает смутной, какой бы ни была сила нашей мысли. Дело в том, что существуют два рода ясности.

Новая идея может быть ясной, поскольку представляет нам, только в новом порядке, элементарные идеи, которые у нас уже имелись. Наш интеллект, обнаруживая в новом не что иное, как старое, чувствует себя в привычной обстановке; здесь ему привольно; он «понимает». Такова ясность, которой мы желаем и ищем, всегда признательные тому, кто нам ее приносит. Но есть и другая ясность — мы испытываем ее воздействие, хотя полную силу она обретает лишь постепенно. Это ясность всецело новой и абсолютно простой идеи, в большей или меньшей мере выражающей какую-то интуицию. Поскольку мы не можем воссоздать ее из предсуществовавших элементов — ведь она их не содержит, — и поскольку, кроме того, понимать без усилия значит составлять новое из чего-то старого, первое наше побуждение — назвать ее непостижимой. Но примем ее на время, пройдемся вместе с ней в разные отделы нашего знания: мы увидим, как она, смутная, рассеивает мглу. Проблемы, которые мы считали неразрешимыми, с ее помощью разрешатся или, скорее, развеются: либо окончательно исчезнут, либо будут сформулированы по-иному. Тем вкладом,

какой интуиция внесет в решение этих проблем, сама же она и воспользуется. Каждая из них, будучи интеллектуальной, передаст ей частицу своей интеллектуальности. Приобщившись таким образом к интеллекту, интуиция сможет вновь обратиться к проблемам, которые послужили ей, после того как она послужила им; она еще лучше рассеет окружавшую их тьму, отчего и сама станет более ясной. Итак, следует проводить различие между идеями, которые хранят свой свет для себя, пропуская его в самые крохотные свои закоулки, и теми, что освещают снаружи всю сферу мышления. Последние могут вначале быть внутренне неясными; но излучаемый ими свет, отразившись, возвращается к ним, пронизывая их все глубже; и они обретают тогда способность освещать и самих себя, и все остальное.

Правда, для этого требуется время. Философ не всегда бывает столь терпелив. Насколько же проще довольствоваться понятиями, накопленными в языке! Эти идеи были сформированы интеллектом сообразно его потребностям и предназначены для того, чтобы разрезать реальность по линиям, следуя которым на нее удобнее воздействовать. Чаще всего они разделяют предметы и факты в соответствии с той выгодой, какую мы можем из них извлечь, как попало бросая в один и тот же отсек интеллекта всё, что важно для удовлетворения одной и той же потребности. Когда мы одинаково реагируем на разные восприятия, мы говорим, что перед нами — объекты «одного и того же рода». Когда наши реакции взаимно противоположны, мы делим объекты на два «противоположных рода». Тогда ясным по определению будет то, что сводится к полученным таким образом обобщениям, смутным же — то, что к ним несводимо. Вот чем объясняется поразительное принижение интуитивной точки зрения в философской полемике. Послушайте, как спорят философы, один из которых ратует за детерминизм, а другой за свободу: похоже, что правым всегда оказывается детерминист. Он может быть новичком в философии, а его противник — весьма опытным; он может без особого усердия отстаивать свои взгляды, тогда как другой не жалея сил защищает свои; но именно о первом скажут, что он рассуждает ясно, просто, что он прав. Разумеется, таков он и есть, ему это не стоит труда, ведь он лишь собирает уже готовые мысли и фразы: к его услугам наука, язык, обыденный рассудок, интеллект в целом. Критика интуитивной философии настолько не требует усилий, ей настолько гарантирован хороший прием, что она всегда прельстит дебютанта. Позже может прийти сожаление — если только дело не в природном непонимании и, из досады на это, личном неприятии всего того,

что не сводится к букве, что собственно и является духом. Такое бывает — ведь и у философии есть свои книжники и фарисеи.

Итак, мы считаем, что у метафизики имеется определенный объект — это главным образом дух — и особый метод, прежде всего интуиция. Тем самым мы четко отличаем метафизику от науки. Но этим же мы приписываем им равную ценность. Мы полагаем, что обе они могут коснуться реальности в ее существе. Мы отвергаем тезисы — выдвинутые философами и принятые учеными — об относительности знания и невозможности достичь абсолютного.

Позитивная наука обращается к чувственному наблюдению. Таким образом она получает данные, разработку которых доверяет способности абстрагировать и обобщать, суждению и рассуждению, интеллекту. Составлявшая некогда часть чистой математики, она развивалась далее по пути механики, затем физики и химии; она поздно пришла к биологии. Ее исходная область, которая так и осталась для нее предпочтительной, — сфера инертной материи. Ей не по себе в организованном мире, где она продвигается уверенно лишь тогда, когда опирается на физику и химию; в явлениях жизни ее интересует скорее их физико-химический аспект, чем собственно витальная природа живого. Но особенно велико ее замешательство, когда она имеет дело с духом. Не то чтобы наука не могла достичь какого-то знания его; но это знание тем больше утрачивает определенность, чем дальше отходит от границы, разделяющей дух и материю. На этой новой территории, в отличие от прежней, нельзя двигаться вперед, полагаясь исключительно на логику. Здесь «геометрический ум» нужно непрестанно поверять «тонким умом»<sup>13\*</sup>: к тому же в формулировках, которые мы в итоге получаем, сколь бы абстрактны они ни были, всегда есть нечто метафорическое, словно интеллекту пришлось выражать психическое на языке физики, чтобы понять его и объяснить. И напротив, возвращаясь к инертной материи, наука, порожденная чистым интеллектом, вновь оказывается в своей стихии. В этом нет ничего удивительного. Наш интеллект есть продолжение наших чувств. Прежде чем предаваться отвлеченным размышлениям, нужно жить, а жизнь требует, чтобы мы извлекали выгоду из материи — либо при помощи своих органов, представляющих собой естественные орудия, либо посредством собственно орудий, представляющих собой искусственные органы. Задолго до появления философии и науки роль интеллекта уже состояла в том, чтобы фабриковать инструменты и управлять воздействием нашего тела на окружающие тела. Наука существенно продвинула эту работу интеллекта, но не изменила ее направления. Она

стремится сделать нас прежде всего хозяевами материи. Даже рассуждая отвлеченно, она опять-таки озабочена действием, ведь значение научных теорий всегда измеряется тем, сколь прочную власть над реальностью они нам дают. Но не это ли как раз и должно внушить нам полное доверие к позитивной науке и к ее инструменту — интеллекту? Если интеллект создан для того, чтобы использовать материю, значит, его структура сообразуется со структурой материи. Во всяком случае, такова наиболее простая и вероятная гипотеза. Мы должны будем ее придерживаться, пока нам не докажут, что интеллект деформирует, изменяет, конструирует свой объект, или касается лишь его поверхности, или постигает только внешнюю его сторону. Но аргументом для такого доказательства всегда служили только неразрешимые трудности, с которыми сталкивается философия, внутренние противоречия, в которые может впасть интеллект, размышляя о вещах в их целокупности: в самом деле, к этим трудностям и противоречиям мы естественно приходим, коль скоро интеллект специально предназначен для изучения части, а мы тем не менее стремимся использовать его для познания целого. Но этого еще недостаточно. Изучая устройство нашего интеллекта и прогресс нашей науки, неизбежно приходишь к выводу, что между интеллектом и материей и вправду существуют симметрия, совпадение, соответствие<sup>14\*</sup>. С одной стороны, материя все больше сводится в глазах ученого к математическим отношениям, с другой же, основные способности нашего интеллекта действуют с абсолютной точностью лишь тогда, когда их прилагают к геометрии. Конечно, математика могла бы не принять на начальной стадии той формы, которую ей придали греки. Конечно, она должна была обратиться — какую бы форму она ни приняла — к употреблению искусственных знаков. Но этой выраженной в формулах математике, содержащей большую долю условности, предшествует другая, виртуальная или имплицитная, которая естественна для человеческого разума. Хотя необходимость оперировать с определенными знаками делает вначале математику сложной для многих из нас, зато, преодолев препятствие, разум движется в этой области с такой легкостью, как нигде больше, — ведь очевидность является здесь непосредственной и теоретически мгновенной, а усилие понимания существует чаще всего де-факто, а не де-юре; напротив, в любой другой сфере исследований понимание требует созревания мысли, а этот труд запечатлевается в его результате, непременно обладает длительностью и даже теоретически не может рассматриваться как мгновенный.

Итак, мы могли бы поверить, что между материей и интеллектом имеется разрыв, если бы принимали в расчет только поверхностные

впечатления от воздействия материи на наши чувства и приписывали интеллекту лишь ту расплывчатую и неясную форму, какая свойственна ему в его повседневных операциях. Но когда мы восстанавливаем точные очертания интеллекта и исследуем свои чувственные впечатления достаточно глубоко, чтобы проникнуть во внутреннюю структуру материи, то обнаруживаем, что интеллект по своим внутренним сочленениям (*articulations*) в точности соответствует материи. Стало быть, мы не считаем, что наука о материи не могла бы достичь абсолютного. Она инстинктивно приписывает себе такую роль, а всякое естественное воззрение должно считаться истинным, всякая видимость — реальностью, пока не установлен их иллюзорный характер. Бремя доказательства возлагается тогда на тех, кто объявляет нашу науку относительной, кто утверждает, что наше познание искажает или конструирует свой объект. А эту задачу они не смогут выполнить, ибо для доктрины относительности науки больше не находится места, если наука и метафизика занимают свою настоящую территорию — ту, где мы их помещаем<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Само собой разумеется, что относительность, о которой мы здесь говорим, чтобы исключить ее из науки, рассматриваемой на границе с философией, то есть чтобы преодолеть ошибочные мнения о направлении научного прогресса, не имеет ничего общего с относительностью Эйнштейна. Эйнштейновский метод по сути заключается в поиске математического выражения вещей, независимого от точки зрения наблюдателя (или, точнее, от системы отсчета) и составляющего, следовательно, совокупность *абсолютных отношений*. Нет ничего более противоречащего относительности, какой ее понимают философы, считающие относительным наше знание о внешнем мире. Выражение «теория относительности» имеет тот недостаток, что внушает философам обратное тому, что в ней подразумевается.

Добавим, по поводу теории относительности, что не стоит приводить ее в качестве довода ни за, ни против метафизики, которая изложена в различных наших работах и исследует опыт длительности, указывая на существование определенного отношения между этой длительностью и пространством, используемым для ее измерения. Формулируя какую-либо проблему, физик, релятивист он или не-релятивист, производит свои измерения в том самом Времени, которое представляет собой наше время, время всех нас. Решая проблему, он будет проверять свое решение именно в этом, общем для всех нас Времени. А Время, смешанное с Пространством, четвертое измерение Пространства—Времени, существует только в интервале между постановкой проблемы и ее решением, а значит в расчетах, то есть, наконец, на бумаге. И все же релятивистская концепция имеет капитальное значение, вследствие той помощи, какую она оказывает математической физике. Но реальность ее Пространства—Времени является чисто математической, и превращать ее в метафизическую реальность, или просто «реальность», можно не иначе, как придав последнему слову новое значение.

Впрочем, мы знаем, что рамки интеллекта весьма гибки, контуры его размыты, и как раз благодаря этой неопределенности он способен в известной мере прилагаться к сфере духа. У материи и духа есть общая сторона, ибо некоторые поверхностные колебания материи поверхностным же образом выражаются в нашем духе — в ощущениях;

---

На деле этим словом чаще всего называют то, что дано или могло бы быть дано в опыте: реально то, что установлено или может быть установлено. Но Пространство—Время по самой сути недоступно восприятию. В него нельзя быть помещенным, в нем нельзя расположиться, ибо принятая здесь система отсчета есть по определению неподвижная система, в которой Пространство и Время разделены, а реально существующий физик, производящий реальные измерения, есть тот, кто находится в этой системе: все другие физики, выбирающие, как предполагается, другие системы, являются тогда не реальными, а воображаемыми им.

Выяснению этих вопросов мы когда-то посвятили книгу<sup>15\*</sup>. Мы не можем резюмировать ее в простом примечании. Но так как эту книгу часто плохо понимали, мы считаем своим долгом воспроизвести здесь важный пассаж из своей статьи<sup>16\*</sup>, где выявляются причины такого непонимания. Действительно, данный момент обычно ускользает от тех, кто, переходя от физики к метафизике, объявляет реальностью — то есть чем-то воспринятым или воспринимаемым, существующим до и после расчетов, — амальгаму Пространства и Времени, которая существует только в процессе расчетов, а вне них утратила бы собственную сущность в тот самый момент, когда кто-то захотел бы констатировать ее существование.

На деле следовало бы, сказали мы, прежде всего понять, почему в гипотезе Относительности невозможно в одно и то же время отнести «живых и наделенных сознанием» наблюдателей ко многим различным системам, почему в одной системе — той, которая реально принимается за систему отсчета — находятся реальные физики, а главное, почему различие между реальным физиком и физиком, представляемым как реальный, приобретает решающее значение в философской интерпретации этой теории, тогда как прежде философия, интерпретируя физику, не должна была проводить такого различия. Причина этого, однако, очень проста.

Согласно ньютоновской физике, существуют абсолютно привилегированная система отсчета, абсолютный покой и абсолютные движения. Тогда Вселенная в любой момент состоит из материальных точек, одни из которых являются неподвижными, а другие совершают вполне определенные движения. Значит, эта Вселенная сама по себе, в Пространстве и Времени, имеет конкретный облик, не зависящий от позиции, занимаемой физиком: все физики, в какой бы подвижной системе они ни находились, мысленно соотносят себя с привилегированной системой отсчета и приписывают Вселенной облик, который можно было бы выявить, воспринимая ее таким образом в абсолютном. Итак, если физик по преимуществу есть тот, кто находится в привилегированной системе, не следует проводить радикальное различие между ним и остальными, поскольку другие действуют так, как если бы они были на его месте.

и наоборот, дух, чтобы воздействовать на тело, должен постепенно спуститься к материи и принять пространственную форму (*se spatialis*). Из этого следует, что интеллект, хотя и обращенный к предметам внешнего мира, может воздействовать и на внутренний мир, при том условии, что не стремится проникнуть в него слишком глубоко.

---

Но в теории относительности больше нет привилегированной системы. Все системы равнозначны. Любая из них может быть принята за систему отсчета, а значит, за неподвижную. Все материальные точки Вселенной по-прежнему будут либо неподвижными, либо совершающими определенные движения, но уже только по отношению к данной системе. Выберем другую систему: неподвижное придет в движение, подвижное станет неподвижным или изменит скорость; конкретный облик Вселенной станет совершенно иным. Однако Вселенная не может иметь в наших глазах два эти облика одновременно; вы не можете представить или увидеть одну и ту же материальную точку одновременно как неподвижную и движущуюся. Значит, надо выбирать; и с того момента, как вы избрали какой-то определенный образ, вы превратите физика, связанного с той системой отсчета, где Вселенная приобретает этот облик, в живого и наделенного сознанием, реально воспринимающего физика: другие физики, какими они предстают в избранном таким путем образе Вселенной, суть тогда виртуальные физики, просто воображаемые — в качестве физиков — реальным физиком. Если вы приписываете одному из них реальность (в качестве физика), если вы предполагаете, что он воспринимает, действует, измеряет, то его система отсчета является уже не виртуальной, просто представляемой как могущая стать реальной системой; она является тогда реальной системой отсчета; значит, она неподвижна и вы имеете дело с новым образом мира, а только что существовавший реальный физик — не более чем физик воображаемый.

Г-н Ланжевэн<sup>17\*</sup> со всей определенностью выразил саму суть теории относительности, написав, что «принцип относительности как в специальной, так и в более общей форме есть только утверждение о существовании реальности, независимой от систем отсчета, движущихся одни относительно других, исходя из которых мы наблюдаем их меняющиеся положения. У этой Вселенной есть законы, которым использование координат позволяет придавать аналитическую форму, независимую от системы отсчета, хотя от нее и зависят индивидуальные координаты каждого события, но эти законы можно выразить в необходимой форме, как это делает геометрия в случае пространства, благодаря введению инвариантных элементов и созданию соответствующего языка». Иными словами, Вселенная относительности столь же реальна, столь же независима от нашего сознания, столь же абсолютно существует, как Вселенная Ньютона и большинства людей: но, тогда как для большинства людей и даже для Ньютона она есть совокупность вещей (пусть физика и ограничивается изучением отношений между этими вещами), Вселенная Эйнштейна — только совокупность отношений. Инвариантные элементы, которые рассматриваются здесь как конституирующие реальность, суть выражения, куда входят параметры, являющиеся всем чем угодно и не в большей мере репрезентирующие Время и Пространство, чем что-либо другое, ибо для науки



Но велик соблазн вторгнуться в самые глубины духа с теми методами, которые бывают эффективными вблизи поверхности. Если поддаться этому соблазну, мы получим просто-напросто физику духа, имитирующую физику тел. Совместно обе эти физики конституируют завершенную систему реальности — то, что порой называют метафизикой. Разве не ясно, что метафизике в таком ее понимании неведомо все собственно духовное в духе, поскольку она только распространяет на сферу духа то, что относится к материи? И разве не ясно, что сделать это она может тогда, когда интеллектуальные рамки берутся в неопределенном состоянии, которое позволяет прилагать их к поверхностным душевным явлениям, но не дает возможности столь же тесно объять ими факты внешнего мира? Удивительно ли, что такая метафизика, охватывающая одновременно материю и дух, делает познание почти бесплодным и во всяком случае смутным, — почти бесплодным в отношении духа, ибо она на деле смогла постичь только поверхностные стороны души, неизбежно смутным в отношении материи, ибо интеллекту метафизика пришлось настолько ослабить захват, чтобы действовать одинаковым образом на поверхности материи и на поверхности духа.

Совершенно иной является метафизика, которую мы помещаем рядом с наукой. Признавая за наукой способность углубляться в материю при помощи одной лишь силы интеллекта, она сохраняет за собою дух. Находясь на этой — своей собственной — территории, она хотела бы развить новые функции мышления. Известно, что самопознание требует большего труда, чем познание внешнего мира. За пределами «я» усилие, необходимое для достижения зна-

---

существует только отношение между ними, а Времени и Пространства больше нет, если нет уже вещей, если Вселенная не имеет образа. Чтобы восстановить вещи, а следовательно, Время и Пространство (как неизбежно поступают всякий раз, когда хотят получить сведения об определенном физическом событии, воспринятом в определенных точках Пространства и Времени), нужно вновь придать миру образ; но тогда придется выбрать какую-то точку зрения, принять определенную систему отсчета. Впрочем, система, которую избирают, тем самым становится центральной. Суть теории относительности в том и состоит, чтобы гарантировать нам, что если мы принимаем установленные ею правила, то математическое выражение мира, которое мы обнаруживаем с этой произвольно избранной позиции, будет тождественным тому, какое мы бы нашли, заняв любую иную позицию. Оставьте только это математическое выражение — и Время будет существовать не больше, чем что-либо иное. Восстановите Время — и вы восстановите вещи, но выбрав при этом систему отсчета и находящегося в ней физика. В каждый конкретный момент нельзя иметь другую систему, хотя можно было бы выбрать любую другую.

ний, естественно; его совершают всё с большей легкостью, следуя определенным правилам. Внутри «я» нужно постоянно напрягать внимание, а прогресс становится все более и более трудоемким; кажется, что идешь путем, противоположным движению природы. Не удивительно ли это? Мы пребываем внутри самих себя, и лучше всего мы должны были бы знать собственную личность. Отнюдь нет; наш дух находится здесь словно на чужбине, тогда как материя ему знакома хорошо, там он чувствует себя как дома. Но, быть может, незнание самого себя полезно для существа, вынужденного в интересах действия проявлять себя вовне; это неведение отвечает требованиям жизни. Наше действие нацелено на материю и достигает тем большей эффективности, чем лучше мы познаём материю. Разумеется, для того чтобы действовать успешно, полезно думать о том, что будет сделано, понимать то, что уже сделано, представлять себе, что можно сделать: к этому нас побуждает природа — такова одна из черт, отличающих человека от животного, всецело захваченного сиюминутным впечатлением. Что же касается духа, то природа не требует от нас многого: мы должны лишь бросить взгляд внутрь самих себя; там мы, конечно, увидим дух, но дух, готовящийся воздействовать на материю, заранее прилаживающийся к ней, вбирающий в себя нечто пространственное, геометрическое, интеллектуальное. Знание собственно духовных проявлений духа, пожалуй, отдалило бы нас от цели. И напротив, мы приближаемся к ней, когда изучаем структуру вещей. Таким образом, природа отвлекает дух от него самого, направляя его к материи. Но потому-то мы и понимаем, как мы могли бы при желании расширить, углубить, безгранично усилить свое видение духа. Коль скоро недостаточность этого видения связана прежде всего с тем, что оно нацелено на дух уже «опространственный» и разделенный на интеллектуальные отсеки, куда внедрится материя, давайте отделим дух от пространства, где он утрачивает напряжение (*se détend*), от материальности, которую он вбирает в себя, чтобы утвердиться в материи: мы вернем его к нему самому и постигнем его непосредственно. Это прямое усмотрение духом самого себя и есть, в нашем понимании, главная функция интуиции.

Впрочем, интуицию можно выразить только с помощью интеллекта. Она больше чем идея; и все же, дабы стать доступной передаче, должна будет найти опору в идеях. Во всяком случае, она обратится к идеям наиболее конкретным, окруженным еще дымкой образов. То, что не удастся выразить, придется внушать при помощи сравнений и метафор. Это не будет окольный путь; мы пойдем прямо к цели. Если бы мы постоянно говорили на абстрактном, так называемом

«научном» языке, то получили бы лишь имитацию духа материей, поскольку абстрактные идеи были извлечены из внешнего мира и всегда предполагают пространственную репрезентацию: и все же мы полагали бы, что подвергли анализу дух. Значит, одни лишь абстрактные идеи побуждают нас представлять себе дух по модели материи и мыслить его путем переноса, то есть, в точном смысле слова, метафорически. Не станем же доверять видимости: иногда образный язык намеренно используют в прямом смысле, а на абстрактном языке неосознанно говорят в фигуральном смысле. Коль скоро мы оказываемся в духовном мире, образ, если он призван лишь что-то внушить, может дать нам прямое видение, тогда как абстрактный термин, пространственный по своим истокам и претендующий на точность выражения, чаще всего оставляет нас в сфере метафор.

Итак, мы утверждаем различие в методах, но не признаем различия в ценности между метафизикой и наукой. Занимая по отношению к науке позицию менее сдержанную, чем у большинства ученых, мы полагаем, что наука, основанная на опыте, какой ее понимали в Новое время, может постичь сущность реального. Конечно, она охватывает только часть реальности, но сумеет однажды коснуться того, что в данной сфере наиболее существенно; во всяком случае, будет неограниченно приближаться к этому. Значит, она уже наполовину выполняет программу прежней метафизики: она могла бы называться метафизикой, если бы не предпочитала сохранить имя науки. Остается вторая половина, и она, думается, по праву принадлежит метафизике, которая равным образом исходит из опыта и тоже способна достичь абсолютного: мы назвали бы ее наукой, если бы та не предпочла ограничиться остальной частью реальности. Стало быть, метафизика не превосходит позитивную науку; она не является вслед за наукой, чтобы изучать тот же объект и достичь более совершенного знания о нем. Предполагать подобное отношение между ними, как сплошь и рядом поступают философы, значит причинять ущерб им обеим: науке, которую тем самым осуждают на относительность, и метафизике, становящейся тогда лишь гипотетическим и смутным знанием, поскольку наука заранее завладела всем тем, что можно точно и определенно знать о ее объекте. Мы устанавливаем совершенно иное отношение между метафизикой и наукой. Мы полагаем, что они являются, или могли бы стать, одинаково точными и достоверными. Обе они касаются самой реальности. Но каждая из них имеет дело лишь с половиной реальности, так что при желании можно было бы видеть в них два подразделения науки или два отдела метафизики, если бы они не обозначали два расходящихся направления деятельности мышления.

Находясь на одном уровне, они как раз поэтому имеют точки соприкосновения, где могут подвергать друг друга проверке. Установить между метафизикой и наукой различие в звании, приписать им один и тот же объект, то есть всю совокупность вещей, с той оговоркой, что одна будет рассматривать его снизу, а другая сверху, значит исключить взаимопомощь и обоюдный контроль: метафизика неизбежно станет тогда — если не утратит всякий контакт с реальностью — экстрактом или гипотетическим по своему характеру расширением науки. Предоставьте им, напротив, различные объекты: науке материю, а метафизике дух — и, поскольку дух и материя соприкасаются, метафизика и наука смогут на всем протяжении их общей границы подвергать друг друга испытанию, в надежде на плодотворность такого контакта. Результаты, достигнутые с обеих сторон, объединятся, ибо материя соединена с духом. Если же этот союз не будет совершенным, станет ясно, что необходимо что-то исправить в нашей науке, или в нашей метафизике, или в них обеих. Таким образом метафизика окажет, своей периферической частью, благотворное влияние на науку. И наоборот, наука передаст метафизике навыки точного исследования, которые распространятся в последней от периферии к центру. А наша метафизика — поскольку между ней и позитивной наукой не будет уже зазоров — станет метафизикой того мира, в котором мы живем, а не метафизикой всех возможных миров. Она тесно охватит реальность.

Это означает, что наука и метафизика будут различаться по предмету и методу, но взаимодействовать в опыте. Обе они устранят неточное знание, отложившееся в привычных понятиях и передаваемое посредством слов. Чего можно пожелать метафизике, если не того, что уже достигнуто в сфере науки? Долгое время путь позитивной науки преграждала претензия воссоздать реальность из понятий, закрепленных в языке. «Низкое» и «высокое», «тяжелое» и «легкое», «сухое» и «влажное» — вот элементы, которыми пользовались для объяснения явлений природы; взвешивали, дозировали, сочетали понятия: такова была интеллектуальная химия, заменявшая собой физику. Когда наука отстранила понятия, чтобы рассмотреть сами вещи, она тоже, казалось, восстала против интеллекта; тогдашний «интеллектуализм» априорно воссоздавал материальный объект из элементарных идей. В действительности эта наука стала более интеллектуалистской, чем плохая физика, место которой она заняла. Она должна была стать таковой, коль скоро это и вправду наука, ибо материя и интеллект согласуются друг с другом, и в науке, точно очерчивающей контуры материи, наш ин-

теллект непременно находит свой собственный образ. Итак, математическая форма, которую приобрела физика, как нельзя лучше соответствует реальности, а вместе с тем наиболее устраивает наш рассудок. Куда меньше удобств сулит позиция истинной метафизики. Она тоже начнет с устранения готовых понятий; она тоже обратится к опыту. Но внутренний опыт нигде не сможет найти язык, который бы полностью ему соответствовал. Волей-неволей метафизике придется вернуться к понятию, самое большое, соединив с ним образ. Но тогда ей следует расширить понятие, сделать его более гибким и, окружив его цветной дымкой, тем самым возвестить, что понятие не вмещает в себя весь опыт. И все-таки метафизика действительно осуществит в собственной области реформу, которую физика Нового времени провела в своей.

Не ждите от такой метафизики простых выводов или радикальных решений. Это означало бы вновь свести ее к манипуляциям с понятиями. Это означало бы, кроме того, оставить ее в области только возможного. Напротив, на почве опыта, предлагая частичные решения и предварительные выводы, она достигнет возрастающей вероятности, которая в конце концов станет равнозначной достоверности. Возьмем для примера проблему, которую мы сформулируем в терминах традиционной метафизики: существует ли душа после смерти тела? Легко разрешить ее, рассуждая о чистых понятиях. Итак, дадим определение души. Скажем, вместе с Платоном, что она едина и проста<sup>18\*</sup>, и сделаем из этого вывод, что она не может исчезнуть. Стало быть, она бессмертна. Это ясно; однако данное заключение имеет силу лишь в том случае, если мы принимаем определение, то есть конструкцию. Оно подчинено этой гипотезе. Оно гипотетично. Перестанем же конструировать идею души, как конструируется идея треугольника. Будем изучать факты. Если опыт, как мы считаем, показывает, что жизнь сознания лишь в малой части обусловлена мозгом, то из этого следует, что исчезновение мозга, вполне вероятно, не приведет к прекращению жизни сознания. Во всяком случае, бремя доказательства ляжет теперь не на того, кто утверждает, что душа существует после смерти тела, а на того, кто это отрицает. Я признаю, что речь пойдет только о том, что душа переживает тело; потребовались бы иные доводы, заимствованные на сей раз из области религии, чтобы достичь большей точности и приписать такому существованию души бесконечную длительность. Но даже с чисто философской точки зрения уже неуместно будет *если*: то, что утверждается, пусть даже лишь как вероятное, станут утверждать категорически, то есть без опоры на метафизическую гипотезу<sup>19\*</sup>. Первый тезис обладал красотой за-

конченности, но повис в воздухе, в сфере просто возможного. Второй незавершен, но прочно укоренен в реальности.

Рождающаяся наука всегда склонна к догматизации. Располагая лишь ограниченным опытом, она оперирует не столько с фактами, сколько с подсказанными (или не подсказанными) ими простыми идеями, которые затем излагает дедуктивно. Больше чем любая другая наука, метафизика подвергалась этой опасности. Необходимо приложить все усилия для устранения препятствий, чтобы расчистить путь к внутреннему опыту. Способность интуиции обладает, конечно, каждый из нас, но ее заслоняют функции, более полезные для жизни. Итак, метафизик *априорно* работал с понятиями, заранее помещенными в языке, как если бы, спустившись с неба, они открыли разуму сверхчувственную реальность. Так родилась платоновская теория Идей<sup>20\*</sup>. Перенесенная на крыльях аристотелизма и неоплатонизма, она прошла через Средневековье; в ней почерпнули вдохновение — порой сами того не ведая — философы Нового времени. Многие из них были математиками и в силу своих умственных навыков усматривали в метафизике только более обширную математику, охватывающую собою и качество, и количество. Этим объясняются геометрические единство и простота большинства философских учений, систем, изобилующих окончательно сформулированными и полностью разрешенными проблемами. Но причина не только в этом. Следует также учесть, что метафизика Нового времени имела дело с предметом, аналогичным предмету религии. Она исходила из представления о божестве. Утверждая или опровергая какую-то догму, она считала долгом высказывать свое мнение догматически. Она обладала, хотя и основывалась только на разуме, гарантией вынесения суждений, которую теолог получает из откровения. Правда, можно задаться вопросом, почему она выбрала именно этот отправной пункт. Но дело в том, что выбор от нее не зависел. Поскольку она работала за рамками опыта, с чистыми понятиями, ей пришлось найти опору в понятии, которое содержало в себе всё и из которого можно было всё вывести. Именно такова была созданная ею идея Бога.

Но почему она создала эту идею? То, что Аристотель соединил все понятия в одно и постулировал в качестве принципа универсального объяснения «Мышление Мышления», родственное платоновской Идее Блага<sup>21\*</sup>, что новоевропейская философия, продолжательница дела Аристотеля, пошла по такому же пути, — это еще можно понять. Менее понятно, почему Богом назвали начало, не имеющее ничего общего с тем, что человечество всегда обозначало этим словом. Безусловно, бог античной мифологии и Бог

христианства отнюдь не сходны, но к одному и к другому возносятся молитвы, и тот и другой интересуются человеком: религия, будь то статическая или динамическая<sup>22\*</sup>, считает данный момент основным. И однако, философии еще случается называть Богом Сущность, по самой своей природе обреченную на то, чтобы не обращать никакого внимания на человеческие мольбы, как если бы, теоретически охватывая собой все вещи, она была на деле слепа к нашим страданиям и глуха к нашим молитвам. Углубляясь в этот вопрос, мы обнаружили бы здесь ошибку, естественную для человеческого ума: объяснительную идею он смешивает с действующим принципом. Сводя вещи к их понятиям, включая понятия одни в другие, в конце концов приходят к идее идей, полагая, что она-то всё и объясняет. Правду говоря, она объясняет не так уж много, во-первых потому, что допускает разделение и дробление реальности в понятиях, которые общество накопило в языке и чаще всего использовало лишь из-за их удобства, а во-вторых потому, что осуществляемый ею синтез этих понятий лишен содержания и является чисто вербальным. Возникает вопрос, почему этот важнейший момент ускользнул от внимания вдумчивых философов, почему они считали, что каким-то образом характеризуют начало, возведенное ими в принцип объяснения мира, тогда как по сути они ограничивались его условным обозначением. Мы сказали об этом выше: какое бы название ни давали «вещи в себе» — будет ли то Субстанция Спинозы, Я Фихте, Абсолютное Шеллинга, Идея Гегеля или Воля Шопенгауэра, — слово, имеющее четко определенное значение, утратит его, окажется лишенным всякого значения, коль скоро будет прилагаться ко всем вещам. Если говорить только о последнем из этих великих «синтезов», не очевидно ли, что Воля является волей лишь при условии, что она действует на то, что не волит<sup>23\*</sup>? Чем же будет дух отличаться от материи, если материя сама есть воля? Помещать волю повсюду равносильно тому, чтобы не оставить ее нигде, ибо это значит отождествить сущность того, что я чувствую в себе, — длительность, внезапное появление чего-то нового, постоянное творчество — с сущностью того, что я воспринимаю в вещах, где несомненно имеется повторение, предвидимость, необходимость. Неважно, скажем ли мы «Всё есть механизм» или «Всё есть воля», — в обоих случаях всё смешано. В обоих случаях «механизм» и «воля» становятся синонимами «бытия» и, следовательно, синонимами друг друга. В этом состоит исходный порок философских систем. Их авторы полагают, что сообщают нам об абсолютном, давая ему имя. Но, повторяем, слово может иметь определенный смысл, когда обозначает одну вещь;

оно утрачивает его, коль скоро вы прилагаете его ко всем вещам. Я знаю, что такое воля, если вы понимаете под нею мою способность желать, или способность существ, подобных мне, или даже жизненный порыв организованных существ, который предполагается тогда аналогичным порыву моего сознания. Но чем больше вы расширите объем термина, тем больше сузите его содержание. Включив в его объем материю, вы лишите его содержание позитивных свойств, по которым спонтанность можно отличить от механизма, а свободу от необходимости. Когда же, наконец, этим словом назовут все то, что существует, оно станет означать только существование. Что выиграете вы тогда, говоря, что мир есть воля, вместо того чтобы просто констатировать, что он существует?

Но понятие, к которому таким образом приходят, — понятие с неопределенным содержанием, или, скорее, без содержания, ничем уже не являющееся, — должно, как полагают, быть всем. Тогда взывают к Богу религии, который есть сама определенность и, более того, по существу своему начало деятельное. Он находится на вершине бытия: с ним отождествляют то, что совершенно ошибочно принимают за вершину познания. Поклонение и почести, воздаваемые ему человечеством, отчасти переносятся тогда на первоначало, которое украшают его именем. От этого по преимуществу и проистекает догматизм новоевропейской философии.

На самом же деле существование может быть дано только в опыте. Такой опыт будет называться видением или контактом, в общем внешним восприятием, если речь идет о материальном объекте; он получит название интуиции, когда коснется духа. До чего же доходит интуиция? Она одна сможет это сказать. Она вновь схватывает нить: именно ей предстоит увидеть, достигает ли нить небес или останавливается на некотором расстоянии от земли. В первом случае метафизический опыт соединится с опытом великих мистиков; мы полагаем, что истина именно в этом. Во втором оба эти опыта останутся отделенными друг от друга, но не будут друг другу противоречить. Так или иначе, философия вознесет нас над человеческим существованием.

Она уже освобождает нас от некоторых теоретических ограничений, когда ставит проблему духа в терминах духа, а не материи, когда вообще избавляет нас от использования понятий в работе, для которой большинство из них не предназначены. Эти понятия облечены в слова. Чаще всего они создавались социальным организмом с целью отнюдь не метафизической. Создавая их, общество раскроило реальность сообразно своим потребностям. Зачем же философии принимать деление, отнюдь не соответствующее



разделением реальности<sup>24\*</sup>? И все же обычно она его принимает. Она берет проблему такой, какой та ставится в языке. Стало быть, она заранее обрекает себя на то, чтобы получить готовое решение или в лучшем случае просто сделать выбор между двумя или тремя возможными решениями, всегда сопутствовавшими данной постановке проблемы. Это равнозначно утверждению, что всякая истина уже виртуально познана, что ее модель помещена в канцелярские папки общества и что философия есть игра в *головоломки*, где требуется воссоздать из частей, предоставляемых нам обществом, рисунок, который оно не желает нам показывать. Это равнозначно тому, чтобы приписать философии роль и повадку школьника, который надеется подсмотреть правильное решение задачи в тетради учителя. Но дело в том, что в философии и даже в иных областях куда важнее *найти* проблему и, следовательно, *поставить* ее, чем ее разрешить. Ибо теоретическая проблема оказывается решенной, как только она правильно ставится. Я понимаю под этим, что в таком случае ее решение уже существует, хотя может оставаться неявным и, так сказать, прикрытым: остается только его *раскрыть*. Однако постановка проблемы — это не просто раскрытие, но и изобретение. Открыть можно то, что уже существует, реально или виртуально; значит, рано или поздно оно наверняка появится. Изобретение создает то, чего не было, что могло бы никогда не появиться. Уже в математике, а тем более в метафизике, усилие изобретения чаще всего нацелено на формулировку проблемы, создание терминов, в которых она будет поставлена. Постановка и решение проблемы здесь почти равнозначны: подлинно великие проблемы ставятся только тогда, когда они оказываются решенными. Но то же самое можно сказать и о множестве малых проблем. Я открываю учебник, излагающий начала философии. В одной из первых глав речь идет об удовольствии и горе. Здесь ученику задается такой вопрос: «Является удовольствие счастьем или нет?» Но вначале следовало бы выяснить, являются ли удовольствие и счастье родами, соответствующими естественному разделению вещей. Строго говоря, эта фраза могла бы просто-напросто означать вот что: «Исходя из обычного смысла терминов *удовольствие* и *счастье*, следует ли сказать, что счастье есть череда удовольствий?» В этом случае ставится вопрос о лексике; мы разрешим его, изучая, каким образом слова «удовольствие» и «счастье» использовались писателями, искуснее всех владевшими языком. И мы поработаем с пользой; более точно определим привычные термины, то есть два социальных навыка. Но если мы намерены сделать больше — постичь реальные явления, а не уточнить конвенции, — почему же мы хотим,

чтобы термины, быть может искусственные (мы не знаем, таковы они или нет, поскольку еще не изучили предмет), служили формулировке проблемы, которая касается самой природы вещей? Предположите, что, изучая состояния, сгруппированные под названием удовольствия, мы не находим в них ничего общего, помимо того, что к ним стремится человек: человечество объединило эти очень разные состояния в один род, так как сочло их равно полезными в практическом отношении и реагировало на них одинаково. Предположите, с другой стороны, что к подобному результату можно прийти, анализируя идею счастья. Проблема тотчас же исчезнет или, скорее, растворится в совершенно новых проблемах, и мы не сможем ничего о них узнать и даже не сумеем их сформулировать, пока не исследуем саму человеческую деятельность, о которой общество выработало извне, дабы создать общие идеи *удовольствия* и *счастья*, определенное мнение — быть может, искусственное. Вдобавок следовало бы прежде всего удостовериться в том, что само понятие «человеческая деятельность» отвечает естественному делению. В этом разделении реальности сообразно ее собственным тенденциям и заключается основная сложность, коль скоро мы покидаем область материи и вступаем в сферу духа.

Следовательно, вопрос о происхождении и значении общих идей ставится в связи с любой философской проблемой и каждый раз требует конкретного решения. Дискуссиями по поводу этого вопроса наполнена история философии. Возможно, стоило бы до всякой дискуссии задуматься о том, составляют ли эти идеи какой-то род и не следует ли остерегаться обобщений именно тогда, когда речь идет об общих идеях. Разумеется, несложно сохранить общую идею общей идеи, если уж ею так дорожат. Достаточно будет, если мы условимся называть общей идеей представление, объединяющее под одним наименованием неограниченное число вещей: тогда большинство слов будут соответствовать общей идее. Но философу важно знать, с помощью какой операции, по какой причине, а главное — на основе какой структуры реальности можно сгруппировать вещи таким образом, а этот вопрос не допускает единственного и простого решения.

Скажем сразу, что в подобных изысканиях психология, по видимому, движется наугад, если не придерживается направляющей нити. Позади работы духа, представляющей собой действие, существует функция. За общими идеями кроется способность познавать или воспринимать общности. Значение этой способности для жизни и следовало бы прежде всего определить. В лабиринте

действий, состояний и способностей духа нужно крепко держаться за ту нить, которую нам дает биология. *Primum vivere*\*. Память, воображение, понимание и восприятие, наконец, обобщение не существуют «просто так, ради удовольствия». Правда, если послушать иных теоретиков, может показаться, что дух упал с неба вместе с разделением на психологические функции, существование которых нужно просто констатировать: раз эти функции именно таковы, значит, они используются таким-то образом. Мы, напротив, полагаем, что они таковы, какими являются, именно потому что они полезны, необходимы для жизни: следует обратиться к основным жизненным потребностям, чтобы объяснить наличие этих функций и, если нужно, обосновать его, то есть чтобы выяснить, является ли обычное разделение на те или иные способности искусственным или естественным, должны ли мы, следовательно, сохранить его или изменить; все наши наблюдения за механизмом функции были бы ложными, если бы мы плохо выкроили ее в непрерывной психологической ткани. Скажут ли, что жизненные потребности аналогичны у людей, животных и даже растений, что наш метод рискует поэтому упустить все собственно человеческое в человеке? Несомненно; раскрыть и разделить психологическую жизнь — это еще не всё: остается проследить за ростом и даже преобразованием каждой способности у человека. Но тогда по крайней мере будет какой-то шанс на то, что разделительные линии, прочерченные нами в деятельности духа, окажутся не произвольными, — так в спутанных стеблях и листе удастся распознать растения, если углубляться до самых корней.

Применим этот метод к проблеме общих идей: мы обнаружим, что всякое живое существо — быть может, даже всякий орган, любая ткань живого существа — обобщает, то есть классифицирует, поскольку умеет извлекать из той среды, где существует, из самых разных веществ и предметов частицы или элементы, которые смогут удовлетворить какую-то его потребность; на остальное же не обращает внимания. Стало быть, оно изолирует интересующий его признак, идет прямо к общему свойству; иными словами, оно производит сортировку, а значит, абстрагирует и обобщает. Конечно, почти во всех случаях, а возможно, у всех животных, иных, чем человек, абстрагирование и обобщение переживаются (*sont vécues*), а не мыслятся. Однако даже у животного мы находим представления, которым недостает только рефлексии и известной незаинтересованности, чтобы в полной мере стать общими идеями: ина-

---

\* Прежде всего нужно жить (*лат.*).

че почему корова, идущая за пастухом, останавливается при виде луга, все равно какого, просто потому что он относится к категории, которую мы называем пастбищем или лугом? И как лошадь отличает конюшню от гумна, дорогу от поля, сено от овса? Познавать или, скорее, воспринимать таким образом нечто общее свойственно, впрочем, также и человеку, поскольку он есть животное, имеет инстинкты и потребности. Безо всякого участия рефлексии и даже сознания он может в самых отличных друг от друга предметах выявить сходство по одной из тенденций, которое позволит объединить эти предметы в один род и создать общую идею, скорее проигрываемую, чем мыслимую. Такое машинальное выявление общего даже в большей мере присуще именно человеку, добавляющему к инстинкту привычки, более или менее способные имитировать инстинктивное действие.

Перейдем теперь к полноценной общей идее, то есть идее осознанной, обдуманной, созданной намеренно: чаще всего мы обнаруживаем в ее основе то автоматическое выявление сходств, которое составляет суть генерализации. В одном смысле ничто ни на что не похоже — ведь все предметы различны. В другом смысле всё похоже на всё, — ведь поднявшись достаточно высоко по шкале обобщений, мы всегда найдем какой-то искусственный род, куда могут войти два взятых наугад различных предмета. Но между обобщением невозможным и обобщением бесполезным имеется еще одно — оно вырастает из предвосхищающих его склонностей, привычек, жестов и положений, комплексов движений, совершаемых машинально или намечаемых заранее, которые лежат в истоках большинства созданных человеком общих идей. Сходство между вещами или состояниями, которое мы, по нашим словам, воспринимаем, есть прежде всего общее этим состояниям или вещам свойство, позволяющее им добиваться от нашего тела одной и той же реакции, заставляя его намечать то же положение и начинать те же движения. Тело извлекает из материальной или духовной среды то, что могло на него повлиять, то, что его интересует: идентичность реакции на различные действия, отражаясь на них, вводит или выявляет в них сходство. Так, что бы ни приводило в действие звонок: удар кулака, порыв ветра, электрический ток, — звук будет всегда одним и тем же, а значит все они, его причины, обретут сходство друг с другом, станут индивидами, составляющими род, — просто потому, что звонок есть всего лишь звонок и, реагируя на внешнее воздействие, он не может делать ничего иного, кроме как звонить. Конечно, когда рефлексия возвысится до того, что станет чистым осмыслением представлений, которые лишь

включали сознание в материальные рамки — в позы и движения, — она намеренно, непосредственно, путем подражания, сформирует общие идеи — идеи как таковые. Мощную поддержку ей окажет слово, которое также обеспечит представлению надлежащие рамки — на сей раз скорее духовные, чем телесные. И все же для того, чтобы постичь истинную природу понятий, чтобы взяться — с каким-то шансом на успех — за решение проблем, связанных с общими идеями, нужно обратиться к взаимодействию мышления и положений тела или двигательных привычек, поскольку обобщение есть исходно не что иное, как привычка, поднявшаяся из сферы действия в область мышления<sup>25\*</sup>.

Но, определив таким образом происхождение и структуру общей идеи, установив необходимость ее появления, констатировав, что искусственное конструирование общих идей представляет собой подражание природе, следует, далее, выяснить, как возможны естественные общие идеи, служащие моделью для других, почему опыт демонстрирует сходства, которые нам остается только выражать в обобщениях. Среди этих сходств, без сомнения, имеются те, что связаны с самой сущностью вещей. Они-то и дадут начало общим идеям, которые также будут в известной мере зависеть от удобства индивида и общества, но науке и философии потребуются только извлечь их из этой оболочки, чтобы достичь более или менее верного видения какого-то аспекта реальности. Они немногочисленны; подавляющее же большинство общих идей составляют те, что общество создало в целях языкового общения, ради действия. Однако даже среди этих последних — их мы главным образом и имеем в виду в данной работе — найдется много таких, что соотносятся через ряд посредников, при помощи всякого рода манипуляций, упрощений, искажений, с немногочисленными идеями, выражающими существенные сходства: часто бывает поучительно вернуться вместе с ними, более или менее долгим обходным путем, к тому сходству, с которым они связаны. Итак, бесполезно будет сделать здесь отступление и поговорить о том, что можно назвать объективными обобщениями, свойственными самой реальности. Сколь бы ограничено ни было их число, они важны и сами по себе, и из-за той надежности, которую они излучают, сообщая частицу своей основательности всецело искусственным родам. Так банкноты, напечатанные в чрезмерном количестве, сохраняют какую-то ценность благодаря тому, что в казне еще имеется золото.

Углубляясь в этот вопрос, можно заметить, что сходства распадутся на три группы, причем вторая из них, вероятно, подвергнется дальнейшим делениям в ходе прогресса позитивной науки.

Первая группа сходств носит характер биологический: они связаны с тем, что жизнь работает так, *как будто* она сама имела общие идеи, идеи рода и вида, *как будто* она следовала немногочисленным структурным планам, *как будто* она создавала общие свойства жизни, наконец и главным образом, как будто она желала, посредством двойного эффекта — наследственной передачи (того, что *врождено*) и более или менее медленного преобразования, — поместить живые существа в иерархический ряд, в соответствии со шкалой, где по мере движения вверх сходства между индивидами становятся все многочисленнее. Итак, говорим ли мы в терминах целесообразности, или приписываем живой материи особые свойства, имитирующие интеллект, или, наконец, принимаем какую-то промежуточную гипотезу, наши разделения на виды, роды и т. п. — общности, которые мы выражаем в общих идеях, — в принципе всегда находят опору в самой реальности (даже если наша классификация фактически неточна). И так же обоснованными де-юре будут те обобщения, которые соответствуют органам, тканям, клеткам, даже «поведению» живых существ.

Перейдя теперь от организованного к неорганизованному, от живой материи к материи инертной и еще не оформленной человеком, мы вновь обнаружим реальные роды, но совершенно иные: качества, такие как цвета, вкусы, запахи; элементы или их сочетания, такие как кислород, водород, вода; наконец, физические силы, такие как сила тяготения, теплота, электричество. Но то, что сближает здесь друг с другом представления об индивидах, сгруппированные под общей идеей, имеет другую природу. Не углубляясь в детали, не усложняя свое изложение анализом нюансов и заранее смягчая возможные крайности нашего различия, соглашаясь, наконец, придать теперь слову «сходство» самый точный, но также и самый узкий смысл, мы скажем, что в первом случае основой сближения является собственно сходство, а во втором — тождество. Определенный оттенок красного может быть идентичным во всех предметах, где он встречается. То же самое можно сказать о двух нотах одной высоты, одной интенсивности и одного тембра. При этом, верно или нет, мы чувствуем, что движемся к тождественным элементам или событиям по мере того, как все больше углубляемся в материю и сводим химическое к физическому, физическое к математическому. Но сколько бы простая логика ни утверждала, что сходство есть частичное тождество, а тождество — полное сходство, опыт говорит нам нечто совсем иное. Если мы перестанем придавать слову «сходство» расплывчатый и в известной мере расхожий смысл, в каком мы его понимали внача-

ле, если попытаемся уточнить термин «сходство» через сравнение с «тождеством», то, думается, обнаружим, что тождество принадлежит к области *геометрического*, а сходство — к сфере *жизненного*. Первое связано с измерением, второе относится скорее к области искусства: часто именно эстетическое чувство побуждает биолога-эволюциониста считать родственными формы, между которыми он первый заметил сходство: сами рисунки, которые он с них делает, нередко выдают руку, а прежде всего — глаз художника. Но если тождественное отлично, таким образом, от сходного, то эту новую категорию общих идей, как и первую, стоило бы исследовать на предмет выяснения того, что ее делает возможной.

Подобное исследование имело бы какие-то шансы на завершение только при более высоком уровне нашего знания о материи. Здесь мы можем лишь кратко сказать о гипотезе, к которой нас могло бы подвести углубленное изучение жизни. Если существует зеленый цвет, один и тот же в тысячах разных мест (по крайней мере для нашего глаза, по крайней мере приблизительно), если так же обстоит дело с другими цветами и если цветовые различия связаны с большей или меньшей частотой элементарных физических событий, которые мы сгущаем в восприятие цвета, то возможность того, что эти частоты в любое время и в любом месте представят нам несколько определенных цветов, обусловлена тем, что всегда и повсюду реализуются все возможные частоты (конечно, в известных пределах): тогда те из них, которые соответствуют различным нашим цветам, независимо от времени или места обязательно явятся среди других; повторение тождественного, позволяющее здесь создавать роды, имеет то же происхождение. Поскольку современная физика все лучше демонстрирует нам, что за нашим различием качеств стоят различия в числе, такое объяснение значимо, вероятно, для всех родов и всех элементарных общностей (какие мы можем составить, чтобы сформировать из них другие), обнаруживаемых нами в мире инертной материи. Правда, это объяснение было бы вполне удовлетворительным лишь в том случае, если бы показывало, почему в огромном поле частот наше восприятие удерживает те определенные частоты, которые станут различными цветами, — почему оно, во-первых, вообще удерживает их, а во-вторых, именно их, а не другие. На этот особый вопрос мы дали когда-то ответ<sup>26\*</sup>, определив живое существо как способность действовать, четко определенную в количестве и качестве: именно это виртуальное действие извлекает из материи наши реальные восприятия, информацию, необходимую ему для ориентации, причем в одном моменте нашей длительности сжимаются тысячи, мил-

лионы, триллионы событий, происходящих в несравнимо менее напряженной длительности вещей; этим различием в напряжении как раз и измеряется расстояние между физическим детерминизмом и человеческой свободой, а вместе с тем объясняется их дуализм и сосуществование<sup>1</sup>.

Если, как мы полагаем, появление человека или какого-то существа той же природы составляет смысл существования жизни на нашей планете, то следует сказать, что все категории восприятий, не только у людей, но также у животных и даже растений (которые могут вести себя так, как *будто* обладают восприятиями) в целом соответствуют выбору для конденсации *величины* определенного *порядка*. Это простая гипотеза, но нам кажется, что она вполне естественно вытекает из физических представлений о структуре материи. Чем стал бы стол, на котором я сейчас пишу, если бы мое восприятие, а следовательно, мое действие были созданы для величины такого порядка, которому соответствуют элементы, или скорее события, конституирующие материальность этого стола? Мое действие тогда бы рассеялось; мое восприятие охватило бы — в том месте, где я вижу свой стол, и в тот краткий момент, когда я на него смотрю, — необъятную вселенную и не менее бесконечную историю. Я не сумел бы понять, каким образом эта подвижная безграничность может стать, дабы я воздействовал на нее, простым прямоугольником, неподвижным и прочным. Это верно для всех предметов и событий: мир, в котором мы живем, вместе с действиями и противодействиями, происходящими между его частями, является таким, каков он есть, в силу известного выбора на шкале величин, определенного нашей способностью действовать. Ничто не мешало бы другим мирам, соответствующим иному выбору, существовать наряду с ним в том же месте и в то же время: так двадцать радиостанций передают одновременно двадцать различ-

---

<sup>1</sup> Стало быть, можно и даже необходимо говорить о физическом детерминизме, если постулировать, вместе с физикой последних лет, индетерминизм элементарных событий, из которых складывается физический факт. Ибо этот физический факт воспринимается нами как подчиненный жесткому детерминизму и тем самым радикально отличается от действий, которые мы совершаем, когда чувствуем себя свободными. Таким образом — о чем мы скажем ниже, — можно поставить вопрос: не для того ли, чтобы подчинить материю этому детерминизму, ввести в окружающие нас явления регулярность следования, позволяющую нам воздействовать на них, наше восприятие до определенной степени сжимает элементарные события. Говоря шире, возможно, что активность живого существа обусловлена и измеряется необходимостью, которая служит опорой для вещей, сгущая их длительность.



ных концертов, причем звуки любого из них не смешиваются со звуками другого, поскольку каждый концерт — и только он — звучит весь целиком в радиоприемнике, настроенном на длину волны конкретной радиостанции. Но не будем больше останавливаться на вопросе, который просто встретился нам по пути. Вовсе нет нужды в какой-то гипотезе о внутренней структуре материи, чтобы констатировать, что понятия, проистекающие из восприятий, общие идеи, соответствующие свойствам и действиям материи, возможные или суть то, чем они являются, только в силу математики, имманентной вещам. Вот и все, что мы хотели напомнить, обосновывая классификацию общих идей, которая помещает с одной стороны геометрическое, а с другой жизненное, причем последнее приносит с собой сходство, а первое — тождество.

Теперь мы должны перейти к третьей упомянутой выше категории, к общим идеям, полностью созданным человеческим умозрением и действием. Человек есть существо главным образом фабрикующее. Природа, отказав ему в готовых инструментах, например таких, как у насекомых, наделила его интеллектом, то есть способностью изобретать и создавать неограниченное число орудий. Но какой бы простой ни была фабрикация, она совершается по модели, воспринятой или придуманной: реальное есть род, определяемый либо самой этой моделью, либо схемой ее конструирования. Таким образом, вся наша цивилизация основана на определенном числе общих идей, содержание которых мы знаем достоверно, поскольку сами его создали, и значимость которых чрезвычайно высока, поскольку без них мы не смогли бы жить. Именно из этого отчасти проистекает вера в абсолютную реальность Идей как таковых, может быть даже в их божественность. Известно, какую роль играет эта вера в античной философии, и даже в нашей. Все общие идеи извлекают выгоду из объективности, свойственной некоторым из них. Добавим, что путем фабрикации человек воздействует не только на материю. Овладев тремя видами общих идей, которые мы перечислили, и в особенности последним, наш интеллект удерживает то, что мы назвали общей идеей общей идеи. Он может поэтому конструировать общие идеи, как ему заблагорассудится. Естественно, он начинает с тех, которые более всего благоприятствуют социальной жизни или просто связаны с нею; затем приходит черед тех, что представляют интерес для чистого умозрения, и, наконец, тех, которые он создает просто так, ради удовольствия. Но в возникновении почти всех понятий, не принадлежащих к первым двум категориям, то есть огромного множества общих идей, главная роль принадлежит нуждам общества вкупе с

интересами индивидов, потребностям в словесном общении и в деятельности.

Завершим это затянувшееся отступление, предпринятое нами для демонстрации того, в какой мере необходимо преобразовать, а частично и отринуть понятийное мышление, чтобы прийти к более интуитивной философии. Эта философия, сказали мы, чаще всего будет уводить от социального по своему характеру видения уже созданного объекта; она потребует от нас духовного участия в акте, который его создает. Стало быть, в этом частном вопросе она направит нас в сторону божественного. В самом деле, собственно человеческим является труд индивидуального мышления, которое принимает такой, какова она есть, свою причастность социальному мышлению и использует существовавшие прежде идеи, как и всякое иное орудие, поставляемое обществом. Но есть уже нечто почти божественное в усилении, пусть самом скромном, духа, который вновь становится причастным жизненному порыву, порождающему общества — создателей идей.

Это усилие изгонит мнимые проблемы, преследующие метафизику, то есть каждого из нас. Я имею в виду те мучительные неразрешимые проблемы, которые касаются не того, что существует, а скорее того, чего не существует. Такова проблема происхождения бытия: «Как возможно, что некая вещь существует — материя, дух или Бог? Для этого нужна была причина, и причина причины, и так далее до бесконечности». Итак, мы восходим от причины к причине; и если делаем где-то остановку, то не потому, что наш интеллект больше ничего не ищет, а потому, что наше воображение в конце концов закрывает глаза, как на краю пропасти, чтобы избежать головокружения. Такова же в целом проблема порядка: «Почему существует упорядоченная реальность, в которой наше мышление обнаруживает себя, как в зеркале? Почему мир не является бессвязным?» Я говорю, что эти проблемы касаются скорее того, что не существует, а не того, что существует. Действительно, нас никогда не удивило бы, что некая вещь существует — материя, дух, Бог, — если бы мы неявно не признавали, что могло бы ничего не существовать. Мы воображаем (или скорее считаем, что воображаем), будто бытие заполнило собой пустоту: ему логически предшествовало ничто, над которым надстроилась первичная реальность — называют ли ее материей, духом или Богом; а это непостижимо. Равным образом, мы не ставили бы вопроса о том, почему существует порядок, если бы не представляли себе беспорядок, который покорился порядку и, значит, предшествовал ему, по

крайней мере идеально. В этом случае следовало бы объяснить порядок<sup>27\*</sup>, тогда как беспорядок, существуя де-юре, не требовал бы объяснения. Такова точка зрения, на которой мы рискуем остаться, если наша задача заключается лишь в том, чтобы понять. Но попытаемся, сверх того, совершить акт порождения (разумеется, мы можем сделать это только мысленно). По мере того как мы растягиваем свою волю, стремимся вновь охватить ею свое мышление и все больше проникаем путем симпатии в усилие, порождающее вещи, эти грозные проблемы отступают, уменьшаются, исчезают. Ибо мы чувствуем, что божественно творческая воля или мысль, во всей своей необъятной реальности, слишком полна собой, чтобы идея отсутствия порядка или бытия могла бы даже коснуться ее. Представить себе возможность абсолютного беспорядка, а тем более ничто, означало бы для нее, что она могла бы не быть всем, — а это слабость, несопоставимая с ее природой, которая и есть сила. Чем больше мы поворачиваемся к ней, тем больше сомнения, мучающие нормального и здорового человека, кажутся нам чем-то ненормальным, нездоровым. Вспомним человека, склонного к сомнениям: закрыв окно, он возвращается, чтобы удостовериться, что закрыл его, затем проверяет свою проверку и так до бесконечности. Если мы спросим, каковы его мотивы, он ответит нам, что вновь и вновь открывал окно, стараясь лучше его закрыть. А если он — философ, то, осмысливая свою нерешительность, сформулирует следующую проблему: «Как быть уверенным, окончательно уверенным, что сделал то, что хотел сделать?» Но суть в том, что его способность к действию подорвана и в этом-то и состоит зло, причиняющее ему страдание: он только полужелал выполнить действие, а потому совершенное действие дает ему не более чем полувверенность. Если так, разрешаем ли мы проблему, которую ставит себе этот человек? Разумеется нет, но ведь мы ее и не ставим: в этом и заключается наше превосходство. На первый взгляд, я мог бы думать, что в нем есть нечто большее, чем во мне, поскольку оба мы закрываем окно, а он к тому же ставит философский вопрос, тогда как я его не ставлю. Но вопрос, который он прибавляет к выполненному действию, фактически есть лишь нечто негативное, не большее, а меньшее — недостаток воли. Именно такое впечатление производят на нас некоторые «великие проблемы», когда мы движемся в сторону порождающей мысли. Они стремятся к нулю по мере того, как мы приближаемся к ней, поскольку представляют собой всего лишь промежуток между нею и нами. Тогда мы и разоблачаем иллюзию того, кто полагает, что, поставив проблемы, сделал нечто большее, чем если бы их не ставил. Однако это все равно

что вообразить, будто в бутылке, наполненной наполовину, содержится больше, чем в полной бутылке, поскольку в последней есть только вино, а в первой — вино и вдобавок пустота.

Но стоит нам интуитивно заметить истину, как наш интеллект поправляет, корректирует себя, мысленно формулирует свою ошибку. Он получил подсказку; он обеспечивает контроль. Как пловец нащупывает на дне обломок корабля, указанный летчиком с высоты, так и интеллект, погруженный в понятийную среду, постепенно, путем контакта, аналитически проверит то, что было объектом синтетического и сверхинтеллектуального усмотрения. Без предупреждения, пришедшего извне, мысль о возможной иллюзии даже не коснулась бы его, ибо эта иллюзия составляла часть его природы. Пробужденный ото сна, он проанализирует идеи беспорядка, ничто и им подобные. Он признаёт — пусть только на мгновение, поскольку изгнанная иллюзия тут же появится вновь, — что место упраздненного порядка непременно займет другой порядок, устраненную материю заменит другая материя. Стало быть, «беспорядок» и «ничто» в действительности означают присутствие — присутствие вещи или порядка, которые нас не интересуют, которые не оправдывают наших усилий или не стоят нашего внимания: называя это присутствие отсутствием, мы тем самым выражаем свое разочарование. Поэтому говорить об отсутствии всякого порядка и всех вещей, то есть об абсолютном порядке и абсолютном ничто, значит приносить слова, лишенные смысла, *flatus vocis*<sup>\*</sup>, поскольку упразднение есть попросту замена, рассмотренная в одном из двух ее аспектов, и устранение всякого порядка или всех вещей было бы заменой, взятой в одном аспекте, — идеей, имеющей ровно то же право на существование, что идея круглого квадрата. Значит, говоря о хаосе и о небытии, философ только переносит в область умозрения две идеи, возведенные в абсолют и лишенные поэтому всякого смысла, всякого реального содержания, — идеи, созданные для практики и соотносящиеся с определенным видом материи или порядка, но не со всяким порядком, не со всякой материей. Чем же становятся тогда проблемы происхождения порядка, происхождения бытия? Они исчезают, поскольку ими задаются лишь тогда, когда представляют себе бытие и порядок как «возникающие», а небытие и беспорядок, следовательно, — как возможные или по меньшей мере постижимые; но это всего только слова, миражи идей.

Стоит человеческому мышлению проникнуться этим убеждением, избавиться от наваждения — и с него тотчас же спадают

---

\* Звуки речи; здесь: пустой звук, сотрясение воздуха (*лат.*).

пути. Оно больше не обременяет себя вопросами, тормозившими его движение вперед<sup>1</sup>. Оно видит, как исчезают трудности, нагроможденные в свое время, например, античным скептицизмом и новоевропейским критицизмом. Оно может спокойно миновать, не задерживаясь, кантовскую философию и «теории познания» кантианского толка. Действительно, вся цель «Критики чистого разума» состоит в объяснении того, как определенный порядок накладывается на <чувственные> данные, между которыми, как предполагается, нет никакой связи. Известно, какую цену нам приходится платить за это объяснение: человеческий разум якобы навязывает свою форму невесть откуда взявшемуся «чувственному многообразию»; порядок, обнаруживаемый нами в вещах, оказывается тем порядком, который мы сами в них вкладываем. И потому наука правомерна, но зависит от нашей способности познания, а метафизика невозможна, ибо не существует знания за пределами науки. Таким образом, человеческий разум отсылается в угол, как наказанный школьник, не имея права повернуть голову, чтобы увидеть реальность такой, какова она есть. — Нет ничего более естественного, если не замечать того, что идея абсолютного беспорядка противоречива или, скорее, ее не существует, это простое слово, которым обозначают колебание разума между двумя различными порядками: поэтому нелепо считать, что беспорядок логически или хронологически предшествует порядку. Заслуга кантианства заключалась в том, что оно представило в наиболее систематической форме, со всеми следствиями, естественную иллюзию. Но оно ее сохранило и именно на нее опирается. Развеем же эту иллюзию, и мы тотчас — при помощи науки и метафизики — вернем человеческому разуму знание абсолютного.

---

<sup>1</sup> Советуя достичь душевного состояния, при котором проблемы исчезают, мы, разумеется, имеем в виду только те проблемы, что вызывают у нас головокружение, ибо ставят нас перед пустотой. Одно дело — квазиживотное состояние существа, не задающегося никакими вопросами, и другое — полубожественное состояние духа, которому неведом соблазн ссылаться, под воздействием человеческой слабости, на искусственные проблемы. С позиции этого исключительного мышления, проблема всегда готова появиться, но всегда бывает остановлена — в своей собственно интеллектуальной части — интеллектуальным противовесом, который ей создает интуиция. Иллюзия не анализируется, не развеивается, поскольку не заявляет о себе; но *она была бы проанализирована и развеяна*, если бы о себе заявила; и две эти противоположные возможности, относящиеся к сфере интеллекта, интеллектуально отменяют друг друга, оставляя место только интуиции реального. В обоих приведенных нами случаях интеллектуальный противовес интеллектуалистской иллюзии создается анализом идей беспорядка и небытия.

Итак, мы возвращаемся к своему отправному пункту. Мы сказали, что нужно придать философии большую точность, побудить ее к разрешению более конкретных проблем, превратить в посредника и, если необходимо, реформатора позитивной науки. Не существует великой системы, способной охватить все возможное, а порой и невозможное! Удовольствуемся же реальностью — материей и духом. Но потребуем от нашей теории охватить эту реальность так тесно, чтобы между ними не могла проскользнуть никакая иная интерпретация. Тогда будет существовать только одна философия, как существует лишь одна наука. Обе они будут развиваться посредством коллективных и последовательных усилий. Правда, для этого необходимо совершенствование философского метода, аналогичное тому, какое произошло некогда в позитивной науке, и дополняющее его.

Таково учение, которое кое-кто счел посягательством на Науку и Интеллект<sup>28\*</sup>. Это двоякое заблуждение; но оно поучительно, и полезно будет его проанализировать.

Начнем с первого аспекта. Заметим, что в покушении на науку нас упрекали, как правило, не те, кто относился к числу подлинных ученых. Если кто-то из последних критиковал некоторые наши взгляды, то именно потому, что считал их научными, ибо мы перенесли на почву науки, где он чувствовал себя компетентным, проблему чистой философии. Повторяем, мы стремились создать философию, которая, поставив себя под контроль науки, в свою очередь могла бы продвинуть ее вперед. И мы полагаем, что это нам удалось, — ведь психология, неврология, патология, биология становятся все более и более открытыми для наших взглядов, которые вначале считались парадоксальными. Но даже если бы эти взгляды и остались парадоксальными, они никогда не были антинаучными. Они всегда свидетельствовали о стремлении создать метафизику, которая имела бы общую границу с наукой и потому по множеству вопросов была бы доступна проверке. Даже не следуя вдоль всей этой границы, а просто заметив, что она существует и что метафизика и наука, таким образом, соприкасаются, можно было бы понять, какое место мы отводим позитивной науке; ни одна философия, даже позитивизм, сказали мы, не ставила ее столь высоко; науке, как и метафизике, мы приписали способность постигать абсолютное<sup>29\*</sup>. Мы только потребовали от науки оставаться научной и не дублировать саму себя бессознательной метафизикой<sup>30\*</sup>, представляющей перед несведущими или недоучками под маской науки. Более полувека этот «сциентизм» стоял на пути

метафизики. Всякое усилие интуиции заведомо обесценивалось; оно разбивалось об отрицания, почитавшиеся научными. Правда, иногда они исходили от настоящих ученых. Последние в действительности были жертвами дурной метафизики, которую многие стремились извлечь из науки и которая, рикошетом возвращаясь в науку, в массе вопросов извращала ее — вплоть до того, что искажала наблюдение, вклиниваясь в ряде случаев между наблюдателем и фактами. Думаем, в свое время нам удалось — к наибольшему благу как науки, так и философии — показать это на ясных примерах, в частности на примере афазий<sup>31\*</sup>. Мы полагаем даже, что для того чтобы вникнуть в эти соображения, не обязательно быть метафизиком или ученым, интересоваться содержанием учения, знать его метод: простой взгляд, брошенный на его приложения, показывает, сколь всестороннюю научную работу оно требует провести, прежде чем приступить к решению пусть и самой незначительной проблемы. Этого взгляда достаточно для уяснения того, какое место мы отводим науке. На деле в этом-то и состоит главная сложность философского исследования, как мы его понимаем. Рассуждать об абстрактных идеях легко: метафизическая конструкция — всего лишь игра, достаточно иметь к ней склонность. Развить разум при помощи интуиции — занятие, возможно, более трудоемкое, но ни один философ не затратит на него много времени сразу; всякий раз он будет быстро постигать то, что способен постичь. Зато, если взять на вооружение этот метод, не будет излишним никакое подготовительное исследование, никакое дополнительное знание. Вот философская проблема. Мы ее не выбирали, мы с ней встретились. Она преграждает нам дорогу, а потому следует устранить препятствие — или больше не философствовать. Здесь невозможны уловки; прощай диалектическое ухищрение, усыпляющее внимание и создающее — во сне — иллюзию продвижения вперед. Сложность должна быть разрешена, а проблема детально проанализирована. Куда мы придем? Никто этого не знает. Никто даже не скажет, к какой науке будут отнесены новые проблемы. Это может быть наука, совершенно неизвестная нам. Скажу больше: недостаточно будет познакомиться с ней, даже глубоко ее изучить; придется реформировать какие-то ее подходы, навыки, теории, применяясь именно к тем фактам и доводам, которые повлекли за собой новые вопросы. Пусть так; мы приобщимся к незнакомой нам науке, изучим, при необходимости реформируем ее. А если потребуются месяцы или годы? Мы посвятим ей столько времени, сколько нужно. А если не хватит и жизни? Много жизней завершатся: ни один философ не обязан теперь разрабатывать всю философию. Вот язык, который

мы рекомендуем философу. Таков метод, который мы ему предлагаем. А метод требует, чтобы всегда, в любом возрасте, философ готов был снова стать студентом.

Правду говоря, философия весьма близка к этому. Уже произошли некоторые перемены. Если вначале наши взгляды расценивались как парадоксальные, то сегодня какие-то из них стали ординарными, другие скоро станут таковыми. Нужно признать, что они и не могли быть сразу приняты. Необходимо было порвать с глубоко укоренившимися привычками, подлинным продолжением природы. Действительно, все способы говорения, мышления, восприятия предполагают, что неподвижность и неизменность существуют де-юре, а движение и изменение добавляются, как некие случайности, к вещам, которые сами по себе не движутся и не меняются. Представление об изменении есть представление о следующих друг за другом качествах или состояниях какой-то субстанции. Все качества и состояния относятся тогда к сфере постоянного, а изменение создается их последовательностью: что же до субстанции, роль которой заключается в том, чтобы служить опорой сменяющим друг друга состояниям и качествам, то она-то и есть само постоянство. Такова логика, имманентная нашему языку и сформулированная раз и навсегда Аристотелем: суть интеллекта в том, чтобы выносить суждение, а суждение осуществляется через приписывание субъекту какого-то предиката. Субъект — уже в силу того, что ему дают название, — определяется как неизменный; тогда изменение будет заключаться в разнообразии состояний, поочередно приписываемых субъекту. Прилагая предикат к субъекту, постоянное к постоянному, мы следуем наклонностям нашего интеллекта, сообразуемся с требованиями нашего языка — короче говоря, подчиняемся природе. Ибо природа предопределила человека к социальной жизни: она пожелала, чтобы люди трудились сообща; а такой труд возможен, если мы помещаем с одной стороны абсолютно незыблемое постоянство субъекта, а с другой — временно неизменные постоянства качеств и состояний, которые оказываются атрибутами. Высказываясь о субъекте, мы присоединяем свое сообщение к знанию, которым наши собеседники уже обладают, поскольку субстанция, как предполагается, неизменна; теперь они знают, на что именно направить внимание; тогда появятся сведения, которые мы хотим им дать и к ожиданию которых побуждаем, говоря о субстанции, — они заключены в атрибуте. Создав нас для социальной жизни, предоставив нам полную свободу действий для организации общества, сделав таким образом необходимым язык, природа предрасположила нас к тому, чтобы видеть в измене-



нии и движении случайности, превращать неизменность и неподвижность в сущности или субстанции, в подпоры; но дело не только в этом. Нужно добавить, что само наше восприятие действует в согласии с этой философией. В непрерывной протяженности оно выкраивает тела, притом в точности так, чтобы они казались нам неизменными, пока мы их рассматриваем. Когда изменение бывает столь сильным, что его невозможно не заметить, мы говорим, что состояние, с которым мы имели дело, уступило место другому, которое больше не изменится. И здесь тоже природа, создавшая возможность для индивидуального и социального действия, прочертила основные линии нашего языка и мышления, впрочем, не совместив их полностью и оставив большое место случайности и изменчивости. Чтобы убедиться в этом, достаточно сравнить нашу длительность с тем, что можно назвать длительностью вещей: два совершенно различных ритма, рассчитанных таким образом, что в кратчайшем воспринимаемом интервале нашего времени содержатся триллионы колебаний или, в более общем виде, повторяющихся внешних событий; эту огромную историю, для развертывания которой потребовались бы тысячелетия, мы схватываем в неделимом синтезе<sup>32\*</sup>. Итак, при посредстве восприятия, мышления, языка, всех индивидуальных и социальных форм деятельности разума мы оказываемся в присутствии объектов, которые можем считать неизменными и неподвижными, пока мы их рассматриваем, а также личностей — в том числе и своей собственной, — которые становятся в наших глазах объектами, а значит, неизменными субстанциями. Как выкорчевать столь глубокую склонность? Как побудить человеческий разум поменять направление его обычной операции, принять за точку отсчета саму реальность — изменение и движение — и не видеть больше в остановках или состояниях только мгновенные снимки движущегося тела? Следовало бы показать ему, что обычный процесс мышления, пусть он практически полезен, удобен для беседы, сотрудничества, действия, все же ведет к философским проблемам, которые нельзя разрешить, ибо поставлены они неверно. Именно потому, что их считали неразрешимыми, не замечая того, что они плохо поставлены, делался вывод об относительности всякого знания и о невозможности достичь абсолютного. Этим-то прежде всего и объяснялся успех позитивизма и кантианства, воззрений, получивших едва ли не всеобщее признание в ту пору, когда мы начали философствовать. Мало-помалу, постигая подлинную причину неразрешимых антиномий, мы стали отказываться от этой униженной позиции. Антиномии коренились в осуществляемом людьми процессе фабрикации. Они проистекали

не из сути вещей, а из автоматического переноса в сферу умозрения привычек, выработанных в процессе действия. То, что вызвано нерадивостью интеллекта, можно было бы исправить его же собственным усилием. И это принесло бы освобождение человеческому духу.

Впрочем, следует сразу же сказать, что предлагаемый метод можно объяснить, только проиллюстрировав его на каком-то примере. И пример был найден. Речь шла о том, чтобы постичь душевную жизнь под нашими внутренними состояниями, которые мы рядопологаем в опространствленном времени. Такой опыт был доступен всем: и те, кто хотел его произвести, без труда смогли бы представить себе субстанциальность «я» как его собственную длительность. Это, сказали мы, неделимая и неразрушимая непрерывность мелодии<sup>33\*</sup>, где прошлое входит в настоящее и образует с ним нераздельное целое, которое остается нераздельным и даже неделимым вопреки — или скорее благодаря — тому, что ежеминутно прибавляется к нему. Мы обладаем интуицией этого целого, но, пытаясь дать ее интеллектуальное представление, выстраиваем друг за другом состояния, ставшие обособленными, как жемчужины в ожерелье; чтобы удержать их вместе, требуется нить — некое ни то ни се, нечто такое, что не похоже на жемчужины, вообще ни на что не похоже, пустая сущность, простое слово. Интуиция дает нам вещь, а интеллект схватывает лишь пространственное выражение (transposition) этой вещи, ее метафорическое толкование.

Вот как обстоит дело с нашей собственной субстанцией. Что же думать о субстанции вещей? Когда мы начали свою деятельность, физика еще не добилась тех решающих успехов, которые побудили ее к пересмотру представлений о структуре материи<sup>34\*</sup>. Но, уже в те времена придя к убеждению, что неподвижность и неизменность — всего лишь снимки с подвижного и изменчивого, мы не могли считать, что материя, которая представала как нечто твердое в результате обездвиживания изменений, воспринимаемых поэтому как качества, состоит из элементов столь же твердых, что и она. Как бы мы ни старались отрешиться от всякого образного представления атома, корпускулы, вообще любого мельчайшего элемента, все же это именно *вещь*, служащая опорой для движений и изменений, и, следовательно, сама по себе она не изменяется, не движется. Рано или поздно, думали мы, придется отвергнуть идею опоры. Об этом кое-что сказано в нашей первой книге: мы сделали там вывод о «движениях движений», еще не имея возможности как-то прояснить свою мысль<sup>1</sup>. Мы попытались ближе подойти

---

<sup>1</sup> Essai sur les données immédiates de la conscience. Paris, 1889. P. 156.

к этой теме в следующем труде<sup>1</sup>. Мы пошли еще дальше в лекциях о «восприятии изменчивости»<sup>2</sup>. По той же причине, которая позже побудила нас написать, что «эволюция не может быть воссоздана из элементов того, что эволюционировало»<sup>36\*</sup>, мы стали думать, что твердое тело в процессе распада превращается в нечто иное, уже не являющееся твердым. Неизбежная склонность нашего ума представлять себе элемент как нечто устойчивое, застывшее была правомерной в других областях, ибо таково требование действия: именно поэтому умозрение должно было бы ее остерегаться. Но мы могли только привлечь внимание к данному вопросу. Рано или поздно, думали мы, физика придет к тому, чтобы видеть в устойчивости элемента форму подвижности. Правда, в этот день наука, вероятно, откажется искать его образное представление — ведь образ движения есть образ движущейся точки (то есть, опять же мельчайшего твердого тела). Действительно, великие теоретические открытия последних лет привели физиков к допущению своего рода слияния между волной и частицей — скажем так, между движением и субстанцией<sup>3</sup>. Глубокий мыслитель, пришедший от математики к философии, увидит в куске железа «непрерывность мелодии»<sup>4</sup>.

Длинным был бы перечень «парадоксов» — более или менее сходных с нашим основным «парадоксом», — которые постепенно заполнили промежутки, отделяющий невероятность от вероятности, и в конце концов привели, быть может, к банальности. Повторяем, как бы мы ни ратовали за непосредственный опыт, его результаты можно было принять лишь в том случае, если бы к этому вынудил прогресс внешнего опыта и всех связанных с ним способов рассуждения. Так произошло и с нами: мы лишь тогда ясно постигли и окончательно приняли этот результат своих первых размышлений, когда вновь пришли к нему совершенно другим путем.

Приведем в качестве примера нашу концепцию психофизиологического отношения. Проблемой взаимодействия тела и духа мы занялись лишь потому, что она встретила нам при исследовании «непосредственных данных сознания». Свобода предстала нам тогда как факт; однако положение о всеобщем детерминизме, утверждавшееся учеными как правило метода, обычно принима-

<sup>1</sup> Matière et mémoire. Paris, 1896, особенно р. 221—228. См. всю главу IV, и в частности р. 233.

<sup>2</sup> La perception du changement. Oxford, 1911 35\*.

<sup>3</sup> См. об этом: *Bachelard*. Noumène et microphysique, с. 55—65 сборника «Recherches philosophiques». Paris, 1931—1932.

<sup>4</sup> Об этих идеях Уайтхеда и об их родстве с нашими<sup>37\*</sup> см. *J. Wahl*. La philosophie spéculative de Whitehead, в работе «Vers le concret», Paris, 1932. P. 145—155.

лось философами в качестве научной догмы. Сопоставима ли человеческая свобода с детерминизмом природы? Поскольку свобода стала для нас бесспорным фактом, именно ее мы избрали едва ли не единственным предметом своего первого труда, предоставив детерминизму улаживать с ней дело в меру его возможностей; он обязательно уладил бы его, ведь ни одна теория не может долго сопротивляться факту. Но затем проблема, которую мы отстранили на всем протяжении первой работы, неотвратимо встала перед нами. Будучи верны своему методу, мы попытались поставить ее в терминах менее общих и даже по возможности придать ей конкретную форму, очертив контуры некоторых фактов, подвергнутых непосредственному наблюдению. Излишне рассказывать здесь, как традиционная проблема «отношения духа к телу» сузилась перед нами, став проблемой церебральной локализации памяти, и как этот последний вопрос, все еще чересчур обширный, постепенно свелся к вопросу о словесной памяти, еще точнее — о болезнях, поражающих эту особую форму памяти, — афазиях. Исследование различных афазий, предпринятое нами единственно с намерением выявить чистые факты, показало, что между сознанием и организмом существует отношение, которое не могло бы быть сконструировано априори каким-либо рассуждением, — соответствие, не являющееся ни параллелизмом, ни эпифеноменизмом<sup>38\*</sup>, ни чем-то подобным. Роль мозга состоит в том, чтобы в любой момент выбрать среди воспоминаний такие, которые могли бы прояснить начатое действие, исключить другие. Вновь осознаются те воспоминания, что способны вписаться в двигательные рамки, без конца меняющиеся, но всегда имеющиеся наготове; остальное по-прежнему пребывает в сфере бессознательного.

Таким образом, роль тела заключается в том, чтобы проигрывать жизнь духа, подчеркивать его двигательные выражения, как это делает дирижер, руководствуясь партитурой; функция мозга — не мыслить, а помешать мысли погрузиться в мечты; это орган *внимания к жизни*. К такому выводу нас привело тщательное изучение нормальных и патологических фактов, говоря шире — внешнее наблюдение. Но только тогда мы заметили, что чистый внутренний опыт, давая нам «субстанцию», сущность которой состоит в том, чтобы *длиться* и, следовательно, без конца продлевать в настоящем неразрушимое прошлое, позволил нам не искать — и даже запретил нам искать, где сохраняется воспоминание<sup>39\*</sup>. Оно сохраняется само, в чем все мы убеждаемся, когда, например, произносим какое-нибудь слово. Чтобы его произнести, мы должны помнить первую его половину в тот момент, когда выговариваем вторую. Од-

нако никто не скажет, что первая была сразу же помещена в какой-то ящик, мозговой или иной, где сознание станет искать ее мгновение спустя. Но если так обстоит дело с первой половиной слова, то это же касается предшествующего слова, связанного с ней по звуку и смыслу; и начала фразы, и предыдущей фразы, и всей речи, которую мы могли бы при желании произносить очень долго, неограниченно долго. Но вся наша жизнь, с первого пробуждения нашего сознания, есть нечто вроде этой речи, продолжающейся неопределенно долго. Ее длительность субстанциальна, неделима, ибо представляет собой чистую длительность (*durée pure*). Итак, мы могли бы, строго говоря, сэкономить многие годы исследований. Однако, будучи сходны по интеллекту с другими людьми, мы сознавали, что наша интуиция длительности убедительна в сфере душевной жизни, но куда меньше — за ее пределами. А главное, исследование внутренней жизни, проведенное нами в первой книге<sup>40\*</sup>, не дало бы возможности углубиться — как нам пришлось это сделать — в изучение различных интеллектуальных функций, памяти, ассоциации идей, абстрагирования, обобщения, интерпретации, внимания. Психофизиология, с одной стороны, психопатология, с другой, побудили нас обратиться ко многим проблемам, которые без них мы бы не исследовали и которые благодаря этому исследованию были поставлены иначе. Достигнутые таким образом результаты, в свою очередь, оказали воздействие на психофизиологию и психопатологию<sup>41\*</sup>. Ограничиваясь последней наукой, мы лишь упомянем о том все возрастающем значении, какое постепенно стало придаваться в ней исследованиям психологического напряжения, внимания к жизни и всего того, что охватывается понятием «шизофрения». Все наши выводы, вплоть до идеи о целостном сохранении прошлого, находят все большее эмпирическое подтверждение в обширной совокупности опытов, проведенных учениками Фрейда<sup>42\*</sup>.

Еще медленнее пробивают себе дорогу взгляды, находящиеся в точке пересечения уже не двух, а трех различных теорий. Эти воззрения относятся к сфере метафизики. Они касаются постижения материи духом и должны были бы положить конец старому конфликту реализма и идеализма, переместив линию демаркации между субъектом и объектом, между духом и материей. Здесь также проблему можно разрешить, если поставить ее по-иному. Только психологический анализ показал нам, что в памяти имеются последовательные планы сознания, начиная с самого протяженного — «плана грезы», на котором растянута, как на основании пирамиды, все прошлое личности, — вплоть до точки, сравнимой с вершиной, где память есть уже не что иное, как восприятие настоящего вме-

сте с действиями, которые вырастают из этого восприятия и продолжают его<sup>43\*</sup>. Где же находится это восприятие всех окружающих тел? В организованном теле? Обычно так и полагают. Окружающие тела якобы воздействуют на мозг через посредство органов чувств; в мозге вырабатываются непротяженные ощущения и восприятия: последние проецируются вовне сознанием и, скажем так, накладываются на внешние объекты. Но сравнение данных психологии и физиологии продемонстрировало нам нечто совершенно иное. Гипотеза об эксцентрической проекции ощущений казалась нам ложной при поверхностном рассмотрении, все менее вразумительной — по мере углубления в нее, однако вполне естественной, если учесть, в каком направлении движутся психология и философия и в какую неизбежную иллюзию мы впадаем, когда определенным образом разрезаем реальность, чтобы поставить проблемы в определенных терминах. Приходилось считать, что в мозге имеется какое-то урезанное представление, миниатюрное изображение внешнего мира, которое еще больше сужается и даже становится непротяженным, переходя оттуда в сознание: последнее, снабженное Пространством как некоей «формой», заменяет непротяженное протяженностью и вновь обретает, путем реконструкции, внешний мир. Все эти теории потерпели крах вместе с породившей их иллюзией. Мы воспринимаем объекты не в нас, а в них самих; по крайней мере, мы воспринимали бы их так, если бы наше восприятие было «чистым». Таков был наш вывод. По сути, мы просто вернулись к идее здравого смысла (*sens commun*). «Мы бы весьма удивили, — писали мы, — человека, чуждого философским спекуляциям, сказав ему, что предмет, находящийся перед ним, который он видит и которого касается, существует лишь в его уме и для его ума, или даже, в более общей форме, как того хотел Беркли, — существует только для духа вообще... Но, с другой стороны, мы так же удивили бы его, сказав, что предмет совершенно отличен от его восприятия нами... Следовательно, для здравого смысла предмет существует в себе самом, такой же красочный и живописный, каким мы его воспринимаем: это образ, но образ, существующий сам по себе»<sup>1</sup>. Почему же учение, вставшее здесь на точку зрения здравого смысла, показалось столь странным? Это нетрудно объяснить, если проследить за развитием новоевропейской философии и увидеть, как она

---

<sup>1</sup> *Matière et mémoire, avant-propos de la septième édition, p. II.* (Цитата дана по изданию: *Бергсон А. Материя и память. Предисловие к 7-му изданию // Бергсон А. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1992. С. 160. Перевод немного изменен. — Прим. перев.*)

с самого начала повернулась к идеализму, уступая напору зарождавшейся науки. Реализм утвердился таким же образом; он подавал себя как противоположность идеализму, используя те же термины, а потому создал у философов определенные умственные навыки, в силу которых все они почти одинаково разделяли «объективное» и «субъективное», к какой бы школе они ни примыкали и какое бы отношение ни устанавливали между двумя этими членами. Отказаться от таких привычек было крайне сложно; мы догадываемся об этом по тому почти мучительному, постоянно возобновляющемуся усилию, которое сами вынуждены были совершать, чтобы вернуться к точке зрения, столь сходной с мнением здравого смысла. Первая глава «Материи и памяти», где изложен результат наших размышлений об «образах», показалась темной всем, кто имел привычку к философскому умозрению, и причиной тому — сама эта привычка. Не знаю, рассеялась ли тьма: очевидно то, что возникшие в последнее время, особенно за границей, теории знания обходятся без терминов, к которым прибегали, формулируя проблему знания, и кантианцы, и их противники. Происходит возврат к непосредственно данному или растет интерес к нему.

Это к вопросу о Науке, в борьбе с которой нас упрекали. Что же до Интеллекта, вовсе не стоило так тревожиться из-за него. Разве не с ним мы прежде всего советовались? Будучи интеллектом и, следовательно, всё понимая, он понял и сказал, что мы желали ему только добра. На самом деле от нас защищали, во-первых, сухой рационализм, созданный главным образом из отрицаний, — его негативный аспект мы устранили уже одним тем, что предложили определенные решения; а во-вторых и, быть может, по преимуществу, пустословие, которым еще сильно заражено познание и которое мы хотели окончательно преодолеть.

Что же такое в действительности интеллект? Это присущий человеку способ мышления. Он был нам дан, как инстинкт пчеле, дабы руководить нашим поведением. Природа предопределила нас к тому, чтобы использовать материю и господствовать над ней, а потому интеллект без труда развивается только в пространстве и чувствует себя привольно лишь в сфере неорганизованного. Изначально он стремится к фабрикации; он выражает себя в деятельности, предшествующей ремеслу, техническим умениям, и в языке, предвещающем науку, — ибо все остальное в примитивном мышлении было верованием и традицией. Итак, нормальное развитие интеллекта направлено в сторону науки и техники. Механика, в еще неразвитой форме, влечет за собой математику, пока еще неточную: последняя, обретая научный характер и давая начало другим наукам, бесконечно совер-

шенствует техническое мастерство. Таким образом наука и ремесло вводят нас внутрь материи — первая ее осмысляет, а второе на нее воздействует. В принципе, здесь интеллект и мог бы в конце концов коснуться абсолютного. Тогда он стал бы всецело самим собой. Не имея вначале четкой формы — ведь он был только предчувствием материи, — он обретает тем более ясные очертания, чем лучше познает материю. Но, ясно очерченный или расплывчатый, он представляет собой внимание, которое дух направляет на материю. Как мог бы дух быть интеллектом, поворачиваясь к самому себе? Можно давать вещам какие угодно названия, и я, повторяю, не вижу большого неудобства в том, чтобы называть самопознание духа интеллектом, если кто-то на этом настаивает. Но тогда следует уточнить, что существуют две противоположные друг другу интеллектуальные функции, ибо дух мыслит самого себя, только преодолевая привычки, выработанные в контакте с материей, — а эти привычки суть то, что обычно называют интеллектуальными склонностями. Не лучше ли тогда дать другое название той функции, которая, конечно, не является тем, что обычно именуют интеллектом? Мы называем ее интуицией. Это внимание, которое дух, сосредоточенный на своем объекте — материи, направляет, сверх того, на самого себя. Это дополнительное внимание можно методически культивировать и развить. Так будет создана наука о духе, подлинная метафизика, способная дать духу позитивное определение, а не просто отрицать за ним всё то, что нам известно о материи. Понимая метафизику таким образом, приписывая интуиции знание духа, мы ничего не отнимем у интеллекта, ибо полагаем, что метафизика, созданная чистым интеллектом, упраздняла время, а тем самым отвергала дух или определяла его через отрицания: это всецело негативное знание о духе мы охотно оставим интеллекту, если тот заинтересован в нем; однако мы думаем, что существует и другое знание. Итак, мы отнюдь не преуменьшаем значение интеллекта, не изгоняем его ни с одной из территорий, которые он занимал до сих пор; и там, где он находится всецело в своей области, мы приписываем ему возможности, которые обычно оспаривала за ним новоевропейская философия. Но мы утверждаем, что наряду с ним существует иная способность, пригодная для другого рода познания. Значит, у нас имеются, с одной стороны, наука и техническое умение, относящиеся к ведению чистого интеллекта, а с другой стороны — метафизика, которая опирается на интуицию. Между этими крайними точками расположатся науки о нравственной, социальной и даже органической жизни; последняя из этих наук больше связана с интеллектом, первые — с интуицией.



Но всякое знание, интуитивно оно или интеллектуально, будет отмечено печатью точности.

Напротив, нет ничего точного в устном общении, из которого обычно черпает свои сведения «критика». Откуда берутся идеи, которыми здесь обмениваются? Каково значение слов? Не следует думать, что социальная жизнь есть приобретенная и переданная привычка. Человек создан для общества, как муравей для муравейника, однако с тем отличием, что муравей располагает готовыми средствами для достижения цели, тогда как мы привносим все необходимое, чтобы изобретать их заново и, следовательно, изменять их форму. Хотя все слова нашего языка конвенциональны, сам язык не является конвенцией, и для человека так же естественно говорить, как и ходить. Но какова первоначально функция языка? Он устанавливает коммуникацию в целях сотрудничества. Язык передает приказы или предупреждения. Он предписывает или описывает. В первом случае это призыв к непосредственному действию; во втором — сообщение о вещи или каком-то из ее качеств в видах будущего действия. Но в обоих случаях язык выполняет производственную, торговую, военную — словом, социальную функцию. Предметы, которые описывает язык, человеческое восприятие выкроило в сфере реального, чтобы обеспечить возможность человеческого труда. Качества, о которых он сообщает, суть призыв, направленный предметом к человеческой деятельности. Как мы говорили, одному и тому же усвоенному действию будет соответствовать одно и то же слово, и наш разум припишет различным вещам одно и то же свойство, представит их одним способом, наконец, сгруппирует их под одной идеей и повсюду, где нужно учесть одну и ту же рекомендацию, выполнить одно и то же действие, прибегнет к одному и тому же слову. Таковы истоки слова и идеи. Конечно, оба они развивались. Они не носят уже грубо-утилитарного характера. И все же они по-прежнему нацелены на практику. Социальное мышление непременно сохраняет свою изначальную структуру. Является ли оно интеллектом или интуицией? Думаю, что сюда проникает свет интуиции: нет мышления без тонкого ума, а тонкий ум есть отражение интуиции в интеллекте. Я также думаю, что эта столь незначительная часть интуиции расширилась, породила поэзию, потом прозу, превратив слова, бывшие вначале всего лишь сигналами, в инструменты искусства: это чудо совершили по преимуществу греки. И все же мышление и язык, изначально предназначенные для того, чтобы организовывать работу людей в пространстве, по сути интеллектуальны. Но эта неизбежно смутная интеллектуальность служит общему приспособлению духа к материи; ее-то и должно использовать общество.

Вполне естественно, что философия на первых порах удовлетворилась этим и предстала в виде чистой диалектики. Ничем иным она не располагала. Платон и Аристотель переняли тот способ раскраивания реальности, который нашли совершенно готовым в языке: слово «диалектика», восходящее к *διαλέγειν*, *διαλέγεσθαι*, означает одновременно «диалог» и «распределение»; диалектика у Платона представляла собой беседу, участники которой пытались прийти к согласию относительно значения слова, а также и распределение вещей сообразно указаниям языка. Но рано или поздно эта система идей, копировавших слова, должна была уступить место точному знанию, выраженному в более четких знаках; тогда конституировалась наука, избрав своим объектом материю, методом — экспериментирование, идеалом — математику; таким образом интеллект пришел к полному пониманию материальности и, следовательно, самого себя. Рано или поздно должна была развиваться и философия, которая в свою очередь освободилась от слова, но на сей раз пойдя в направлении, противоположном математике, и подчеркнув интуитивную, а не интеллектуальную сторону первоначального и социального знания. Однако между интуицией и интеллектом, возросшими таким образом в силе, по-прежнему должен был находиться язык. Действительно, он остается тем, чем был всегда. Как бы он ни нагружал себя вновь и вновь наукой и философией, он тем не менее продолжает выполнять свою функцию. Интеллект, вначале сливавшийся с ним и разделявший его неточность, достиг большей точности благодаря науке; он овладел материей. Интуиция, оказавшая влияние на язык, пожелала глубже внедриться в философию и стать коэкстенсивной духу. Однако между ними, двумя обособленными формами мышления, по-прежнему существует мышление в целом, которое и было вначале человеческим мышлением как таковым. Именно его продолжает выражать язык. Конечно, он несет на себе груз науки; но научный дух требует, чтобы в любой момент всё могло быть поставлено под вопрос, а языку нужна стабильность. Он открыт для философии; но философский дух симпатически связан (*sympathise*) с обновлением и бесконечным созиданием, лежащим в основе вещей, а слова имеют определенный смысл, условное, относительно устойчивое значение; они могут выражать новое не иначе как перегруппируя старое. Обычно — и, быть может, неосмотрительно — «разумом» называют эту охранительную логику, руководящую мышлением в целом: беседа (*conversation*) очень похожа на сохранение (*conservation*). Здесь эта логика — в родной стихии; здесь она осуществляет свою законную власть. Теоретически, впрочем, беседа должна

была бы касаться только вопросов социальной жизни. А основная цель общества — внести известную устойчивость в универсальную подвижность. Сколько обществ, столько укрепленных островков, разбросанных там и сям в океане становления. Это упрочение тем совершеннее, чем более интеллектуальный характер носит социальная активность. Стало быть, интеллект как таковой — способность «рационально» упорядочивать понятия и надлежащим образом использовать слова — должен содействовать социальной жизни, тогда как интеллект в более узком смысле, математическая функция духа, руководит познанием материи. Именно первый мы имеем в виду, говоря, что человек умен. Под этим мы понимаем, что он может ловко и без труда соединять обиходные понятия, чтобы извлечь из них вероятные заключения. За это его можно только поблагодарить, пока он ограничивается вещами повседневной жизни, для которой и были созданы эти понятия. Но нельзя согласиться с тем, что человек, просто наделенный интеллектом, вмешивается в решение научных вопросов, без учета того, что интеллект, достигший точности благодаря науке, становится математическим, физическим, биологическим разумом и заменяет слова более подходящими знаками. Тем более следовало бы запретить такое вмешательство в философии, ведь поставленные вопросы уже не зависят здесь от одного лишь интеллекта. Но нет, считается, что умный человек — это человек сведущий. Вот что главным образом вызывает у нас протест. Мы очень высоко ставим интеллект. Но мы не особенно уважаем «умного человека», готового высказывать правдоподобные суждения обо всем на свете.

Он искусен в беседе, скор на критику. Тот, кто прорвал завесу слов, чтобы идти к вещам, вновь найти их естественные разделения, экспериментально углубиться в проблему, хорошо знает, что дух движется от удивления к удивлению. Вне собственно человеческой, то есть социальной, области правдоподобное почти никогда не бывает истинным. Природа вовсе не стремится создать благоприятные условия для нашей беседы. Какое расстояние пролегает между конкретной реальностью и той, которую мы реконструируем априори! Однако именно этой реконструкцией ограничивается дух, являющийся только критическим, поскольку его роль состоит не в работе над вещью, а в оценке того, что о ней было кем-то сказано. Как же он это оценит, если не сравнит предоставленное ему решение, извлеченное из самих вещей, с тем, которое он создал при помощи обиходных идей, то есть слов — хранителей социальной мысли? И что будет означать его суждение, как не то, что нет больше нужды в поисках, что это дезорганизует общество, что следует

подвести черту под смутными знаниями, накопленными в языке, попытожить их и тем ограничиться? «Мы знаем всё» — таков постулат данного метода. Никто уже не рискнул бы применить его к критике физических или астрономических теорий. Но в философии так обычно и поступают. Тому, кто не жалея сил работал, боролся, пытаясь устранить готовые идеи и вступить в контакт с вещами, противопоставляют решение, которое считают «разумным». Подлинный исследователь должен был бы выразить протест и показать, что способность критиковать в таком ее понимании означает отказ от знания и что единственной приемлемой критикой было бы новое изучение того же предмета — изучение более глубокое, но столь же непосредственное. К сожалению, сам он чересчур склонен критиковать при всяком удобном случае, тогда как на деле смог исследовать лишь две или три проблемы. Утверждая, что его деятельность неспособен оценить чистый «интеллект», он лишил бы себя права выносить суждение в тех ситуациях, когда не является больше ни философом, ни ученым, но просто «умным человеком». Итак, он предпочитает придерживаться обычной иллюзии. Впрочем, все подталкивает его к этому. Нередко по поводу какого-то трудного вопроса мы обращаемся за советом к людям несведущим, но добившимся известности благодаря компетентности в совсем иных областях. Потворствуя им, мы укрепляем в общественном мнении идею о том, что существует некая общая способность знать вещи, не изучая их, — «интеллект», который представляет собой не просто привычку использовать в беседе понятия, полезные для социальной жизни, и не математическую функцию ума, а умение получать из социальных по природе понятий, — более или менее ловко комбинируя их между собой, — знание о реальности. В этой высшей ловкости якобы и заключается превосходство духа. Как будто подлинное превосходство могло быть чем-то иным, нежели большей силой внимания! Как будто это внимание не было с необходимостью специализировано, то есть нацелено природой или привычкой именно на эти, а не какие-то иные предметы! Как будто оно не было непосредственным видением, прорывающим завесу слов, а способность разглагольствовать о вещах не свидетельствует об их незнании! Со своей стороны, мы высоко ставим как научное знание и техническую компетентность, так и интуитивное видение. Мы полагаем, что человеку по природе свойственно творить материально и духовно, фабриковать вещи и самого себя. *Homo faber* — так мы предлагаем его определить. *Homo sapiens*, возникший из рефлексии *Homo faber* по поводу собственной фабрикации, кажется нам всецело достойным уважения, пока он разрешает с

помощью чистого интеллекта проблемы, зависящие только от последнего: в выборе этих проблем один философ может ошибаться, другой его поправит; оба они поработают на славу; оба заслужат наше признание и восхищение. *Homo faber*, *Homo sapiens*: перед тем и другим — впрочем, они готовы слиться воедино — мы склоняем голову. Единственный, кто нам антипатичен, это *Homo loquax*, чья мысль, когда он думает, представляет собой всего лишь рефлексию над его словами.

На его воспитание и развитие были нацелены некогда методы образования. Разве не этому служат они и до сих пор? Конечно, данный изъян не столь ярко выражен у нас, как у других. Только во Франции педагог так стремится пробудить инициативу студента и даже школьника. Однако нам еще многое остается сделать. Не буду говорить здесь о ручном труде, о роли, какую он мог бы сыграть в школе. Слишком уж мы привыкли видеть в нем только отдых. Мы забываем о том, что интеллект есть по сути способность воздействовать на материю, по крайней мере именно с этого он начинается — таково было намерение природы. Почему же тогда интеллект не мог бы способствовать развитию руки? Пойдем дальше. Рука ребенка естественно пытается конструировать. Помогая ей, предоставляя ей такие возможности, мы добились бы позже от взрослого человека наивысших результатов в труде; тем самым в мире возросла бы способность к изобретениям. Знание сугубо книжное угнетает и подавляет формы активности, которые должны были бы развиваться. Итак, приучим ребенка к ручному труду; но это обучение не стоит доверять чернорабочему. Обратимся к настоящему учителю — пусть он поможет развить осязание (*le toucher*) настолько, чтобы превратить его в чувство такта (*tact*)<sup>44\*</sup>: интеллект поднимется от руки к голове. Но не стану долго задерживаться на этом вопросе. В любой области, гуманитарной или естественно-научной, наше образование остается чересчур вербальным. Однако уже не то время, когда достаточно было быть светским человеком и уметь разглагольствовать о вещах. Идет ли речь о науке? Здесь главным образом излагаются результаты. Не лучше ли было бы обучать методам? Этим мы дали бы стимул к их применению, к тому, чтобы наблюдать, экспериментировать, изобретать. Как бы нас слушали! как бы нас понимали! Ведь ребенок — это исследователь и изобретатель, всегда стремящийся к новому, не терпящий правил, наконец, более близкий к природе, чем взрослый человек. Но последний есть существо социальное, именно он обучает, непременно выдвигая на первый план предмет своей законной гордости — всю сумму достигнутых результатов, из которых складывается соци-

альное достояние. Однако, сколь бы всеобъемлющей ни была программа, ребенок может усвоить лишь малую часть готовой науки, да и ту нередко заучивает без охоты и, как правило, быстро забывает. Безусловно, все результаты, достигнутые человечеством, ценны; но они относятся к области взрослого знания, а взрослый, когда потребуется, обнаружит их, если усвоил, где нужно искать. Станем же развивать у ребенка детское знание и остережемся погубить под нагромождением веток и сухих листьев, продуктов прежних вегетаций, новое растение, тянущееся вверх.

Нет ли подобных изъянов в нашем литературном образовании (столь, однако, превосходящем то, которое дается в других странах)? Весьма полезно написать сочинение о творчестве великого писателя; так можно лучше его понять и оценить. Но требуется еще, чтобы ученик начал его ценить и, следовательно, понимать. Это значит, что ученику придется вначале его воссоздать, или, другими словами, отчасти приобщиться к вдохновению автора. Как же он это сделает, если не последует по стопам автора, перенимая его жесты, манеры, его поведение? Это достигается выразительным чтением вслух. Позже интеллект внесет сюда свои нюансы. Но нюанс и цвет ничего не стоят без рисунка. Пониманию как таковому предшествует восприятие структуры и движения; страница, которую мы читаем, содержит пунктуацию и несет в себе ритм<sup>1</sup>. Правильно обозначить их, учесть временные соотношения между разными фразами параграфа и разными членами предложения, следовать без остановки за *crescendo* чувств и мысли вплоть до пункта, который в музыке называется кульминационным, — вот в чем заключается искусство чтения вслух. Напрасно его толковали как искусство развлекательное. Вместо того чтобы использовать его в конце уроков, как украшение, его стоило бы вводить вначале и повсюду, как опору. На нем мы расположили бы все остальное, если бы и здесь не поддавались той иллюзии, что главное — рассуждать о вещах и что их достаточно знают, когда умеют о них говорить. Но мы знаем, понимаем только то, что в известной мере можем изо-

---

<sup>1</sup> О том, что ритм передает в общих чертах смысл *написанной* фразы, позволяя нам вступить в непосредственное общение с мыслью писателя еще до того, как изучение слов привнесет сюда яркость и оттенки, мы говорили раньше, в лекции 1912 г. «Душа и тело» (см. наш сборник «L'Energie spirituelle», p. 32)<sup>45\*</sup>. Там мы ограничились, впрочем, кратким изложением своей лекции, прочитанной некогда в Коллеж де Франс. В этой лекции мы попытались показать, взяв в качестве примера несколько страниц из «Рассуждения о методе», как повороты мысли Декарта схватываются нами благодаря одному только ритму, закрепленному в пунктуации и, главное, размечаемому правильным чтением вслух.

брести заново. Кстати, есть известная аналогия между искусством чтения, как мы его только что определили, и интуицией, которую мы рекомендуем взять на вооружение философу. На избранной ею странице великой книги мира интуиция хотела бы вновь обнаружить движение и ритм ее написания (composition), заново пережить творческую эволюцию, проникая в нее при помощи симпатии. Но наше отступление чересчур затянулось; пора его завершать. Мы не намерены разрабатывать программу образования. Мы хотели только указать на досадные, по нашему мнению, привычки ума, которые школа на деле слишком часто поощряет, хотя в принципе и отвергает. Главное же, мы хотели еще раз выступить против замены вещей понятиями, а также и против того, что мы назвали бы социализацией истины. Она была неизбежной в примитивных обществах. Она естественна для человеческого ума, ибо он не предназначен для чистой науки, а тем более для философии. Но следует сохранить эту социализацию для истин практического характера, ради которых она и создана. Ей нет места в области чистого знания, будь то в науке или философии.

Таким образом, мы отвергаем легкость. Мы рекомендуем освоить весьма трудоемкий способ мышления. 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. И во всем, что мы написали, утверждается обратное: интуиция — это мышление (reflexion). Но поскольку мы привлекли внимание к подвижности, находящейся в глубине вещей, делался вывод, что мы поощряем какую-то расслабленность духа. А поскольку постоянство субстанции мы усматривали в непрерывности изменения, наше учение толковалось как оправдание непостоянства. Но это равносильно мнению, что бактериолог, показывая, что всюду существуют микробы, рекомендует нам инфекционные заболевания, а физик, сводя явления природы к колебаниям, предписывает нам упражнения на качелях. Одно дело принцип объяснения, другое — максима поведения. Можно даже сказать, что философ, который повсюду обнаруживает подвижность, — единственный, кто не может ее рекомендовать, ибо осознает ее непреложность, открывая ее в том, что обычно называют неподвижностью. Но что бы он ни считал постоянством: сложность изменения или частный аспект изменения, — сколько бы он, неважно каким образом, ни сводил постоянство к изменению, он, как и все остальные, тем не менее сумеет отличить одно от другого. И перед ним, как и перед всеми, встанет вопрос, в какой мере чело-

веческим обществам полезна особого рода видимость, называемая постоянством, а в какой мере — чистое изменение. Предпринятый им анализ изменения не затрагивал данного вопроса. Обладая хоть каким-то здравым смыслом, этот философ, как и все, сочтет необходимым известное постоянство всего существующего. Он скажет, что институты должны обеспечить относительно неизменные рамки для разнообразия и подвижности индивидуальных намерений. И он, возможно, лучше многих сумеет понять роль этих институтов. Разве они, устанавливая императивы, не продолжают в области действия тот процесс стабилизации, который чувства и рассудок осуществляют в сфере познания, стущая в восприятии колебания материи, а в понятиях — поток вещей? Конечно, общество эволюционирует в жестких рамках институтов, находя себе опору в самой этой жесткости. Но долг государственного деятеля — следить за переменами и изменять институт, пока на то есть еще время: девять из десяти политических ошибок обусловлены убеждением в истинности того, что уже перестало быть таковым. Но десятая, и быть может самая серьезная, ошибка — больше не считать истинным то, что еще является таковым. Вообще говоря, действие требует прочной точки опоры, а живое существо стремится прежде всего к эффективному действию. Вот почему первичную функцию сознания мы усмотрели в придании вещам известной устойчивости. Сознание, утвердившись на всеобщей подвижности, сказали мы, сжимает в почти мгновенном видении неизмеримо долгую историю, которая разворачивается за его пределами<sup>46\*</sup>. Чем выше сознание, тем сильнее это напряжение его длительности в сравнении с длительностью вещей.

Напряжение, сосредоточение: такими словами мы охарактеризовали метод, требующий от разума всецело нового усилия для решения всякой новой проблемы. Из нашей книги «Материя и память», предшествовавшей «Творческой эволюции», мы никогда не смогли бы вывести подлинное учение об эволюции (это была бы только видимость такого учения), из «Опыта о непосредственных данных сознания» — ту теорию отношений души и тела, которую мы изложили позже, в «Материи и памяти» (у нас была бы только гипотетическая ее конструкция), из псевдофилософии, привлекавшей нас до «Непосредственных данных», — то есть из общих понятий, накопленных в языке, — заключения о длительности и душевной жизни, которые представлены в этой первой работе. К подлинному философскому методу мы приобщились в тот день, когда отбросили словесные решения, обнаружив во внутренней



жизни первичное поле опыта. Все дальнейшее движение состояло в расширении этого поля. Логически расширить заключение, применить его к другим объектам, не раздвигая реально рамок своих изысканий, — это естественная склонность человеческого разума, но никогда не следует ей уступать. Философия наивно поддается ей, когда становится чистой диалектикой, то есть пытается сконструировать метафизику из элементарных знаний, накопленных в языке. Она по-прежнему идет на поводу у этой склонности, когда превращает заключения, выведенные из конкретных фактов, в «общие принципы», приложимые к остальным вещам. Вся наша деятельность была протестом против такого способа философствования. А потому мы вынуждены были оставить в стороне важные вопросы, на которые могли бы дать только мнимый ответ, распространив на них результаты своих предыдущих работ. Мы ответим на тот или иной из них, если будут силы и время разрешить его как таковой, сам по себе. В противном случае придется признать: наш метод обеспечил нам, полагаем, точное решение некоторых проблем, и ничего большего мы не сможем из него извлечь. Ну что ж, писание книг — дело сугубо добровольное<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Эта работа была завершена в 1922 году. Мы просто добавили сюда несколько страниц, касающихся современных физических теорий. К тому времени мы еще не вполне четко сформулировали идеи, изложенные в недавно опубликованной нами книге «Два источника морали и религии» (Paris, 1932). Этим объясняются последние строки настоящей работы.

# Возможное и действительное<sup>1</sup>

**Я** хотел бы вновь обратиться к уже обсуждавшейся мною теме<sup>3\*</sup> — постоянному творению во Вселенной непредвидимой новизны. Сам я ежеминутно убеждаюсь в этом на опыте. Как бы я ни старался представить во всех подробностях то, что вскоре со мной случится, сколь же бедно, абстрактно, схематично мое представление в сравнении с реальным событием! Осуществление приносит с собой непредвидимую малость, которая всё изменяет. К примеру, я должен присутствовать на собрании; мне известно, каких людей я там встречу, за каким столом, в каком порядке мы расположимся, какую проблему будем обсуждать. Но вот они приходят, садятся и беседуют, как я и ожидал, говорят то, что я и предполагал; тем не менее вся ситуация в целом дает мне уникальное и новое впечатление, словно ее очертила — одним оригинальным штрихом — рука художника. Прощай образ, который я создал, простое, предугаданное в воображении рядоположение уже известных вещей! Конечно, эта картина не имеет той художественной ценности, что работы Рембрандта или Веласкеса; но она тоже всецело неожиданна и в данном смысле так же оригинальна. Скажут, что мне были неизвестны детали обстоятельств, что я не знал, кто будет присутствовать, каковы будут их жесты, их позы, и все это в целом лишь потому дает мне нечто новое, что привносит дополнительные элементы. Но такое же впечатление новизны я испытываю, наблюдая за развитием своей

---

<sup>1</sup> В этой статье развиваются идеи, изложенные на открытии «философской встречи» в Оксфорде 24 сентября 1920 г.<sup>1\*</sup> Написав ее для шведского журнала «Nordisk Tidskrift», мы хотели выразить свое сожаление по поводу того, что не смогли выступить, как это принято, в Стокгольме по случаю присуждения нам Нобелевской премии<sup>2\*</sup>. До сих пор статья выходила только на шведском языке.

душевной жизни. Я испытываю его, более живое чем когда-либо, в ситуации действия, которого я пожелал и чьим единственным властелином являюсь. Если я обдумываю свое будущее действие, моменты размышления предстают моему сознанию как последовательные и уникальные эскизы картины, какие сделал бы художник; и хотя само это действие по мере выполнения реализует желаемое и, следовательно, предвидимое, оно все же имеет оригинальную форму. — Хорошо, скажут мне; быть может, состояние души содержит нечто оригинальное и уникальное; но материя — это повторение; внешний мир подчинен математическим законам; сверхчеловеческий интеллект, который знал бы положение, направление и скорость всех атомов и электронов материальной вселенной в какой-то данный момент, мог бы вычислить любое будущее состояние этой вселенной, как мы вычисляем время солнечного или лунного затмения. — Я с этим соглашусь, при условии, что речь идет только об инертном мире; правда, это суждение уже начинают оспаривать, по крайней мере применительно к элементарным явлениям. Но такой мир — всего лишь абстракция. Конкретная реальность содержит живых, сознательных существ, которые заключены в рамки неорганической материи. Я говорю «живых и сознательных», ибо полагаю, что живое есть де-юре сознательное; оно становится де-факто бессознательным там, где сознание высыпает, но даже в тех областях, где сознание дремлет, например в растительном мире, существует определенная эволюция, развитие, старение, наконец, все внешние признаки длительности, характеризующей сознание. Зачем же вести речь об инертной материи, в которую вставлены, словно в раму, жизнь и сознание? На каком основании инертное помещают вначале? Древние представляли себе Мировую душу<sup>4\*</sup>, обеспечивавшую в их глазах непрерывное существование материального универсума. Освобождая это учение от его мифических элементов, я сказал бы, что неорганический мир есть ряд бесконечно быстрых повторений или квазиповторений, которые суммируются в видимых и предвидимых изменениях. Я сравнил бы их с качаниями маятника в часовом механизме: изменения связаны с постоянным раскручиванием пружины, передавая ее движение; повторения задают ритм жизни сознательных существ и служат мерой их длительности. Таким образом, живое существо по природе своей длится: оно длится потому, что непрестанно разрабатывает нечто новое, и потому что нет разработки без исканий, нет поиска без сомнений и нерешительности. Время и есть сама эта нерешительность, или его вообще не существует. Упраздните всё сознательное и живое (а вы сможете это сделать только искус-

ственным усилением абстракции, ибо материальный мир, повторяем, с необходимостью предполагает наличие сознания и жизни), и вы получите вселенную, последовательные состояния которой можно теоретически вычислить заранее, как кадры киноплёнки до ее разматывания. Но для чего тогда нужно разворачивание? Отчего реальность разворачивается? Почему она уже не развернулась? Чему служит время? (Я говорю о реальном, конкретном времени, а не об абстрактном времени, представляющем собой не что иное, как четвертое измерение пространства<sup>1</sup>.) Таков был некогда отправной пункт моих размышлений. Пятьдесят лет назад я увлекался философией Спенсера<sup>5\*</sup>. Но в один прекрасный день я заметил, что время в ней ничему не служит, ничего не делает. А то, что ничего не делает, и есть ничто. Однако, подумал я, время чем-то является. Стало быть, оно действует. Что же оно может делать? Простой здравый смысл ответил: время препятствует тому, чтобы все было дано сразу. Оно замедляет, или, точнее, оно и есть само замедление. Значит, оно что-то готовит, вынашивает, вырабатывает. Не является ли оно тогда посредником творчества и выбора? Не доказывает ли существование времени, что в вещах имеется индетерминация, неопределенность? Не представляет ли собой время саму эту неопределенность?

Если большинство философов придерживаются иного мнения, значит, человеческий интеллект создан так, чтобы браться за дело с другого конца. Я говорю «интеллект», а не «мышление», не «разум». Наряду с интеллектом каждому из нас присуще непосредственное восприятие своей собственной деятельности и условий ее осуществления. Назовите его как угодно; это чувство того, что мы являемся творцами своих намерений, решений, действий, а стало быть и своих привычек, характера, самих себя. Мастерские собственной жизни, а если захотим, то даже ее художники, мы беспрестанно трудимся над тем, чтобы вылепить из материала, данного нам прошлым и настоящим, наследственностью и обстоятельствами, уникальную, новую, оригинальную личность, непредвидимую, как форма, которую скульптор придает глине. Выполняя эту работу, мы, конечно, имеем представление и о ней, и о ее своеобразии, но главное состоит в том, чтобы мы ее выполнили. Мы не должны ее углубленно исследовать;

---

<sup>1</sup> Действительно, мы показали в «Опыте о непосредственных данных сознания» (Paris, 1889, p. 82), что Время, доступное расчетам, можно рассматривать как «четвертое измерение Пространства». Речь шла, разумеется, о чистом Пространстве, а не об амальгаме Пространство—Время из теории относительности, представляющем собой нечто совершенно иное.

не требуется даже, чтобы мы полностью ее осознавали, как художник не обязан анализировать свои творческие способности; он оставляет эту заботу философу, довольствуясь самим процессом творчества. А вот скульптору необходимо знать технику своего искусства и все то, чему можно здесь научиться: эта техника имеет отношение главным образом к тому, что роднит его произведение с другими; она подчиняется требованиям материала, с которым он работает и без которого, как и все художники, не может обойтись; для техники в искусстве важны повторение или фабрикация, а вовсе не само творчество. Именно на ней сосредоточено внимание художника — скажем так, его интеллектуальность. Так и мы, формируя свой характер, мало что знаем о собственных творческих способностях: чтобы узнать о них, нам следует вернуться к самим себе, начать философствовать и пойти против природы, ибо природа пожелала действия, она вовсе не думала об умозрении. Как только речь заходит уже не просто о том, чтобы почувствовать в себе порыв и убедиться в своей способности к действию, но о том, чтобы направить мышление к нему самому, дабы оно уловило эту способность и этот порыв, сложность возрастает, как если бы требовалось повернуть вспять наше сознание. Напротив, мы прежде всего заинтересованы в освоении способов нашего действия, то есть извлечении из условий его выполнения всего того, что может обеспечить нам методы и основные правила поведения. Нечто новое появится в наших действиях только благодаря тому, что мы обнаружим в вещах повторение. Следовательно, наша обычная способность познания есть по преимуществу способность извлекать из потока реального то, что обладает свойствами устойчивости и регулярности. Идет ли речь о восприятии? Восприятие улавливает бесконечно повторяющиеся колебания, представляющие собой, к примеру, свет или тепло, и сжимает их в относительно неизменные ощущения; так, восприятие цвета за долю секунды конденсирует, сгущает в наших глазах триллионы внешних вибраций<sup>6\*</sup>. Идет ли речь о познании? Сформировать общую идею значит абстрагировать из разнообразных и изменчивых предметов присущий всем им аспект, неизменный или по крайней мере позволяющий нам воздействовать на них одним и тем же способом. Постоянство нашего поведения, тождественность нашей потенциальной или виртуальной реакции на многообразие и изменчивость представляемых объектов — вот что прежде всего отмечается и выражается общей идеей. Идет ли речь, наконец, о понимании? Понять значит просто обнаружить отношения, установить прочные связи между имеющимися фактами, выявить законы: совершенство этой операции зависит от того, насколько точно установлена связь и насколько закон поддает-

ся выражению в математической форме. Все эти функции конститутивны для интеллекта. И интеллект в такой степени постигает истину, в какой он — поборник всего регулярного и устойчивого — имеет дело с устойчивым и регулярным в реальности, в материальности. Он касается тогда одной из сторон абсолютного, а наше сознание касается другой его стороны, когда улавливает в нас непрестанное цветение новизны или когда, расширяясь, совпадает посредством симпатии (sympathise) с усилием природы, несущим бесконечное обновление. Заблуждение начинается там, где интеллект пытается мыслить один из аспектов так, как он мыслил другой, и берется не за то дело, для которого он был создан.

Я полагаю, что великие метафизические проблемы, как правило, бывают плохо поставлены и нередко разрешаются сами собой, если уточнить их формулировку; либо же это проблемы, проистекающие из иллюзии, и они исчезают, если внимательно рассмотреть, как они формулируются. На деле они возникают оттого, что мы выражаем творчество на языке фабрикации. Реальность есть всеобщее и неделимое возрастание, постепенное созидание, длительность: так воздушный шар мало-помалу раздувается, ежеминутно принимая неожиданные формы. Но наш интеллект представляет себе ее возникновение и эволюцию как компоновку и перекомпоновку частей, которые при этом только меняют место; стало быть, теоретически он мог бы предвидеть любое состояние целого: полагая определенное число устойчивых элементов, мы заранее получим в неявном виде все возможные комбинации. И это еще не всё. Реальность, какой мы ее непосредственно воспринимаем, являет собой непрестанно растущую полноту; она не знает пустоты. В ней имеется протяжение, как и длительность; но эта конкретная протяженность не есть бесконечное и бесконечно делимое пространство, избираемое интеллектом в качестве поля для его конструкций<sup>7\*</sup>. Конкретное пространство было извлечено из вещей. Не они находятся в нем, а оно находится в них. Но как только наше мышление берется рассуждать о реальности, оно делает из пространства некое вместилище. Имея обыкновение соединять части в относительной пустоте, оно представляет себе, что реальность заполняет некую абсолютную пустоту. Итак, если отвержение радикальной новизны лежит в истоках плохо поставленных метафизических проблем, то привычка идти от пустоты к полноте приводит к формулировке несуществующих проблем. Впрочем, легко увидеть, что вторая ошибка уже заключена в первой. Но вначале я хотел бы точнее ее определить.

Я говорю, что существуют псевдопроблемы, — именно они причиняют наибольшее беспокойство метафизике. Я свожу их к двум. Одна из них породила теории бытия, вторая — теории познания.

Первая псевдопроблема заключается в вопросе о том, почему существует бытие, почему существует что-то или кто-то<sup>8\*</sup>. Неважно, какова природа того, что существует: можно сказать, что это материя, или дух, или то и другое вместе, или что материя и дух не самодостаточны и выражают собой трансцендентную Причину: в любом случае, рассматривая разные формы существования, и причины, и причины этих причин, мы чувствуем себя вовлеченными в бесконечную гонку. Если мы делаем остановку, то для того, чтобы избежать головокружения. Мы всегда констатируем — по крайней мере так нам кажется, — что трудность продолжает существовать, что проблема все еще имеется и никогда не будет разрешена. Она действительно никогда не будет решена, но ее и не следовало ставить. Она возникает лишь тогда, когда мы представляем себе ничто, предшествующее бытию. Мы говорим себе: «Здесь могло бы ничего не быть», а потом удивляемся тому, что нечто — или Кто-то — существует. Но проанализируйте эту фразу: «Здесь могло бы ничего не быть». Вы увидите, что имеете дело со словами, а вовсе не с идеями; «ничто» лишено тут всякого значения. «Ничто» — это термин обыденного языка, который может иметь смысл, только если остается в свойственной человеку области действия и фабрикации. «Ничто» означает отсутствие того, что мы ищем, чего мы желаем и ждем. Если и вправду предположить, что опыт когда-либо мог бы представить нам абсолютную пустоту, то она была бы ограниченной, имела бы какие-то очертания, значит, все еще была бы чем-то. Но в действительности пустоты не существует. Мы воспринимаем и даже познаем только полноту. Одна вещь исчезает лишь потому, что другая заняла ее место. Стало быть, уничтожение означает замещение. Мы говорим «уничтожение», только когда рассматриваем лишь одну из половин, или, точнее, из двух сторон замещения, — именно ту, что нас интересует; таким образом мы отмечаем, что нам нравится направлять свое внимание на исчезнувший объект и отвлекаться от того, который его замещает. Тогда мы говорим, что больше ничего не существует, понимая под этим, что существующее нас не интересует, что мы интересуемся тем, чего здесь больше нет или что могло бы здесь быть. Следовательно, идея отсутствия, или небытия, или ничто нераздельно связана с идеей уничтожения, реального или возможного, а последняя представляет собой только один аспект идеи замещения. Существуют различные способы мышления, которыми мы пользуемся в практической

жизни: для производства особенно важно, чтобы наше мышление умело отставать от реальности и, когда нужно, сохраняло связь с тем, что существовало или могло бы существовать, вместо того чтобы всецело посвящать себя тому, что существует. Но когда мы переходим из области фабрикации в сферу творчества, когда задаемся вопросом, почему существует бытие, почему кто-то или что-то, мир или Бог существует, а ничто — нет, когда, наконец, мы ставим самую устрашающую из метафизических проблем, мы виртуально соглашаемся с абсурдом: ибо если всякое уничтожение есть замещение, если идея уничтожения есть не что иное как усеченная идея замещения, то говорить об уничтожении всего значит допускать замещение, которое не было бы таковым, и впадать во внутреннее противоречие. Либо идее уничтожения всего свойственно такое же существование, как идее круглого квадрата, — существование звука, *flatus vocis*<sup>\*</sup>, либо, если она нечто отображает, то именно движение интеллекта, который идет от одного предмета к другому, предпочитает оставленный предмет тому, что находит перед собой, и называет «отсутствием первого» присутствие второго. Мы полагаем Вселенную (*le tout*), потом убираем одну за другой ее части, не желая видеть то, что заняло место каждой из них: стало быть, когда мы хотим суммировать отсутствия, мы имеем дело с совокупностью присутствий, просто расположенных в новом порядке. Иными словами, это мнимое представление об абсолютной пустоте есть на самом деле представление об универсальной полноте, возникающее в уме, который без конца перескакивает от части к части, решив всегда принимать в расчет только пустоту своей неудовлетворенности, а не полноту вещей. Это означает, что идея Ничто, когда она не является идеей простого слова, имеет такое же содержание, как и идея *Всего*, к чему добавляется еще операция мышления.

То же самое я сказал бы об идее беспорядка<sup>9\*</sup>. Почему универсум организован? Каким образом правило прилагается к неупорядоченному, форма к материи? Как объяснить, что наша мысль ориентируется в вещах? Эта проблема, которая у древних являлась проблемой бытия, а в Новое время стала проблемой познания, родилась из иллюзии того же рода. Она исчезает, если мы понимаем, что идея беспорядка имеет определенный смысл в сфере человеческого производства, или, как мы говорим, фабрикации, но не в сфере творчества. Беспорядок есть просто порядок, которого мы не ищем. Вы не можете, даже мысленно, упразднить порядок, не создав при этом какой-то другой. Если не существует целесоо-

---

\* Звуков речи (*лат.*).



бразности или воли, значит, существует механицизм; если механицизм сдает свои позиции, то в интересах воли, изменчивости, целесообразности. Но когда вы ждете одного из этих порядков, а находите другой, вы говорите, что существует беспорядок, выражая существующее в терминах того, что могло или должно было бы существовать, и объективируя свое сожаление. Таким образом, всякий беспорядок предполагает две вещи: порядок, существующий вне нас; имеющееся у нас представление о другом порядке — единственном, который нас интересует. Стало быть, уничтожение опять-таки означает замещение. И идея уничтожения всякого порядка, то есть идея абсолютного беспорядка, поистине содержит тогда противоречие, поскольку оставляет лишь одну сторону операции, которая предположительно была двусторонней. Итак, идея абсолютного беспорядка являет собой только сочетание звуков, *flatus vocis*, либо же, если она чему-то соответствует, то выражает движение ума, который перескакивает от механицизма к целесообразности, от целесообразности к механицизму и, обозначая место своего пребывания, предпочитает всякий раз указывать тот пункт, где его нет. Таким образом, стремясь упразднить порядок, вы получаете их два или несколько. А это значит, что концепция порядка, который добавляется к «отсутствию порядка», содержит нелепость и сама проблема исчезает.

Две рассмотренные выше иллюзии в действительности сводятся к одной. Их суть — вера в то, будто идея пустоты содержит в себе *меньше*, чем идея полноты, понятие беспорядка — *меньше*, чем понятие порядка. На самом деле в идеях беспорядка и ничто, когда они что-то отображают, имеется больше интеллектуального содержания, чем в идеях порядка и существования, ибо они охватывают множество порядков, много существований, а сверх того — игру ума, неосознанно жонглирующего ими.

Так вот, ту же иллюзию я нахожу в случае, который нас интересует. В учениях, не учитывающих радикальную новизну каждого момента эволюции, кроется много недоразумений и ошибок. Но главное — в них содержится идея, что возможное есть нечто *меньшее*, чем реальное, а потому возможность вещей предшествует их существованию. Значит, их можно представить заранее; их можно помыслить до того, как они реализовались. Но истина состоит как раз в противоположном. Если мы оставим в стороне закрытые системы, подчиненные чисто математическим законам и доступные обособлению, поскольку на них не воздействует длительность, если мы рассмотрим всю конкретную реальность или только мир жизни, а тем более мир сознания, то обнаружим, что в возможно-

сти каждого из последовательных состояний содержится больше, а не меньше, чем в их реальности. Ибо возможное есть не что иное, как реальное плюс действие разума, отбрасывающее его образ в прошлое, как только оно совершилось. Но именно этого мы не замечаем из-за своих интеллектуальных привычек.

Во время великой войны<sup>10\*</sup> газеты и журналы, отвлекаясь порой от ужасных тревог настоящего, задавались вопросом о том, что произойдет позже, когда вновь наступит мир. В частности, их интересовало будущее литературы. Однажды ко мне обратились с просьбой рассказать, каким я его представляю. Я несколько смущенно заявил, что совсем его не представляю. «Не замечаете ли вы по крайней мере, — сказали мне, — какие-то возможные направления? Допустим, нельзя предвидеть детали; но у вас, как философа, имеется хотя бы идея целого. К примеру, каким вам видится великое драматическое произведение завтрашнего дня?» Никогда не забуду, как удивился мой собеседник, услышав ответ: «Если бы я знал, каким будет великое драматическое произведение завтрашнего дня, я бы его написал». Было ясно, что он представлял себе будущее произведение запертым в возможностях, словно в шкафу; я же, в силу моих давних связей с философией, должен был добыть у нее ключ от этого шкафа. «Но, — сказал я ему, — произведение, о котором вы говорите, еще не является возможным». — «И все же оно должно быть таковым, коль скоро оно будет реализовано». — «Нет, оно таковым не является. Самое большее, я соглашусь с вами в том, что оно *будет возможным*». — «Что вы хотите сказать?» — «Это очень просто. Вот появится талантливый или гениальный человек; он создаст произведение: став реальным, оно тем самым делается ретроспективно или ретроактивно возможным. Оно не было бы таковым, если бы не появился этот человек. Потому я и говорю, что оно будет возможно сегодня, но еще не является таковым». — «Это уж чересчур! Не станете же вы утверждать, что будущее влияет на настоящее, что настоящее вносит нечто в прошлое, а действие идет против хода времени и оставляет свой отпечаток позади?» — «Смотря как это понимать. Я никогда не говорил, что можно внедрить нечто реальное в прошлое и действовать, двигаясь назад во времени. Но несомненно, что мы можем разместить возможное в прошлом или, скорее, возможное само ежеминутно размещается там. По мере того как создается действительность, непредвидимая и новая, ее образ отражается позади нее в безграничном прошлом; так обнаруживается, что она испокон веку была возможна; но именно в этот момент она и делается таковой — потому я и сказал, что ее возможность, которая не предшествует действительности, будет

ей предшествовать, как только действительность появится. Стало быть, возможное есть мираж настоящего в прошлом; и так как мы знаем, что будущее в конце концов станет настоящим, так как эффект миража беспрерывно воспроизводится, мы утверждаем, что в нашем теперешнем настоящем, которое завтра станет прошлым, уже содержится образ будущего, хотя нам не удалось его постичь. В этом-то и заключается иллюзия — как если бы мы, глядя на свое отражение в зеркале, представили себе, что, оставшись позади зеркала, могли бы коснуться этого отражения. Впрочем, когда говорят, что возможное не предполагает действительного, допускают тем самым, что реализация добавляет нечто к простой возможности: возможное якобы находилось там извечно, словно призрак, ждущий своего часа; значит, оно стало бы действительностью благодаря добавлению чего-то, какому-то вливанию крови или жизни. Люди не видят, что возможное, напротив, предполагает соответствующую действительность вкупе с тем, что к ней прибавляется, поскольку возможное представляет собой совмещенный эффект уже возникшей реальности и некоего устройства, которое отбрасывает ее назад. Таким образом, свойственное большинству философских учений и естественное для человеческого духа представление о возможностях, реализующихся через обретение существования, есть чистая иллюзия. Это равносильно утверждению, что человек из плоти и крови является результатом материализации его отражения в зеркале, коль скоро в реальном человеке имеется все то же, что и в его виртуальном образе, плюс та твердость, благодаря которой его можно потрогать. Но дело в том, что для достижения виртуального здесь требуется больше, чем для достижения реального, для отражения — больше, чем для самого человека, поскольку без человека оно не возникнет, а кроме того, необходимо еще и зеркало».

Именно это забыл мой собеседник, когда спрашивал меня о театре будущего. По-видимому, он бессознательно играл со смыслом слова «возможное». Конечно, «Гамлет» был возможен до того, как стал реальностью, если понимать под этим, что не существовало непреодолимого препятствия для его реализации. В таком особом смысле возможным называют то, что не является невозможным; и само собой разумеется, что эта не-невозможность вещи есть условие ее реализации. Но так понимаемое возможное ни в коей мере не относится к виртуальному, к предсуществующему идеально. Закрыв ворота, вы будете знать, что никто не пройдет этим путем; но отсюда не следует, что вы можете сказать, кто им пройдет, когда вы откроете доступ. Однако от полностью негативного смысла слова «возможное» вы незаметно, бессознательно переходите к позитив-

ному смыслу. Только что возможность означала «отсутствие препятствия»; теперь вы делаете из нее «предсуществование в форме идеи», а это нечто совершенно иное. В первом смысле слова утверждение, что возможность вещи предшествует ее реальности, было бы трюизмом: под этим просто понималось бы, что коль скоро препятствия преодолены, значит, их можно было преодолеть<sup>1</sup>. Но во втором смысле это нелепость, ибо ясно, что ум, в котором шекспировский «Гамлет» обрисовался в форме возможного, тем самым сделал его реальным: значит, то был, по определению, сам Шекспир. Напрасно вы с самого начала полагаете, что такой ум мог появиться до Шекспира: это означает, что вы не учитываете всех деталей драмы. По мере того как вы пополняете свое представление, выясняется, что предшественник Шекспира думает все то, что подумает Шекспир, чувствует все то, что он почувствует, знает все то, что он будет знать, а следовательно, воспринимает все то, что он воспримет, и стало быть, находится в той же точке пространства и времени, имеет те же самые тело и душу: это и есть сам Шекспир.

Но я слишком долго говорю о том, что ясно само по себе. Все эти рассуждения совершенно уместны, когда речь идет о произведении искусства. Думаю, в конце концов сочтут очевидным, что художник, создавая свое произведение, творит возможное одновременно с действительным. Почему же мы не решаемся сказать то же самое о природе? Разве мир не является произведением искусства, несравнимо более богатым, чем творение величайшего художника? И разве не столь же, если не более абсурдно полагать, что его будущее обрисовывается заранее, что возможность предсуществовала в нем действительности? Скажу еще раз: будущие состояния замкнутой системы материальных точек доступны вычислениям и, следовательно, их можно увидеть в ее настоящем состоянии. Но, повторяю, эта система извлечена или абстрагирована из целого, включающего в себя, помимо инертной и неорганизованной материи, еще и организацию. Возьмите конкретный и заполненный мир, с жизнью и сознанием, рамкой для которых он служит; рассмотрите всю природу, порождающую новые виды в формах столь же оригинальных и новых, как рисунок художника; обратитесь к индивидам, составляющим эти виды, к растениям или животным,

---

<sup>1</sup> Правда, в некоторых случаях следовало бы задаться вопросом, не стали ли препятствия преодолимыми благодаря творческому действию, которое их преодолело: в этом случае именно действие, само по себе непредвидимое, создало бы «преодолимость». До него препятствия были непреодолимыми и без него они остались бы таковыми.

каждое из которых обладает своим собственным характером, — я сказал бы, своей личностью (ведь одна травинка не более походит на другую, чем Рафаэль на Рембрандта); поднимитесь к тому, что находится над человеком, к обществам, где совершаются действия и складываются ситуации, подобные тем, что разыгрываются в драме: как же здесь говорить о возможностях, якобы предшествующих своей реализации? Как же не видеть, что если событие всегда можно объяснить задним числом через те или иные предшествующие события, то какое-то совершенно иное событие столь же хорошо объяснялось бы в тех же обстоятельствах прошлыми событиями, выбранными иначе, — пусть и теми же прежними событиями, но по-иному выделенными, по-иному распределенными, наконец, иначе усмотренными ретроспективным вниманием? Обращаясь назад, настоящее все время заново организует прошлое, следствие — причину.

Мы не видим этого всегда по одной и той же причине, впадаем в одну и ту же иллюзию, ибо принимаем большее за меньшее, а меньшее за большее. Вернем же возможное на его место, и эволюция станет чем-то совершенно иным, чем реализация программы; двери будущего распахнутся настежь; откроется безграничное поле для свободы. Ошибка учений — очень редких в истории философии, — признававших роль неопределенности и свободы в мире, кроется в непонимании того, что предполагалось этим их утверждением. Когда речь в них шла о неопределенности, о свободе, под неопределенностью понималось соперничество между возможностями, под свободой выбор между возможностями, — как будто возможность не создавалась самой свободой! Как будто всякая иная гипотеза, полагая идеальное предсуществование возможного действительному, не сводит новое всего лишь к перегруппировке прежних элементов! Как будто она не должна была рано или поздно объявить его доступным расчетам и предвидимым! Принимая постулат противоположной теории, впускали в свое общество врага. Следует сказать со всей определенностью: не возможное делает реальным, а реальное становится возможным.

Но на самом деле философия никогда не признавала открыто это непрерывное творение непредвидимой новизны. Уже древние отвергали его, поскольку, будучи в той или иной мере платониками, представляли Бытие как данное раз и навсегда, полное и совершенное, в неизменной системе Идей; следовательно, мир, развертывающийся перед ними, не мог ничего к этому прибавить; напротив, он был всего лишь уменьшением или деградацией; его последовательные состояния измеряли возрастающее или убывающее рас-

хождение между тем, чем он являлся, — тенью, отброшенной во времени, — и тем, чем он должен был быть, Идеей, пребывающей в вечности; они отображали вариации нехватки, изменчивую форму пустоты. Именно Время все портило. Правда, новоевропейские философы придерживаются совершенно иной точки зрения. Они больше не толкуют Время как самозванца, противника вечности; но они охотно свели бы его к простой видимости. Временное является для них только туманной формой рационального. То, что мы воспринимаем как последовательность состояний, наш интеллект осмысляет, когда туман рассеивается, как систему отношений. Реальное вновь становится вечным, с тем лишь отличием, что это вечность Законов, которыми охватываются явления, а не вечность Идеи, служащих им образцом. Но в обоих случаях мы имеем дело с теориями. Будем же придерживаться фактов. Время дано непосредственно. Этого для нас достаточно, и пока нам не докажут его несуществование или ущербность, мы будем считать реальным фактом фонтанирование непредвидимой новизны.

Философия от этого выиграет, так как обнаружит нечто абсолютное в подвижном мире явлений. Но от этого выиграем и мы, ибо почувствуем себя более радостными и сильными. Более радостными, поскольку реальность, рождающаяся на наших глазах, будет постоянно давать каждому из нас то удовлетворение, какое искусство дарует время от времени баловням судьбы; за неподвижностью и монотонностью, которые вначале улавливаются нашими чувствами, загипнотизированными постоянством наших потребностей, мы обнаружим в ней без конца возрождающуюся новизну, подвижное своеобразие вещей. Но, главное, мы станем более сильными, ибо ощутим себя участниками великого дела творения, начального и продолжающегося на наших глазах, почувствуем, что являемся творцами самих себя. Наша способность действовать усилится, овладев самой собой. Рабы естественных потребностей, до сей поры униженно подчинявшиеся им, мы распрявимся, станем властителями, связанными с величайшим Властелином. На этом мы и завершим свой очерк. Не будем считать чем-то несерьезным размышления об отношениях возможного и действительного. Быть может, они являются подготовкой к благой жизни.

# Философская интуиция

**Я** хотел бы поделиться с вами некоторыми соображениями о духе философии. Мне кажется — свидетельством тому и ряд докладов, представленных на Конгресс, — что метафизика в наши дни стремится к упрощению и большему сближению с жизнью. Думаю, у нее есть на то основания, и в этом направлении мы и должны двигаться. Но тем самым мы не совершим ничего революционного; мы лишь придадим надлежащую форму тому, что составляет суть всякой философии, полностью сознающей свои функции и назначение. Ибо усложнение формы выражения не должно повлечь за собой утрату простоты духа. Принимая в расчет только уже сформулированные учения, тот синтез, в котором они, казалось бы, охватывают выводы предшествующих философских концепций и совокупность приобретенных знаний, мы рискуем упустить из виду все собственно спонтанное, самопроизвольное в философской мысли.

Те из нас, кто преподает историю философии, кому приходится часто возвращаться к изучению одних и тех же концепций, тем самым все более углубляя его, могли бы заметить любопытный факт. Вначале нам кажется, что философская система высится, подобно законченному и совершенному по архитектуре зданию, в котором удобно размещены все проблемы. Созерцая его в таком виде, мы испытываем эстетическую радость, подкрепленную профессиональным удовлетворением. В самом деле, мы не только обнаруживаем здесь порядок в сложности (порой мы вносим в него и свою лепту, описывая систему), но нам доставляет удовлетворение знание того, откуда взялись материалы и как было построено здание. В проблемах, поставленных философом, мы узнаем вопросы, которые обсуждались в свое время в его кругу. Мы обнаруживаем, что в данных им решениях содержатся, в упорядоченном виде или в беспорядке, но во всяком случае почти без изменений, элемен-

ты предшествующих или современных ему философских учений. Одну точку зрения он заимствовал у того-то, а другая была ему внушена тем-то. Из того, что он прочел, услышал, воспринял, мы могли бы, конечно, составить бóльшую часть того, что он сделал. Итак, мы беремся за работу, восходим к истокам, измеряем влияния, устанавливаем сходства — и в конце концов отчетливо видим в учении то, что мы в нем и искали: более или менее оригинальный синтез тех идей, в кругу которых жил философ.

Но постоянное возобновление контакта с мышлением философа, постепенное проникновение в образ его мыслей могут вызвать у нас и совершенно иное чувство. Я не хочу сказать, что сравнительная работа, которой мы занимались вначале, была потерянным временем: без этой предварительной попытки соединить философию с тем, что ею не является, и установить ее связи с ее окружением мы, возможно, никогда не постигли бы, что она представляет собой на самом деле; ибо так уж устроен человеческий разум: он начинает понимать новое лишь после того, как испробует все, чтобы свести его к старому. Но мы видим, как преобразуется философское учение, когда мы пытаемся проникнуть внутрь мышления его создателя, а не вращаемся вокруг него. Вначале уменьшается сложность. Затем одни части входят в другие. Наконец, все стягивается в одну точку, к которой мы можем все больше приближаться, хотя попытки достичь ее были бы тщетны.

В данной точке находится нечто простое, бесконечно простое, столь невероятно простое, что философу так никогда и не удалось это высказать. Потому-то он и брал слово всю свою жизнь. Выражая то, что содержалось в его разуме, он чувствовал себя обязанным исправить свою формулировку, затем исправить исправленное. И так, от теории к теории, считая, что дополняет, а на самом деле поправляя себя, он только пытался, с помощью усложнений, влекущих за собой новые усложнения, и объяснений, нагроможденных на объяснения, выразить со все большей точностью простоту своей первичной интуиции. Стало быть, вся бесконечная сложность его учения вызвана лишь несоизмеримостью между его простой интуицией и доступными ему средствами ее выражения.

Какова же эта интуиция? Если сам философ не смог определить ее, то и нам это не удастся. Но мы сможем уловить и закрепить некий образ — посредник между простотой конкретной интуиции и сложностью выражающих ее абстракций, образ туманный и размытый, который неотступно сопровождает, оставаясь, быть может, незамеченным, сознание философа, следует как тень через все пороги его мысли. Не будучи самой интуицией, этот образ все же



сближается с ней больше, чем понятийное и неизбежно символическое выражение, к которому интуиция вынуждена прибегать в поисках возможностей «объяснения». Приглядимся внимательнее к этой тени: мы различим положение тела, которое ее отбрасывает. Сделав усилие, чтобы скопировать это положение или, скорее, чтобы переместиться внутрь его, мы увидим, насколько это вообще возможно, то, что видел философ.

Прежде всего данный образ характеризуется свойственной ему способностью *отрицания*. Вы помните, как поступал демон Сократа<sup>1\*</sup>: в известный момент он сдерживал волю философа и, не предписывая ему, что делать, просто удерживал ото всяких действий. Мне кажется, что в теоретической сфере интуиция часто ведет себя так же, как демон Сократа в практической жизни; во всяком случае, именно в этой форме она с самого начала выступает, а затем наиболее отчетливо проявляет себя: она запрещает. Замечая общепринятые идеи, казавшиеся очевидными положения, утверждения, до сих пор слышавшие научными, она нашептывает философу одно слово: *невозможно*. Невозможно, хотя факты и доводы внушают, что это возможно, и реально, и достоверно. Невозможно, ибо некий опыт, быть может смутный, но решающий, твердит тебе, что он несовместим с фактами, на которые ссылаются, и с приводимыми доводами; значит, эти факты, должно быть, плохо наблюдались, а рассуждения ложны. Удивительная сила — интуитивная способность отрицания! Отчего не привлекла она большего внимания историков философии? Разве не очевидно, что, когда мысли философа еще не имеют должного обоснования, а его учение окончательно не сложилось, — он первым делом бесповоротно отвергает некоторые вещи? Позже он, возможно, изменит свои взгляды на то, что утверждает; но он не изменит ничего в том, что отрицает. И именно благодаря способности отрицания, свойственной интуиции или ее образу, он сможет пересмотреть впоследствии свои убеждения. Он примется пассивно выводить заключения по правилам прямолинейной логики; но внезапно его собственное утверждение вызовет у него то же чувство невозможности, какое прежде он испытывал в связи с суждениями других. Оставив кривую линию собственной мысли ради того, чтобы следовать прямо по касательной, он стал чуждым самому себе. Он вновь обретет себя, когда вернется к интуиции. Из этих движений туда-сюда и складываются повороты учения, которое «развивается», то есть сбивается с пути, снова находит его и беспрестанно исправляет само себя.

Если мы избавимся от этого усложнения, вернемся к простой интуиции или хотя бы к выражающему ее образу, то сразу увидим,

как учение освобождается от условий времени и места, от которых, казалось, оно зависело. Конечно, проблемы, занимавшие философа, были поставлены его эпохой; наука, которую он использовал или критиковал, была наукой его времени; если поискать, можно даже обнаружить в излагаемых им теориях идеи его современников и предшественников. Да и могло ли быть иначе? Чтобы растолковать что-то новое, приходится выражать его, опираясь на старое; и для каждого великого философа поставленные до него проблемы и найденные решения, современные ему философия и наука были той материей, которой он был вынужден пользоваться, чтобы облечь в конкретную форму свои мысли. Мы не говорим уж о том, что еще с античности существует традиция представлять всякую философию как завершенную систему, охватывающую все познанное. Но было бы странным заблуждением, если бы мы сочли составной частью учения то, что является лишь средством его выражения. Такова первая ошибка, которую мы рискуем совершить, когда приступаем к изучению философской системы. Столько частных сходств поражает нас, столько, казалось бы, напрашивается сравнений, столь многочисленные и настойчивые призывы к нашей находчивости и эрудиции звучат со всех сторон, что мы пытаемся вновь связать мысли мэтра с фрагментами идей, подобранных то тут, то там, и совсем уж готовы похвалить его за то, что он смог — как только что мы сами — выполнить тонкую работу составления мозаики. Но иллюзия длится недолго, ибо вскоре мы замечаем, что, повторяя, казалось бы, уже известное, философ думает об этом по-своему. Тогда мы перестаем заниматься сопоставлением взглядов, но по большей части лишь для того, чтобы впасть в новое заблуждение, конечно, менее важное, чем первое, но зато более стойкое. Мы охотно представляем себе учение — даже учение видного философа — как вытекающее из предшествующих концепций, как «момент эволюции». Конечно, мы отчасти правы, ибо философия скорее сходна с организмом, чем с механическим агрегатом, и уместнее говорить здесь об эволюции, чем о соединении. Но это новое сравнение приписывает истории мышления большую преэминентность, чем обнаруживается в ней на самом деле, а кроме того, совсем некстати направляет наше внимание на видимую сложность системы и на то, что можно предполагать, судя по ее внешнему облику, вместо того чтобы приоткрыть нам новизну и простоту ее сути. Философ, достойный этого имени, всегда говорит лишь одно; к тому же он скорее стремится сказать, чем говорит на самом деле. Он смог сказать только одно, ибо лишь это он и знал; и то было даже не видение, а прикосновение; оно сообще-

ло импульс, импульс вызвал движение, и хотя это движение, принимающее форму причудливого завихрения, становится видимым для нас лишь благодаря тому, что оно подобрало по дороге, но ведь и другие пылинки также могли быть взметены и подхвачены тем же вихрем. Так и мысль, приносящая в мир нечто новое, вынуждена проявляться через посредство уже готовых идей, встреченных и вовлеченных ею в свое движение: потому и кажется, что она связана с эпохой, в которую жил философ. Но часто это всего лишь видимость. Философ мог явиться многими веками раньше; он имел бы дело с иной философией и иной наукой; он поставил бы другие проблемы; он иначе формулировал бы свои мысли; возможно, ни одна глава из книг, которые он написал, не была бы той же; и все-таки он сказал бы то же самое.

Позвольте мне привести пример. Я обращаюсь к вашим профессиональным воспоминаниям и, если угодно, поделюсь своими собственными. Один из курсов в Коллеж де Франс я ежегодно посвящаю истории философии. Поэтому у меня была возможность много лет подряд проделывать опыт, который я только что описал, с Беркли, а затем со Спинозой. Не буду говорить о Спинозе; это завело бы нас слишком далеко. И все же я не знаю ничего более поучительного, чем контраст между формой и внутренней сутью такой книги, как «Этика». С одной стороны, эти грандиозные вещи, называемые Субстанцией, Атрибутом и Модусом, громоздкое оснащение теорем с хитросплетениями определений, короллариев и схолий, сложность конструкции и сокрушительная сила «Этики», перед которой неискушенный новичок испытывает восхищение и ужас, как при виде огромного дредноута; а с другой — нечто тонкое, легкое и почти воздушное, исчезающее при малейшем приближении к нему; то, чего не увидишь и издалека, если не перестанешь обращать внимание на все остальное, даже на то, что считалось главным, — на различие между субстанцией и атрибутом, на дуализм мышления и протяжения. За тяжеловесной массой понятий, родственных картезианству и аристотелизму, таится интуиция самого Спинозы, которую не сможет выразить ни одна формула, как бы проста она ни была. Очень приближенно можно назвать это чувством совпадения между актом, посредством которого наш ум в совершенстве познает истину, и операцией, с помощью которой Бог ее порождает; это представление о том, что «восхождение» александрийцев в полностью завершенном виде составляет одно целое с «нисхождением»<sup>2\*</sup>; когда человеку, отпавшему от Божества, удастся вернуться к нему, он замечает единое движение там, где вначале видел два взаимно противоположных движения туда и об-

ратно. На моральный опыт здесь возлагается задача разрешить логическое противоречие и одним внезапным упразднением Времени превратить возвращение в движение вперед. Чем ближе мы подойдем к этой первичной интуиции, тем лучше поймем, что Спиноза, живи он раньше Декарта, написал бы, возможно, нечто иное, нежели то, что вышло в действительности; но если бы Спиноза жил в наше время, мы все же были бы уверены: то, что он пишет, и есть спинозизм.

Я обращаюсь к Беркли. Поскольку именно его я избрал в качестве примера, надеюсь, вы не осудите меня за подробный анализ: поспешность причинила бы ущерб точности. Достаточно бросить взгляд на творчество Беркли, чтобы увидеть, что оно сводится к четырем основным положениям. Первое, определяющее особую рода идеализм и лежащее в основе новой теории зрения (хотя философ счел благоразумным представить последнюю как независимую), формулировалось так: «Материя есть комплекс идей». Согласно второму, абстрактные и общие идеи сводятся к словам: это — номинализм. Третье утверждает реальность духов и характеризует их посредством воли: скажем, что это — из области спиритуализма и волюнтаризма. Наконец, последнее, которое можно было бы назвать теизмом, полагает существование Бога исходя главным образом из рассмотрения материи. Так вот, было бы легче легкого найти эти четыре положения, сформулированные примерно в тех же терминах, у современников или предшественников Беркли. Последнее из них встречается у теологов. Третье мы обнаруживаем у Дунса Скота; нечто подобное утверждал и Декарт. Второе служило предметом средневековых диспутов, а затем вошло как составная часть в философию Гоббса. Что же до первого, то оно весьма сходно с «окказионализмом» Мальбранша<sup>3\*</sup>, идею и даже формулировку которого мы уже встречали в текстах Декарта; впрочем, не надо было дожидаться Декарта, чтобы заметить, что греза обладает видимостью реальности и ни в одном из наших отдельно взятых восприятий нет ничего, что гарантировало бы существование вещей вне нас. Итак, уже у древних философов или, если не заходить так далеко, у Декарта и Гоббса, к которым можно прибавить и Локка, мы найдем элементы, необходимые для внешнего воссоздания философии Беркли: ему останется тогда, в качестве его собственного творения, только лишь теория зрения<sup>4\*</sup>, оригинальность которой, отбрасывая свой отблеск на все остальное, придаст своеобразие всему его учению. Возьмем же эти куски древней и новой философии, поместим их в одну посуду, добавим по вкусу масло и уксус, несколько агрессивную нетерпимость в отношении матема-

тического догматизма и естественное для философа-епископа желание примирить разум и веру, тщательно все перемешаем, бросим сверху, в качестве специй, несколько афоризмов, подобранных у неоплатоников; и мы получим — извините за выражение — салат, который издали будет весьма похож на то, что сделал Беркли.

Но тот, кто поступит таким образом, никогда не сможет постичь идеи Беркли. Дело даже не в тех трудностях и препятствиях, с которыми он столкнется в объяснении деталей: необычного «номинализма», который в конце концов превращает значительное число общих идей в вечные сущности, имманентные божественному интеллекту; странного отрицания реальности тел, выражаемого с помощью позитивной теории о природе материи — теории плодотворной и чрезвычайно далекой от бесплодного идеализма, который уподоблял восприятие сну! Дело в том, что, внимательно исследуя философию Беркли, невозможно не заметить, как вначале сближаются, а затем взаимопроникают выделенные нами четыре положения, так что каждое из них словно наполняется тремя другими, приобретает рельеф и глубину и становится в корне отличным от предшествующих или современных теорий, с коими его можно было бы чисто внешним образом сблизить. Конечно, эта вторая точка зрения, согласно которой учение есть организм, а не механический агрегат, еще не является окончательной. Но во всяком случае она ближе к истине. Я не могу входить во все детали; однако следует показать на ряде примеров, как можно извлечь из каждого данного положения любое из трех остальных.

Возьмем идеализм. Он заключается не только в констатации того, что тела являются идеями. К чему бы это привело? Мы были бы вынуждены по-прежнему утверждать применительно к этим идеям все то, что, сообразно опыту, утверждаем о телах, и просто заменили бы одно слово другим; ибо Беркли, конечно, не думает, что после его смерти материя перестанет существовать. Идеализм Беркли означает, что материя коэкстенсивна нашему представлению; у нее нет ничего внутреннего, нет изнанки; она ничего не скрывает, не заключает в себе, не обладает какими-то особыми способностями или возможностями; она растянута по поверхности и содержится вся целиком, в любой момент, в том, что она проявляет. Слово «идея» обычно и означает существование такого рода, то есть полностью реализованное существование, суть которого составляет единое целое с ее выражением, тогда как слово «вещь» вызывает у нас мысль о реальности, являющейся в то же время резервуаром возможностей. Именно поэтому Беркли предпочитает называть тела идеями, а не вещами. Но, рассмотрев таким образом

«идеализм», мы увидим, что он совпадает с «номинализмом»; ибо это второе положение, все более отчетливо утверждаясь в уме философа, со всей очевидностью ограничивается отрицанием общих абстрактных идей — *отвлеченных* (abstraites), то есть *извлеченных* (extraites) из материи; в самом деле, ясно, что нельзя извлечь нечто из того, в чем ничего не содержится, а следовательно, получить из восприятия нечто иное, нежели оно само. Цвет — это всего лишь цвет, а прочность — это прочность, и вы никогда не найдете ничего общего между прочностью и цветом, между данными осязания и зрения. Если же вы захотите мысленно выделить из того и другое нечто общее для них, то, рассматривая полученный результат, убедитесь, что имеете дело со словом. В этом и состоит номинализм Беркли; но тем самым — и «новая теория зрения». Если протяженность, которая была бы одновременно зримой и осязаемой, есть всего лишь слово, то тем более такова протяженность, которая затрагивала бы одновременно все чувства: это опять-таки номинализм — но также и опровержение картезианской теории материи. Не будем больше говорить о протяженности; укажем только, что с точки зрения структуры языка выражения «у меня есть восприятие» и «это восприятие существует» — синонимы, но поскольку второе вводит одно и то же слово «существование» в описание совершенно различных восприятий, мы полагаем, что у них есть нечто общее, и воображаем, что за их различием скрывается некое глубинное единство, единство «субстанции», которая в действительности есть не что иное, как гипостазированное слово «существование». В этом — весь идеализм Беркли; и такой идеализм, как я сказал, составляет одно целое с номинализмом.

Перейдем теперь, если угодно, к теории Бога и духов. Если тело создано из «идей» или, иначе говоря, если оно полностью пассивно и законченно, лишено способностей и возможностей, оно не могло бы действовать на другие тела; и тогда движения тел должны быть проявлениями активной силы, которая произвела сами эти тела и ввиду порядка, демонстрируемого Вселенной, может быть только разумной причиной. Конечно, мы совершаем ошибку, возводя в реальности, под названием общих идей, имена, которые мы дали группам объектов или восприятий, более или менее искусственно образованным нами на плоскости материи; но мы не заблуждаемся, когда обнаруживаем за поверхностью, где растянута материя, божественные намерения: общая идея, которая существует только на поверхности и вновь связывает одни тела с другими, конечно, является всего лишь словом, но общая идея, существующая в глубине, связывающая тела с Богом или, скорее, нисходящая от

Бога к телам, это — реальность; стало быть, в номинализме Беркли естественно выражается то развитие учения, которое мы встречаем в «*Siris*»<sup>5\*</sup> и которое ошибочно принимали за неоплатонистскую фантазию; иначе говоря, идеализм Беркли — лишь один из аспектов теории, видящей Бога за всеми материальными феноменами. Наконец, если Бог запечатлевает в каждом из нас восприятия или, по словам Беркли, «идеи», то существо, которое получает эти восприятия или, скорее, идет им навстречу, есть нечто противоположное идее: это — воля, впрочем, постоянно ограничиваемая божественной волей. Точка встречи этих двух волений и есть то, что мы называем материей. Если *regisiri*\* есть чистая пассивность, то *regisire*\*\* — чистая активность. Человеческий дух, материя, божественный дух становятся, следовательно, терминами, выразимыми лишь в отношении друг к другу. И сам спиритуализм Беркли оказывается только аспектом любого из трех остальных положений.

Стало быть, различные части системы взаимопроникают, словно в живом существе. Но, как я говорил вначале, хотя картина этого взаимопроникновения, конечно, дает нам более точное представление о теле учения, она еще не позволяет постичь его душу.

Мы приблизимся к цели, если сможем уловить *посредствующий образ*, о котором только что шла речь, — образ, являющийся почти материей, поскольку его еще можно увидеть, и почти духом, поскольку его уже нельзя коснуться. Это — фантом, неотступно сопровождающий нас, когда мы вращаемся вокруг учения; к нему и нужно обращаться, чтобы добиться решающего знака, указания способа действий, которого следует придерживаться, и точки, в которую следует смотреть. Существовал ли когда-нибудь в мысли мэтра тот посредствующий образ, что проступает в уме толкователя по мере того, как он продвигается вперед в изучении его творчества? Пусть это не был тот же образ; но был иной, который, возможно, принадлежал к другому ряду восприятий и не имел с первым никакого материального сходства, однако был тождествен ему, как тождественны два перевода на разные языки, сделанные с одного оригинала. Быть может, два эти образа, а может, и другие, тоже эквивалентные, неотступно следовали за философом во всех эволюциях его мысли. Или, возможно, он не заметил ни одного из них, а время от времени устанавливал непосредственный контакт с чем-то еще более тонким — с самой интуицией; но тогда нам, интерпретаторам, придется воссоздавать посредствующий образ, что-

---

\* Воспринимаемое (*лат.*).

\*\* Воспринимать (*лат.*).

бы избежать опасности увидеть в «исходной интуиции» смутную мысль, а в духе учения — абстракцию, тогда как этот дух и есть самое конкретное, а эта интуиция — самое точное в учении.

Я думаю, у Беркли можно обнаружить два различных образа, и тот, что меня более всего поражает, не тождествен тому, ясное указание на который мы находим у самого Беркли. Мне кажется, Беркли рассматривает материю как *тонкую прозрачную пленку*, расположенную между человеком и Богом. Она остается прозрачной, пока ею не занимаются философы, и тогда сквозь нее можно увидеть Бога. Но лишь только ее коснутся метафизики или даже обыденный рассудок (с тем, что в нем есть метафизического), как пленка тотчас же становится плотной, непроницаемой и образует экран: такие слова, как *Субстанция*, *Форма*, *абстрактная Протяженность* и т. д., скользят позади нее, оседают на ней, как пылинки, и скрывают от нас просвечивающего сквозь нее Бога. Едва ли этот образ был указан самим Беркли, хотя он и говорил, что «мы сами поднимаем пыль, а потом жалуемся, что плохо видим»<sup>6\*</sup>. Но есть иное сравнение, часто приводившееся философом и представляющее собой слуховой эквивалент только что описанного мною зрительного образа: материя — это язык, на котором с нами разговаривает Бог. Метафизические учения о материи, ступая каждый из слогов, выставляя его в выгодном свете, возводя в независимую сущность, перевели наше внимание со смысла на звук и помешали нам следовать божественному слову. Но к какому бы из этих образов мы ни обращались, в обоих случаях речь идет о простом образе, который нужно иметь перед глазами, ибо он, не являясь, правда, исходной интуицией учения, все же непосредственно вытекает из нее и более близок к ней, чем любое отдельно взятое положение или их совокупность.

Можем ли мы вновь овладеть этой интуицией? У нас есть только два способа выражения: понятие и образ. 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. Вынужденная принять эту форму, попавшая в запруду на выходе из истока, первичная интуиция покажется тогда чем-то самым бесцветным и холодным, что только есть в мире; она предстанет простой банальностью. Скажи мы, например, что Беркли рассматривает человеческую душу как отчасти связанную с Богом, а отчасти независимую, что он всегда осознаёт самого себя как несовершен-



ную деятельность, которая присоединилась бы к деятельности более высокого уровня, если бы между ними не существовало нечто посредствующее — абсолютная пассивность, — мы выразили бы исходную интуицию Беркли, насколько она может быть непосредственно сформулирована в понятиях, и все же мы получили бы нечто совершенно абстрактное, почти пустое. Будем придерживаться этих формулировок, ибо не можем найти лучших, но попробуем вдохнуть в них жизнь. Возьмем все, что написал философ, возведем эти разрозненные идеи к первоначальному образу, сведем их, замкнув в этот образ, в абстрактную формулировку, которая наполнится образом и идеями, обратимся к ней и увидим, как она, столь простая, еще больше упрощается, по мере того как мы помещаем в нее все большее число вещей; наконец, поднимемся вместе с ней к точке, где вновь упруго сжимается все то, что в растянутом виде содержалось в учении: и тогда мы представим себе, как из этого недоступного центра силы исходит импульс, рождающий порыв, то есть саму интуицию. Четыре положения Беркли появились, потому что это движение встретило на своем пути идеи и проблемы, которые были поставлены современниками Беркли. В другое время Беркли, вероятно, сформулировал бы иные положения; но поскольку само движение было бы тем же, они располагались бы таким же образом по отношению друг к другу, были бы так же тесно связаны между собой, подобно новым словам новой фразы, между которыми проскальзывает прежний смысл; и это была бы та же самая философия.

Итак, связь философского учения с предшествующими и современными ему доктринами отлична от той, что предполагается общепринятой концепцией истории систем. Неверно, что философ берет уже имеющиеся в наличии идеи, дабы растворить их в высшем синтезе или скомбинировать с новой идеей. С тем же успехом можно было бы считать, что, для того чтобы разговаривать, мы ищем слова, а затем соединяем их вместе с помощью мышления. Но дело в том, что над словом и фразой существует нечто гораздо более простое, чем фраза и слово: это — смысл, который является, скорее, не мыслимой вещью, а движением мысли, и даже не столько движением, сколько направлением. Подобно тому как импульс, сообщенный эмбриональной жизни, вызывает процесс деления первичной клетки, приводящий к образованию заверченного организма, так и движение, отличающее любой акт мысли, вынуждает эту мысль в процессе возрастающего дробления последовательно охватывать все новые сферы духа, вплоть до речи. Тогда мысль выражается посредством фразы, то есть группы

предсуществующих элементов; но она практически произвольно может выбрать первичные элементы группы, лишь бы только другие элементы их дополняли: одну и ту же мысль можно одинаково хорошо выразить различными фразами, составленными из совершенно разных слов, если эти слова находятся в одном и том же отношении между собой. Таков процесс речи. Такова и операция, посредством которой конституируется философия. Философ не исходит из предшествующих идей; самое большее, можно сказать, что он к ним приходит. И тогда идея, вовлеченная в движение его духа, одушевляясь новой жизнью, подобно слову, смысл которого зависит от целой фразы, становится иной, чем она была вне этого круговорота.

Такую же связь можно обнаружить между философской системой и совокупностью научных знаний эпохи, в которую жил философ. Существует определенная трактовка философии, утверждающая, что все усилия философа направлены на объединение в великом синтезе результатов частных наук. Конечно, долгое время именно философ обладал универсальной наукой; и даже сегодня, когда множество частных наук, разнообразие и сложность методов, огромная масса собранных фактов делают невозможной аккумуляцию всех знаний в одном уме, философ в известном смысле остается человеком универсальной науки: хотя он больше не в состоянии всё знать, но нет ничего такого, чего он не мог бы изучить. Однако разве из этого следует, что его задача — овладеть готовой наукой и вести ее к возрастающим степеням общности, приближаясь тем самым к так называемой унификации знания? Не странно ли, что во имя науки, из уважения к ней нам предлагают эту концепцию философии: я не знаю концепции более нелестной для науки и более оскорбительной для ученого. Как! Вот человек, который долго применял определенный научный метод и усердно добивался результатов, сообщает нам: «Опыт, при помощи рассуждения, приводит к тому-то и тому-то; научное знание начинается тут, а кончается там; таковы мои выводы»; а философ вправе ответить ему: «Отлично, оставьте это мне, и вы увидите, что я сумею с этим сделать! Знание, полученное от вас в неполном виде, я дополню. Представленные вами разрозненные сведения — объединю. Используя тот же материал — ведь я, разумеется, буду придерживаться тех фактов, которые вы наблюдали, — и те же методы работы, ибо я должен ограничиваться, как и вы, индукцией и дедукцией, я сделаю нечто большее и лучшее, нежели удалось сделать вам». Действительно, странная претензия! Как могла бы профессия философа сооб-

шить ему способность продвинуться дальше, чем наука, в том же направлении? Я первым признаю, что некоторые ученые больше, чем другие, способны к развитию и обобщению своих выводов, более склонны возвращаться назад и критиковать собственные методы; что в этом особом смысле слова их называют философами; что такой философией может и должна обладать всякая наука. Но эта философия относится еще к сфере науки, и тот, кто занимается ею, — ученый, а не философ. Больше не может быть речи о превращении философии в синтез позитивных наук и о претензии, в силу одних лишь свойств философского духа, ставить ее выше науки в обобщении тех же фактов.

Такое понимание роли философа было бы оскорбительным для науки. Но насколько оскорбительнее оно для философии! Разве не очевидно, что там, где ученый делает остановку на пути обобщения и синтеза, останавливается и то, что мы могли развивать с помощью объективного опыта и строгого рассуждения. И отныне, собираясь двигаться дальше в том же направлении, сможем ли мы выйти из области произвольного или по крайней мере гипотетического? Превращать философию в сумму обобщений, превосходящую научный синтез, — значит желать, чтобы философия довольствовалась правдоподобием, чтобы ей было достаточно лишь вероятности. Я хорошо знаю, что для большинства из тех, кто следит со стороны за нашими дискуссиями, наша область и вправду есть сфера просто возможного, в лучшем случае — вероятного; они охотно сказали бы, что философия начинается там, где кончается достоверность. Но кто из нас пожелал бы философии подобной участи? Конечно, не все в равной мере проверено и проверяемо в том, что нам сообщает философия, и к сути философского метода относится требование, чтобы разум часто и в отношении многих вопросов соглашался на риск. Но философ избегает этих опасностей, ибо застрахован от них: ведь есть вещи, в которых он чувствует себя непоколебимо убежденным. Он сможет убедить в этом и нас, если передаст нам интуицию, в которой черпает силы.

Философия действительно не является синтезом частных наук. Правда, она нередко располагается на территории науки, постигая иногда в более простом видении предметы, которыми занимается наука; но это происходит не благодаря интенсификации науки или переносу ее результатов на более высокий уровень обобщения. Не было бы нужды в существовании двух способов познания, философии и науки, если бы опыт не представлял нам в двух различных аспектах: с одной стороны, в виде фактов, которые сопоставляются с другими фактами, повторяются, приблизительно измеряются и,

наконец, разворачиваются в форме отдельной множественности и пространственности, а с другой стороны, в виде взаимопроникновения, представляющего собой чистую длительность, неподвластную закону и мере. В обоих этих случаях опыт означает сознание; но в первом сознание расширяется вовне, экстериоризируясь в отношении к самому себе именно в той мере, в какой оно усматривает вещи, внешние по отношению друг к другу; во втором оно возвращается к себе, вновь овладевает собой и углубляется в себя. Измеряя таким образом свою собственную глубину, проникает ли оно дальше внутрь материи, жизни, реальности в целом? Можно было бы это оспаривать, если бы сознание надстраивалось над материей как ее акциденция; но мы показали, что подобная гипотеза в зависимости от того, как ее толкуют, является нелепой или ложной, внутренне противоречивой или противоречащей фактам. С этим еще можно было бы спорить, если бы человеческое сознание, несмотря на свое родство с сознанием более обширным и высоким, находилось в стороне, если бы человек должен был держаться в уголке природы, как наказанный ребенок. Но нет! Материя и жизнь, наполняющие мир, присутствуют и в нас; мы чувствуем в себе силы, действующие во всех вещах; какова бы ни была внутренняя сущность того, что существует и создается, мы являемся ее частью. Спустимся же внутрь самих себя: чем глубже расположена точка, которой мы коснемся, тем сильнее будет импульс, который вернет нас на поверхность. Философская интуиция и есть это прикосновение, а сама философия — этот порыв. Возвращенные наружу импульсом, исходящим из глубины, мы вновь вернемся к науке, по мере того как наша мысль будет разворачиваться и раздробляться. Значит, нужно, чтобы философия могла формироваться по образцу науки, и идея, мнимо интуитивная по происхождению, которая не смогла бы, разделяясь на части, охватить наблюдаемые вовне факты и увязывающие их между собой законы, которая не была бы способна исправить какие-то обобщения и вновь произвести определенные наблюдения, была бы чистой фантазией; она не имела бы ничего общего с интуицией. Но, с другой стороны, идея, в точности применимая к фактам и законам благодаря ее дроблению, не является результатом унификации внешнего опыта; ибо философ не пришел к единству, а исходил из него. Я говорю, разумеется, о единстве одновременно ограниченном и относительном, подобном тому, что дает возможность выделить живое существо из совокупности вещей. Деятельность, с помощью которой философия, как кажется, ассимилирует результаты позитивной науки, равно как и операция, в ходе которой философия будто бы объеди-

няет в себе фрагменты предшествующих учений, является не синтезом, но анализом.

Наука — это помощник действия. А действие нацелено на результат. Значит, научный интеллект задается вопросом: что нужно сделать, чтобы достичь желаемого результата, или, более обобщенно, — какие условия нужно создать для появления известного феномена? Он идет от одного сочетания вещей к другому, от одновременности к одновременности. Он неизбежно пренебрегает тем, что происходит в интервале, а если и занимается этим, то лишь для того, чтобы наблюдать другие сочетания и новые одновременности. С методами, предназначенными для достижения всего готового, он вообще не смог бы проникнуть в то, что еще создается, следовать за движущимся, понять становление, которое и является самой жизнью вещей. Эта задача по силам лишь философии. В то время как ученый, принужденный рассматривать движение с точки зрения неподвижности и искать повторений в том, что не повторяется, стремящийся разделить реальность на последовательные уровни развертывания, чтобы подчинить ее воздействию человека, должен хитрить с природой, занимать по отношению к ней позицию недоверия и борьбы, философ подходит к ней по-дружески. Правило науки было в свое время верно определено Бэконом: повиноваться, чтобы властвовать<sup>7\*</sup>. Философ не повинует и не властвует; он стремится к симпатии<sup>8\*</sup>.

И с этой точки зрения сущность философии есть дух простоты. Рассматриваем ли мы философский дух в нем самом или в его творениях, сравниваем ли философию с наукой или одно философское учение с другими, мы всегда обнаруживаем, что усложнение — поверхностно, конструкция — второстепенна, синтез — это видимость: философствование есть простой акт.

Чем больше мы проникнемся этой истиной, тем сильнее будет наше стремление вывести философию за рамки школы и приблизить ее к жизни. Конечно, позиция обыденного сознания, зависящая от строения органов чувств, интеллекта и языка, более близка к позиции науки, чем философии. Я понимаю под этим не только то, что общие категории нашего мышления те же, что и категории науки; что великие пути, прочерченные нашими чувствами через непрерывную реальность, аналогичны тем, которыми пройдет наука; что восприятие — рождающаяся наука, а наука — зрелое восприятие; что обыденное знание и знание научное, предназначенное для подготовки нашего воздействия на вещи, с необходимостью являются двумя сходными способами видения, хотя и различны по точности и значению. Я хочу в особенности подчеркнуть, что

обыденное знание, как и научное, вынуждено, и по тем же причинам, брать вещи в распавшемся на куски времени, где мгновение, не имеющее длительности, следует за мгновением, которое больше не длится. Движение является для него серией положений, изменение — рядом качеств, становление в целом — серией состояний. Оно исходит из неподвижности (как будто неподвижность не является лишь видимостью, сравнимой с тем особым впечатлением, которое один предмет получает от другого, когда оба равномерно движутся друг относительно друга) и с помощью хитроумного сочетания неподвижностей создает имитацию движения, замещаая ею само движение. Операция эта практически удобна, но теоретически абсурдна; она чревата всеми противоречиями, всеми ложными проблемами, с которыми сталкиваются Метафизика и Критика.

Но именно потому, что обыденный рассудок отворачивается здесь от философии, достаточно будет добиться от него резкого изменения взгляда, чтобы переместить его в сторону философской мысли. Конечно, интуиция содержит много степеней интенсивности<sup>9\*</sup>, а философия — много уровней глубины; но дух, который постигнет реальную длительность, отныне будет жить интуитивной жизнью, и его знание о вещах станет уже философским. Вместо отдельных моментов, расположенных в бесконечно делимом времени, он увидит непрерывную текучесть неделимого реального времени. Вместо поверхностных состояний, которые поочередно облекают безразличную вещь, вступая с ней в загадочное отношение феномена и субстанции, он уловит одно и то же изменение, которое длится, все время ускоряясь, как в мелодии, где все является становлением, но где само становление, будучи субстанциальным, не нуждается в подпоре<sup>10\*</sup>. Чем больше инертных состояний, тем больше мертвых вещей; лишь подвижность обеспечивает постоянство жизни. Подобное видение вещей, где реальность предстает непрерывной и нераздельной, и ведет к философской интуиции.

Следовательно, чтобы прийти к интуиции, не обязательно выходить за пределы чувств и сознания. Кант ошибался, утверждая это<sup>11\*</sup>. Доказав с помощью решающих аргументов, что никаким усилием диалектики мы не сможем достичь потустороннего мира и что действительная метафизика по необходимости была бы интуитивной, он добавляет, что такой интуиции мы лишены, а метафизика эта невозможна. Так бы и было на самом деле, если бы не существовало иного времени и изменения, нежели те, что были известны Канту; их, впрочем, мы считаем необходимыми, ибо наше обычное восприятие не могло бы выйти за пределы времени и постичь нечто неизменное. Но время, в коем мы естественно распо-

лагаемся, изменение, которое мы обычно наблюдаем, — это время и изменение, которых наше чувства и сознание обратили в прах, чтобы облегчить наше воздействие на вещи. Исправим же то, что они сделали, вернем свое восприятие к его истокам, и мы получим совершенно новое знание, не прибегая для этого к новым способностям.

Если такое знание станет всеобщим достоянием, это принесет пользу не только умозрению. Повседневная жизнь будет им согрета и освещена. Ибо мир, куда вводят нас обычно наши чувства и наше сознание, есть лишь тень его самого; и он холоден как смерть. Все в нем устроено к нашему наибольшему удобству, но все существует в настоящем, которое словно бы постоянно начинается вновь; и мы сами, искусственно сформированные по образу не менее искусственной Вселенной, наблюдаем себя в мгновенном, говорим о прошлом как об утраченном, видим в воспоминании факт странный или во всяком случае чуждый — помощь, оказанную духу материей. Если мы, напротив, осознаем себя такими, какими мы являемся, в плотном и эластичном настоящем, которое мы можем бесконечно растягивать назад, все больше и больше отодвигая экран, заслоняющий нас от самих себя; если мы осознаем и внешний мир таким, какой он есть, не только поверхностно, в настоящий момент, но в глубине, с ближайшим прошлым, которое давит на настоящее, запечатлевая на нем свой порыв; словом, если мы привыкнем видеть все вещи *sub specie durationis*\* <sup>12\*</sup>, — то напряженное тотчас расслабится, дремлющее пробудится, мертвое возродится в нашем ожившем восприятии. То наслаждение, которое искусство приносит (и то лишь изредка) только людям, избранным природой и судьбой, философия, о которой идет речь, дала бы в любой момент нам всем, вдыхая новую жизнь в окружающие нас призраки и вновь пробуждая к жизни нас самих. Этим она дополнила бы науку как в практике, так и в теории. Наука со всеми своими практическими приложениями, нацеленными на удобство существования, сулит нам комфорт, самое большее — удовольствие. Но лишь философия могла бы дать нам радость.

---

\* С точки зрения длительности (*лат.*).

# Философия Клода Бернара<sup>1\*</sup>

**Т**еория экспериментального метода — вот чем философия прежде всего обязана Клоду Бернару. Наука Нового времени всегда сообразовывалась с опытом; но поскольку она началась с механики и астрономии и изучала в материи лишь самое общее и наиболее близкое к математике, долгое время ее требования к опыту сводились к тому, чтобы он обеспечивал ее расчетам отправной пункт и подтверждал их в конце. В XIX веке возникли лабораторные науки, те, что следуют опыту во всех его поворотах, никогда не теряя контакта с ним. Клод Бернар сформулировал метод этих конкретных исследований, как некогда Декарт определил метод абстрактных наук о материи. В данном смысле «Введение в экспериментальную медицину» является для нас примерно тем же, чем было для XVII и XVIII веков «Рассуждение о методе». И там и здесь перед нами — гениальный человек, который, сделав великие открытия, задался затем вопросом, каким образом он их совершил: подход с виду парадоксальный, и все же единственно нормальный, ибо противоположный способ действий, применявшийся гораздо чаще, никогда не приносил плодов. Только дважды в истории новоевропейской науки и только в двух основных формах, свойственных нашему познанию природы, дух изобретательства обращался к самому себе, чтобы путем самоанализа определить общие условия научного открытия. Это удачное соединение спонтанности и рефлексии, науки и философии дважды осуществилось во Франции.

Во «Введении» Клод Бернар постоянно стремится показать, как факт и идея сотрудничают в экспериментальном исследовании. Факт, более или менее очевидный, подсказывает идею объяснения; ученый требует от опыта подтверждения этой идеи; но все время, пока длится его опыт, он должен быть готовым отказаться от своей гипотезы или изменить ее в соответствии с фактами. Значит, научное



исследование представляет собой диалог между духом и природой. Природа пробуждает нашу любознательность; мы задаем ей вопросы; ее ответы придают разговору неожиданный поворот, провоцируя новые вопросы, на которые природа отвечает, внушая новые идеи, и так до бесконечности. Когда Клод Бернар описывает этот метод, приводит примеры, напоминая о том, как он применялся, все его изложение кажется нам столь простым и естественным, что напрашивается мысль: стоило ли об этом говорить, мы, похоже, всегда это знали. Так портрет, нарисованный великим живописцем, внушает нам иллюзию, будто мы были знакомы с тем, кто на нем изображен.

Однако даже сегодня метод Клода Бернара далеко не всегда понимается и применяется надлежащим образом. Пятьдесят лет минуло со дня публикации его труда; мы постоянно его читали и восхищались им; но все ли уроки мы извлекли из него?

Одним из наиболее ясных результатов этого исследования должно было бы стать для нас усвоение того, что не существует различия между хорошо организованным наблюдением и хорошо обоснованным обобщением. Слишком часто мы еще полагаем, что опыт дает нам голые факты, а интеллект, завладев этими фактами, сближая их друг с другом, поднимается к законам все более высокого уровня. Обобщение является тогда одной функцией, наблюдение — другой. Нет ничего более ложного, более опасного для науки и философии, чем такое понимание синтезирующей работы. Оно привело к убеждению в том, что задача науки — просто так, ради удовольствия собирать факты, медлительно и даже пассивно регистрировать их, ожидая появления ума, способного ими управлять и подчинять их законам. Как будто научное наблюдение не было всегда ответом — точным или неточным — на конкретный вопрос! Как будто наблюдения, пассивно записанные подряд, друг за другом, были чем-то иным, нежели разрозненными ответами на вопросы, поставленные наугад! Как будто работа обобщения состояла в том, чтобы задним числом выявить вероятный смысл этой бессвязной речи! На самом деле речь должна сразу иметь смысл — или не обретет его никогда. Ее значение может меняться по мере все более глубокого исследования фактов, но оно должно существовать с самого начала. Обобщать не значит использовать, с целью какого-то сжатого изложения, уже собранные, записанные факты: синтез есть нечто совершенно иное. Это не столько особая операция, сколько некая сила мышления, способность проникать внутрь факта, который мы считаем значимым и дающим объяснение неопределенно большому числу фактов. Словом, синтетический ум есть не что иное, как более высокая степень развития аналитического ума.

Эта концепция научного исследования очень сокращает расстояние между учителем и учеником. Она больше не позволяет нам различать две категории ученых: исполнителей и изобретателей. Изобретение должно присутствовать повсюду, даже в изучении мельчайшего факта, в самом простом опыте. Там, где нет личного и оригинального усилия, нет и начатков науки. Такова великая педагогическая максима, заключенная в творчестве Клода Бернара.

С точки зрения философа, оно содержит и нечто иное: определенную концепцию истины, а следовательно, философию.

Говоря о философии Клода Бернара, я не имею в виду ту метафизику жизни, которую находили в его сочинениях и которая была, возможно, весьма далека от его мысли. Правда, о ней много спорили. Одни, приводя пассажи, где Клод Бернар критикует гипотезу «жизненного начала»<sup>2\*</sup>, говорили, что жизнь была для него не более чем совокупностью физических и химических явлений. Другие, ссылаясь на ту «организирующую и творческую» идею, которая господствует, по его мнению, над явлениями жизни, утверждали, что он полностью отделил живую материю от неорганизованной материи, тем самым приписывая жизни независимую причину. Наконец, с точки зрения иных, Клод Бернар колебался между двумя концепциями, или, скорее, принял первую, а потом постепенно пришел ко второй. Перечитайте внимательно работы ученого, и вы не найдете там, я думаю, ни этого утверждения, ни этого отрицания, ни этого противоречия. Конечно, Клод Бернар неоднократно возражал против гипотезы «жизненного начала»; но в таких случаях он безусловно имел в виду поверхностный витализм врачей и физиологов, которые полагали, что живое существо обладает силой, могущей противостоять физическим силам и сопротивляться их воздействию. В те времена распространен был взгляд, что одна и та же причина, действуя в тех же условиях и на то же живое существо, не всегда приводит к одному и тому же следствию. Нужно считаться, говорили тогда, с изменчивым характером жизни. Даже Мажанди<sup>3\*</sup>, столь способствовавший превращению физиологии в науку, верил в индетерминацию, свойственную феномену жизни. Всем, кто высказывает такие суждения, Клод Бернар отвечает, что физиологические факты подчиняются непоколебимому детерминизму, столь же строгому, как детерминизм, присущий физическим или химическим фактам: даже среди операций, осуществляемых в животном организме (*machine animale*), нет ни одной, которую со временем не удалось бы объяснить при помощи физики и химии. Таково его мнение о жизненном начале. Но, перейдя к организирующей и творческой идее, мы обнаружим, что повсюду, где речь идет о ней, Клод

Бернар критикует тех, кто отказался видеть в физиологии специальную науку, отличную от физики и химии. Качества, или скорее установки ума, какими должен обладать физиолог, не тождественны, по его мнению, установкам химика и физика. Тот, у кого нет чувства организации, то есть характерной для феномена жизни координации частей в рамках целого, — не физиолог. В живом существе все происходит так, как будто в него внедрилась некая «идея», ответственная за порядок, сообразно которому группируются элементы. Впрочем, эта идея — не какая-то сила, а просто принцип объяснения: если бы она и вправду действовала и могла хоть в чем-то противостоять игре физических и химических сил, экспериментальной физиологии больше бы не существовало. Согласно Клоду Бернару, физиолог должен не только принимать в расчет эту организующую идею при исследовании феноменов жизни, но еще и помнить, что факты, которые он изучает, имеют место в уже готовом организме, а создание (construction), или, как он говорит, «творение», этого организма есть операция совсем иного рода. Конечно, опираясь на четко проведенное Клодом Бернаром различие между созданием организма и его разрушением или износом, — между организмом и тем, что в нем происходит, — мы в конце концов воспроизвели бы в иной форме витализм, с которым он боролся; но сам он этого не сделал, предпочитая не высказываться о природе жизни, как, впрочем, и о строении материи; он избегал и вопроса о взаимоотношении той и другой. Собственно говоря, в обоих случаях: критикуя ли гипотезу «жизненного начала», обращаясь ли к «руководящей идее», — Клод Бернар занят исключительно выяснением условий экспериментальной физиологии. Он стремится определить скорее не жизнь, а науку о жизни. Он защищает физиологию и от тех, кто считает физиологические факты чересчур изменчивыми, а потому не поддающимися экспериментам, и от тех, кто, полагая их доступными нашим опытам, не проводит различия между последними и экспериментами в области физики или химии. Первым он отвечает, что физиологические факты подчинены абсолютному детерминизму и физиология является, следовательно, строгой наукой; вторым — что у физиологии имеются собственные законы и методы, отличные от тех, что существуют в физике и химии, а значит, физиология — это самостоятельная наука.

Но хотя Клод Бернар не дал нам метафизику жизни — и не собирался этого делать, — в его творчестве, взятом как целое, присутствует некая общая философия, влияние которой будет, возможно, более длительным и глубоким, нежели влияние какой-либо частной теории.

Действительно, философы долгое время рассматривали реальность как систематичное целое, как величественное здание, которое мы могли бы, строго говоря, мысленно реконструировать только посредством рассуждения, хотя на деле вынуждены были прибегнуть к помощи наблюдения и опыта. Полагали, что природа есть совокупность законов, одни из которых включают в себя другие согласно принципам человеческой логики; эти законы неизменны и внутренне свойственны вещам; наука и философия стремятся выявить их, поскоблив один за другим покрывающие их факты, как в пустыне Египта откапывают памятник, разгребая лопатами песок. Всем своим творчеством Клод Бернар восстает против такого понимания фактов и законов. Задолго до того, как философы стали подчеркивать конвенциональный и символический характер науки, он заметил, определил расхождение между человеческой логикой и логикой природы. По его мнению, если мы не проявим возможно большей осмотрительности при проверке гипотезы, нам никогда не достанет отваги для ее изобретения. То, что нам кажется абсурдным, вовсе не обязательно является таковым с точки зрения природы: поставим эксперимент, и если гипотеза подтвердится, она непременно станет понятной и ясной, как только факты вынудят нас свыкнуться с ней. Но вспомним также, что созданная нами идея, сколь бы гибкой она ни была, никогда не сравнится по пластичности с вещами. Итак, будем готовы оставить ее ради другой идеи, еще более близкой к опыту. «Наши идеи, — говорил Клод Бернар, — суть не что иное, как интеллектуальные инструменты, помогающие нам проникнуть в явления; если они выполнили свою задачу, их нужно заменить, как заменяют затупившийся скальпель, когда он прослужит достаточно долго». И он добавлял: «Чрезмерная вера в рассуждение, приводящая физиолога к ложному упрощению вещей, связана с тем, что он не чувствует сложности природных явлений». И еще он говорил: «Создавая в наших науках общую теорию, мы бываем уверены лишь в одном — что в принципе все такие теории ложны. Они — всего только частичные и временные истины, необходимые нам как ступени, по которым мы продвигаемся вперед в своем исследовании». Так же он высказывался и о собственных теориях: «Позже их заменят другими, отображающими более высокий уровень изучения вопроса, и так далее. Теории — это как бы ступени, по которым шаг за шагом восходит наука, расширяя свой горизонт». Но показательнее всего слова, открывающие один из последних параграфов «Введения в экспериментальную медицину»: «Одно из величайших препятствий, встающих на этом общем и свободном пути человеческого

познания, — тенденция, в силу которой различные знания обособляются в системы... Системы стремятся поработить человеческий разум... Нужно попробовать разорвать путы философских и научных систем... Философия и наука не должны быть систематическими». Философия не должна быть систематической! Это казалось парадоксальным во времена Клода Бернара, когда преобладало стремление — для того ли, чтобы оправдать существование философии, или чтобы ее запретить — отождествить философский дух с систематичностью. Однако слова его истинны, и этой истиной мы станем все больше проникаться по мере того, как будет развиваться философия, способная проследить конкретную реальность во всех ее изгибах. Нам уже не придется тогда наблюдать череду учений, каждое из которых — принимают ли его или отвергают — стремится замкнуть совокупность вещей в простые формулы. Мы обретем единую философию, которая будет постепенно возведена рядом с наукой, и в ее создание внесут свою лепту все, кто способен думать. Мы больше не скажем: «Природа одна; поищем же среди имеющихся у нас идей ту, что сможет ее объять». Мы скажем: «Природа такова, какова есть, и поскольку наш интеллект, составляющий часть природы, менее обширен, чем она, едва ли какая-то из наших идей окажется достаточно широкой, чтобы ее охватить. Будем же работать, стараясь раздвинуть границы своего мышления: напряжем свой рассудок; разрушим, если потребуется, его рамки, но не станем урезать реальность по мерке своих идей, ведь это идеи должны расширяться в соответствии с реальностью». Вот что мы скажем, вот что попробуем сделать. Но продвигаясь все дальше и дальше по пути, на который мы вступили, не забудем, что его открытию способствовал Клод Бернар. Вот почему мы будем всегда признательны ему за то, что он сделал для нас. И потому мы чувствуем в его лице не только гениального физиолога, одного из величайших экспериментаторов всех времен, но и философа, участвовавшего в формировании современного мышления.

# О прагматизме Уильяма Джеймса. Истина и реальность<sup>1</sup>

**К**ак говорить о прагматизме после Уильяма Джеймса? И разве могли бы мы сказать о нем нечто такое, что не было уже сказано, причем гораздо лучше, в захватывающей и чарующей книге, хорошим переводом которой мы теперь располагаем? Мы не стали бы брать слово, если бы философия Джеймса не бывала столь часто объектом ограниченных, неточных или ложных интерпретаций. О ней существует множество мнений, которые, внедрившись между читателем и книгой, грозят внести искусственную смутность в творчество, представляющее собой саму ясность.

Мы плохо поняли бы прагматизм Джеймса, если бы с самого начала не изменили привычное представление о реальности. Мы говорим о «мире» или «космосе»; и эти слова по своей этимологии обозначают нечто простое, во всяком случае — хорошо упорядоченное<sup>1\*</sup>. Мы говорим об «универсуме», и это слово наводит на мысль о возможной унификации вещей. Можно быть спиритуалистом, материалистом, пантеистом, можно не проявлять интереса к философии, довольствуясь здравым смыслом (*sens commun*); но люди всегда представляют себе одно простое начало — или множество таких начал, — на основе которых получают свое объяснение все материальные и духовные явления.

Это значит, что наш интеллект стремится к простоте. Он экономит усилия и хочет, чтобы природа была устроена так, дабы мышление о ней требовало от нас наименьших затрат труда. Поэтому он берет именно то, что нужно, из элементов или начал, стараясь воссоздать из них неограниченный ряд предметов и событий.

---

<sup>1</sup> Это эссе представляет собой предисловие к книге У. Джеймса о прагматизме, переведенной Э. Лебраном (Paris, Flammarion, 1911).

Но если, вместо того чтобы мысленно реконструировать предметы ради наибольшего удовлетворения нашего разума, мы будем просто придерживаться данных опыта, то станем мыслить и говорить совсем по-другому. Тогда как наш интеллект, с его навыками экономии, представляет следствия строго пропорциональными их причинам, расточительница-природа вкладывает в причину гораздо больше, чем требуется для порождения следствия. Тогда как наш девиз — «Ровно то, что нужно», девиз природы — «Больше, чем нужно»: сверх меры того, сверх меры этого, сверх меры всего. Реальность, какой ее видит Джеймс, избыточна и преизобильна. Между ней и реальностью, реконструируемой философами, он, вероятно, установил бы такое же отношение, какое существует между нашей повседневной жизнью и той, что вечерами представляют нам актеры на сцене. В театре каждый говорит лишь то, что следует сказать, и делает то, что требуется; сцены здесь хорошо выписаны; у пьесы есть начало, середина и конец; и все устроено как можно экономнее, ведя к развязке — счастливой или трагической. Но в жизни мы говорим массу бесполезных вещей, делаем массу лишних движений, здесь почти не существует ясных ситуаций; ничто не происходит так просто, завершено, красиво, как мы бы того хотели: сцены наползают друг на друга; события не начинаются и не кончаются; нет ни полностью устраивающей нас развязки, ни решающего жеста, ни метких слов, на которых можно поставить точку: все эффекты размыты. Такова человеческая жизнь. И такова, вероятно, в глазах Джеймса, реальность в целом.

Конечно, наш опыт не бессвязен. Демонстрируя нам вещи и факты, он одновременно показывает и сходство между вещами, и отношения между фактами; согласно Уильяму Джеймсу, эти связи так же реальны, так же непосредственно наблюдаемы, как и сами вещи и факты. Но отношения непостоянны, а вещи текучи. Отсюда далеко до того застывшего универсума, который философы составляют из хорошо выделенных, упорядоченных элементов и где каждая часть уже не только связана с другой частью, о чем свидетельствует опыт, но и соотносится с Целым, как того хотел бы наш разум.

На это и указывает «плюрализм» Уильяма Джеймса. Античность представляла мир как замкнутый, заверченный, конечный: такова гипотеза, отвечающая известным требованиям нашего разума. Философы Нового времени мыслят скорее о бесконечном: это иная гипотеза, соответствующая другим потребностям нашего разума. С точки зрения Джеймса — точки зрения чистого опыта или «ради-

кального эмпиризма», реальность предстает уже не конечной или бесконечной, а просто неопределенной. Она течет, и мы не можем сказать, течет ли она в одном направлении, да и вообще, всегда ли и повсюду это одна и та же река.

Наш разум не особенно этим доволен. Он чувствует себя менее привольно в мире, где не находит больше, как в зеркале, свой собственный образ. И, конечно, значение человеческого разума уменьшается. Но насколько же возрастает значение самого человека — человека всего целиком, наделенного волей и чувственностью в той же мере, что и интеллектом!

Универсум, познаваемый нашим разумом, на деле бесконечно превосходит человеческий опыт, ибо разуму свойственно расширять значение данных опыта, обобщать их, наконец, побуждать нас к познанию гораздо большего числа вещей, чем мы когда-либо сможем воспринять. В таком универсуме человек, как считается, играет незначительную роль и занимает мало места: свой интеллект он наделяет именно тем, что отнимает у воли. Приписав собственному мышлению способность охватить всё, он вынужден представлять себе все вещи с точки зрения мысли: от своих устремлений, желаний, восторгов он не может требовать разъяснений по поводу мира, где все, что ему доступно, заранее было истолковано им как постигаемое в чистых идеях. Чувственность не могла бы прояснить его интеллект, чей свет он сам же и создал.

Таким образом, большинство философских концепций ограничивают наш опыт со стороны чувства и воли, в то же время безгранично расширяя его в сторону мысли. А вот Джеймс требует, чтобы мы не перегружали опыт всякими гипотезами и не расшатывали его прочные основания. Только опыт дает нам полную уверенность; но мы должны принять его целиком, и наши чувства составляют столь же законную его часть, как и наши восприятия, а стало быть, и «вещи». В глазах Уильяма Джеймса, человек значим весь без изъятия, в его целостности.

Он многое значит и в мире, который больше не подавляет его своей необъятностью. Иных удивляло, что Джеймс в одной из своих книг<sup>1</sup> высоко оценивает странную теорию Фехнера<sup>3\*</sup>, где Земля изображается как независимое существо, наделенное божественной душой. Дело в том, что он увидел здесь удобный способ символически представить — может быть, даже выразить — свою собственную мысль. Предметы и факты, из которых складывается наш опыт, составляют

---

<sup>1</sup> A Pluralistic Universe. London, 1909. Переведена на французский, в серии «Библиотека научной философии», под названием «Философия опыта»<sup>2\*</sup>.



для нас *человеческий мир*<sup>1</sup>, связанный, конечно, с другими, но столь удаленный от них и столь близкий к нам, что мы на практике должны рассматривать его как достаточный для человека и самодостаточный. С этими предметами и событиями мы образуем единое целое — мы, то есть все то, что мы сознаем существующим, что мы переживаем. Сильные чувства, охватывающие душу в исключительные моменты, суть силы столь же реальные, как те, которые исследует физик; человек не в большей мере создает их, чем он создает тепло или свет. Согласно Джеймсу, мы погружены в атмосферу, пронизанную великими духовными течениями. Многие из нас сопротивляются им, другие же поддаются. И есть души, которые всецело раскрываются благотворному дуновению. Таковы души мистиков. Известно, с какой симпатией изучал их Джеймс. Когда вышла в свет его книга «Религиозный опыт»<sup>4\*</sup>, многие увидели в ней всего лишь серию весьма живых описаний и проницательных исследований — как говорили, психологию религиозного чувства. Как же они ошибались относительно мысли автора! Дело в том, что Джеймс обратился к мистической душе, как мы в весенний день выглядываем из окна, чтобы ощутить ласковое дуновение ветерка, или, стоя на берегу моря, следим за снующими туда-сюда лодками, за их раздувающимися парусами, чтобы узнать направление ветра. Души, преисполненные религиозного рвения, поистине возносятся ввысь: разве они не побуждают нас взять из жизни, как и из научного опыта, силу, которая возвышает и наполняет восторгом? Таковы истоки, такова идея, вдохновившая «прагматизм» Уильяма Джеймса. Всего важнее для нас, полагал он, знать те истины, которые мы, до того как осмыслить, почувствовали и пережили<sup>2</sup>.

С давних пор говорили, что существуют истины, столь же зависящие от чувства, сколь от разума; с давних пор говорили также, что наряду с истинами, которые мы получаем в готовом виде, есть и другие, возникающие с нашей помощью, отчасти связанные с нашей волей. Но у Джеймса эта идея обретает новую силу и значение. Из нее вырастает, благодаря созданной этим философом концепции реальности, общая теория истины.

---

<sup>1</sup> Г-н Андре Шоме (Chaumeix) очень остроумно указал на сходство между Джеймсом и Сократом («Revue des Deux Mondes», 15 octobre 1910). Стремление вернуть человека к рассмотрению вещей человеческих вообще несет в себе нечто сократическое.

<sup>2</sup> Г-н Эмиль Бутру<sup>5\*</sup> в прекрасной работе, посвященной Уильяму Джеймсу («Revue de métaphysique et de morale», nov. 1910), прояснил особый смысл английского глагола *to experience*, «который означает не бесстрастную констатацию вещи, находящейся вне нас, но испытание, чувствование, переживание того или иного способа бытия...»

Что такое истинное суждение? Мы называем истинным утверждение, которое согласуется с реальностью. Но в чем заключается такое согласие? Мы хотели бы видеть в нем нечто вроде сходства портрета с моделью: тогда истинным было бы то утверждение, которое копирует реальность. Однако поразмыслим над этим: мы увидим, что лишь в редких, исключительных случаях такое определение истины находит свое применение. Реальным является тот или иной определенный факт, осуществляющийся в той или иной точке пространства и времени, это нечто единичное, изменчивое. Напротив, большинство наших утверждений носят общий характер и предполагают известную неизменность их предмета. Возьмем истину, как можно более близкую к опыту, например такую: «тела расширяются под действием теплоты». Копией чего она является? В каком смысле можно копировать расширение определенного тела в определенные моменты, фотографируя его на разных стадиях. Метафорически я даже могу сказать, что утверждение «этот железный стержень расширяется» есть копия того, что происходит, когда я наблюдаю расширение железного стержня. Но истина, которая прилагается ко всем телам, не затрагивая конкретно ни одно из тех, что я видел, ничего не копирует, ничего не воспроизводит. Однако мы хотим, чтобы она что-то копировала, и философия испокон веков стремилась удовлетворить это наше желание. Философы древности полагали, что наверху, за пределами времени и пространства, существует мир, где извечно пребывают возможные истины: человеческие суждения были для них истинными в той мере, в какой точно копировали эти вечные истины. Новоевропейские мыслители заставили истину спуститься с небес на землю; но они все еще видели в ней нечто такое, что предсуществует нашим утверждениям. По их мнению, истина находится в вещах и фактах: наша наука пускается на поиски, извлекает ее из тайного хранилища, выводит на свет Божий. Утверждение типа «тела расширяются под действием теплоты» — закон, который господствует над фактами, царит — если не над ними, то по крайней мере среди них; этот закон поистине содержится в нашем опыте, и нам остается только извлечь его оттуда. Даже такой философ, как Кант, ставящий всякую научную истину в зависимость от человеческого разума, рассматривает истинные утверждения как данные заранее в человеческом опыте: коль скоро этот опыт организован человеческим мышлением в целом, вся работа науки заключается в том, чтобы прорвать прочную оболочку фактов, внутри которых, как орех в скорлупе, размещается истина.

Такая концепция истины естественна для нашего ума, а также для философии, поскольку естественно представлять себе реальность как

вполне связное и систематизированное целое, опирающееся на логический каркас. Этот каркас и является тогда самой истиной: наша наука лишь обнаруживает ее. Но чистый опыт не говорит нам ничего подобного, а Джеймс доверяет только опыту. Опыт демонстрирует нам поток явлений: если то или иное утверждение, относящееся к одному из них, позволяет нам овладеть теми, которые за ним последуют, или даже просто их предвидеть, мы говорим, что это утверждение истинно. Такое суждение, как «тела расширяются под воздействием теплоты», подсказанное видом расширения конкретного тела, дает нам возможность предвидеть, как другие тела будут вести себя в присутствии тепла; оно помогает нам перейти от прежнего опыта к новым опытам; это направляющая нить, ничего больше. Реальность течет; мы течем вместе с ней; и мы называем истинным всякое утверждение, которое, указывая нам направление в движущейся реальности, обеспечивает доступ к ней и создает условия, наиболее благоприятные для действия.

Очевидно различие между этой концепцией истины и концепцией традиционной. Обычно мы определяем истину как соответствие тому, что уже существует; Джеймс определяет ее как отношение к тому, чего еще не существует. Истина, согласно Уильяму Джеймсу, не копирует нечто такое, что было или есть: она возвещает то, что будет, или скорее подготавливает наше воздействие на то, что появится. Философия по природе своей склонна желать, чтобы истина смотрела назад; по Джеймсу, она смотрит вперед.

Точнее, в других учениях истина предшествует вполне определенному действию человека, который впервые ее формулирует. Он первым ее увидел, говорим мы, но она его ждала, как Америка дожидалась Христофора Колумба. Что-то скрывало ее ото всех взглядов и, так сказать, покрывало; он снял с нее покров. — Концепция Уильяма Джеймса совершенно иная. Он не отрицает, что реальность большей частью независима от того, что мы о ней говорим или думаем; но истина, которая соотносится лишь с тем, что мы утверждаем о реальности, создается, как он считал, нашим утверждением. Мы изобретаем истину, чтобы получить пользу от реальности, подобно тому как создаем механические устройства, чтобы воспользоваться силами природы. Мне кажется, суть прагматистской концепции истины можно сформулировать так: *если для других учений новая истина есть раскрытие, обнаружение, для прагматизма она есть изобретение*<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Я не уверен, что Джеймс использовал слово «изобретение» или явным образом сравнивал теоретическую истину с механическим устройством; но думаю, что это сопоставление соответствует духу учения и может помочь нам понять прагматизм.

Из этого не следует, что истина носит произвольный характер. Механическое изобретение ценно только своей практической полезностью. Точно так же и утверждение, чтобы быть истинным, должно увеличивать наше господство над вещами. Тем не менее оно является творением индивидуального ума и не в большей мере предшествовало его усилиям, чем фонограф, к примеру, предшествовал Эдисону<sup>6\*</sup>. Конечно, изобретатель фонографа должен был изучить свойства звука, представляющего собой некую реальность. Но его изобретение добавилось к этой реальности, как нечто абсолютно новое, что, возможно, никогда не было бы создано, если бы Эдисона не существовало. Итак, истина, чтобы быть жизнеспособной, должна уходить корнями в реальность; но эта реальность — всего лишь почва, на которой произрастает данная истина, и если бы ветер занес туда иные семена, на ней ничуть не хуже росли бы другие цветы.

Таким образом, истина, согласно прагматизму, создается постепенно, благодаря индивидуальным достижениям многих изобретателей. Если бы этих изобретателей не было, если бы на их месте были другие, мы располагали бы совсем другим набором истин. Разумеется, реальность осталась бы той же, какова есть, или примерно той же; но другими были бы пути, которые мы прокладывали бы в ней ради удобства своего движения. И речь идет не только о научных истинах. Мы не можем сегодня построить фразу, даже произнести слово, не принимая определенных, созданных нашими предками гипотез, которые могли бы быть совершенно иными. Когда я говорю: «мой карандаш упал под стол», — я, конечно, не сообщаю о факте опыта, ибо зрение и осязание только показывают мне, что моя рука пуста и что она выронила то, что держала; привязанный к своему стулу ребенок, видя, как упал предмет, с которым он играет, вероятно, не представляет себе, что этот предмет продолжает существовать; или, точнее, у него нет ясной идеи «предмета», то есть чего-то, что существует неизменно и независимо вопреки разнообразию и подвижности преходящих видимостей. Первый, кто осмелился поверить в эту неизменность и независимость, создал гипотезу: ее-то мы обычно и принимаем всякий раз, когда употребляем существительное, когда разговариваем. Наша грамматика была бы другой, иными были бы связующие элементы нашего мышления, если бы человечество в ходе своей эволюции предпочло принять гипотезы иного рода.

Таким образом, структуру нашего ума создали в большой мере мы сами или во всяком случае некоторые из нас. Вот в чем, мне кажется, состоит важнейший тезис прагматизма, пусть и не нашед-

ший ясного выражения. Именно в этом прагматизм продолжает кантианство. Кант сказал, что истина зависит от общей структуры человеческого разума<sup>7\*</sup>. Прагматизм добавляет или по крайней мере предполагает, что структура человеческого разума есть следствие свободной инициативы некоего числа индивидуальных разумов.

Повторяем, речь не о том, что истина зависит от каждого из нас: это все равно что считать, будто каждый из нас способен изобрести фонограф. Речь о том, что из разных видов истин больше всего совпадает со своим объектом отнюдь не научная истина и не истина обыденного рассудка или, шире, истина интеллектуального порядка. Всякая истина — это путь, проложенный через реальность; но среди этих путей есть такие, которым мы могли бы придать совсем иное направление, если бы наше внимание было ориентировано иначе или если бы мы нацелились на полезность другого рода; и, наоборот, есть такие, направление которых обозначено самой реальностью: они соответствуют, скажем так, течениям реальности. Конечно, последние отчасти еще зависят от нас, коль скоро мы вольны противостоять течению или следовать ему и, даже следуя, можем так или иначе менять его, приобщаясь и одновременно подчиняясь силе, которая в нем проявляется. И все же эти течения не создаются нами; они составляют часть реальности. Таким образом, прагматизм в конце концов переворачивает порядок, в котором мы привыкли располагать различные роды истины. Оставив в стороне истины, выражающие голые ощущения, можно сказать, что истины чувства глубже всего укоренены в реальности. Если мы условимся, что всякая истина есть изобретение, нужно будет, чтобы остались верными мысли Уильяма Джеймса, установить между истинами чувства и научными истинами различие того же рода, какое существует, к примеру, между парусной лодкой и пароходом: оба они суть человеческие изобретения: но первая отводит искусственному незначительное место, она следует направлению ветра и делает видимой природную силу, которую использует; во втором, напротив, наибольшую роль играет искусственный механизм; он возвращает себе силу, приведенную им в действие, и придает ей то направление, какое выбрали мы сами.

Таким образом, данное Джеймсом определение истины тесно связано с его концепцией реальности. Если реальность не есть экономично и систематично устроенный универсум, каким ее любит представлять наша логика, если она не держится на каркасе интеллектуальности, то истина интеллектуального порядка — это человеческое изобретение, приводящее скорее к использованию реальности, чем к проникновению в нее. И если реальность не образует

единое целое, если она множественна и подвижна, создана из пересекающихся потоков, то истина, которая рождается из контакта с каким-то из этих потоков и которую мы чувствуем, прежде чем познать, — более способна уловить и вобрать в себя саму реальность, чем истина просто помысленная.

Наконец, именно на эту теорию реальности следовало бы прежде всего направить свои стрелы критикам прагматизма. Она может вызывать возражения — и мы сами сделали бы по ее поводу некоторые оговорки, — но никто не станет оспаривать ее глубину и оригинальность; никто, внимательно исследовав связанную с ней концепцию истины, не усомнится в ее нравственном благородстве. Говорили, что прагматизм Джеймса — это всего лишь форма скептицизма, что он принизил истину, подчинив ее материальной полезности, что он обесценивал, не считал нужным бескорыстное научное исследование. Такая интерпретация никогда не придет на ум тем, кто внимательно прочтет его труды. И она глубоко удивит тех, кто имел счастье знать этого человека. Никто не любил истину более пылко, чем он. Никто не искал ее с большей страстью. Не ведая покоя, он шел от науки к науке, от анатомии и физиологии к психологии, от психологии к философии, сосредоточенный на великих проблемах, не заботясь об отдыхе, забывая о самом себе. Всю жизнь он наблюдал, экспериментировал, размышлял. И, как будто недостаточно сделал, он, наверно, еще мечтал, погружаясь в свой последний сон, о необыкновенных опытах и сверхчеловеческих усилиях, которые позволили бы ему и после смерти работать вместе с нами ради наибольшего блага науки, наивысшей славы истины.

# Жизнь и творчество Равессона<sup>1</sup>

**Ж**ан-Гаспар Феликс Лаше Равессон родился 23 октября 1813 г. в Намюре — в то время это был французский город<sup>2\*</sup>, центр департамента Самбр-и-Мёз. Его отец, занимавший должность городского казначея, был уроженцем юга: Равессон — название небольшой территории, расположенной в окрестностях Кайлюса, недалеко от Монтобана. Ребенку едва исполнился год, когда события 1814 г. вынудили его семью покинуть Намюр. Вскоре он потерял отца. Его образованием вначале занимались мать и дядя по материнской линии, Гаспар-Теодор Мольен, чью фамилию он позже взял<sup>3\*</sup>. В одном письме, датированном 1821 годом, Мольен писал о своем восьмилетнем племяннике: «Феликс — сложившийся математик, антиквар, наконец, историк»<sup>2</sup>. У ребенка уже проявилось в ту пору интеллектуальное качество, к которому позже прибавились многие другие, — он легко схватывал все новое.

<sup>1</sup> Данный очерк был опубликован в издании «Compte rendu de l'Académie des Sciences morales et politiques», 1904, t. 1, p. 686 под названием «Жизнь и сочинения г. Феликса Равессона-Мольена». Перед этим он был прочитан в той же Академии автором, чьим предшественником здесь был Равессон. Очерк был переиздан как введение к книге: F. Ravaisson. Testament et fragments, 1932, publ. par Ch. Devivaise. Жак Шевалье<sup>1\*</sup>, член издательского комитета той серии, где вышел том, предварил очерк такими словами: «Автор вначале намеревался несколько переработать статью. Затем он решил переиздать ее в первоначальном виде, хотя его, по его словам, упрекали в том, что здесь он несколько “бергсонизировал” Равессона. Но это был, вероятно, добавил г. Бергсон, единственный способ осветить тему, продолжая ее» (Прим. ред. // *Bergson H. La pensée et le mouvant*. P., 1934. P. 281).

<sup>2</sup> Мы заимствуем эту деталь, как и многие другие, из очень интересной заметки, которую г. Луи Леже прочел в Академии надписей и литературы<sup>4\*</sup> 14 июня 1901 г. Различные биографические сведения нам любезно предоставили сыновья г. Равессона: Луи Равессон-Мольен, сотрудник библиотеки Мазарин, и Шарль Равессон-Мольен, помощник хранителя Луврского музея.

Равессон учился в коллеже Роллена. Хотелось бы проследить его путь из класса в класс, но в архивах коллежа не сохранилось свидетельств об этом периоде. Из списка награжденных мы все же узнаём, что в 1825 г. юный Равессон пошел в 6-й класс, что в 1832 он окончил коллеж и что на всем протяжении учебы он был блестящим учеником. Он завоевал много наград на общем конкурсе, среди прочего в 1832 г. — почетную премию по философии. Эту дисциплину преподавал тогда г. Поре, выдающийся мэтр, последователь шотландских философов и переводчик ряда их трудов; В. Кузен<sup>5\*</sup> высоко ценил его и пригласил в качестве своего заместителя в Сорбонну. Г. Равессон навсегда сохранил привязанность к своему учителю. Мы имели возможность прочесть несколько сочинений по философии, написанных Равессоном в коллеже и ныне благоговейно хранимых в семье г. Поре<sup>1</sup>. В Сорбонне мы познакомились с сочинением «Метод в философии», которое было удостоено почетной награды в 1832 г. Это работы послушного и умного ученика, получившего хорошую подготовку. Те, кто стал бы искать в них отпечаток личности самого Равессона и первые проявления философского призвания, испытали бы известное разочарование. У нас есть все основания полагать, что юный Равессон покинул коллеж без какой-либо явной склонности к философии, еще не догадываясь о том, каков его путь. Этот путь показала ему ваша Академия.

Королевским указом от 26 октября 1832 г. была восстановлена Академия моральных и политических наук. По предложению В. Кузена она выдвинула в качестве темы конкурса сочинение Аристотеля «Метафизика». «Участники конкурса, — говорилось в программе, — должны будут подвергнуть это произведение подробному анализу и определить его план, — изложить его историю, отметить его влияние на последующие системы, — выяснить, что в нем истинно и что ложно, какие из высказанных в нем идей не утратили своего значения до сих пор и что именно могла бы с пользой для себя позаимствовать философия нашего столетия». Вероятно, по совету своего бывшего преподавателя философии Равессон решил участвовать в конкурсе. Известно, что этот конкурс — первый, который был объявлен восстановленной Академией, — дал самые блестящие результаты, что было представлено девять работ, большинство из которых имели определенную ценность, а три были

---

<sup>1</sup> Этими сведениями, как и многими другими деталями биографического характера, мы обязаны двум внукам г. Поре, теперь также видным профессорами университета, Анри и Марселю Бернесам.



призваны превосходными, что Академия присудила приз Равессону и попросила министра выделить дополнительные средства для поощрения философа из Берлина Мишле<sup>6\*</sup>, что Равессон, расширив и углубив свой доклад, сделал из него замечательную книгу. Первый том его «Опыта о метафизике Аристотеля» был опубликован в 1837 г., второй лишь девять лет спустя. Два последующих тома были объявлены, но так и не вышли в свет; однако и в таком виде этот труд дает полное представление о метафизике Аристотеля и влияния, которое она оказала на греческую философию.

Аристотель, гений систематики, какие нечасто встречались в истории философии, вовсе не был создателем некоей системы. Он занимался скорее анализом понятий, нежели синтезом. В соответствии с его методом, следовало исправить или обновить идеи, накопленные в языке, четко определить их, согласовать их объем и содержание с их естественными артикуляциями и способствовать возможно большему их развитию. Впрочем, Аристотель редко осуществлял это сразу; он неоднократно возвращался в разных сочинениях к одной и той же теме, вновь следуя тем же путем и все время продвигаясь немного дальше. Какие элементы включает в себя мышление или существование? Что такое материя, форма, причинность, время, место, движение? Он тщательно исследовал истоки всех этих вопросов — и еще сотни других; от каждого из них он отвел подземный ход и прокладывал такие ходы дальше и дальше, как инженер, который, строя огромный туннель, приступил бы к этой работе одновременно из многих пунктов. И, конечно, мы понимаем, что были сделаны все измерения, проведены расчеты, необходимые для того, чтобы все сошлось; однако соединение происходило не всегда, и часто там, где, казалось, это вот-вот удастся, когда мы уже льстим себя надеждой, что осталось вынуть лишь немного грунта, мы наталкиваемся на туф, на скалу. Равессона же не могло остановить ни одно препятствие. Метафизика, представленная в конце первого тома его труда, — это учение Аристотеля, но перестроенное и приведенное к единству. Равессон излагает его на языке, который он для него создал, где за текучестью образов проступает ясная идея, где абстракции одушевляются и живут, как жили они в мышлении Аристотеля. Порой оспаривалась точность тех или иных переводов Равессона; подвергались сомнению некоторые его интерпретации; часто задавали вопрос, вправе ли историк продвигать унификацию учения дальше, чем того хотел сам мыслитель, и не рискуем ли мы, столь тщательно согласовывая друг с другом части доктрины и столь тесно увязывая их, деформировать некоторые из них. И все же нет сомнений в том, что наш

разум требует такой унификации, что нужно было попытаться ее осуществить и что никто после Равессона уже не решился на это.

Второй том «Опыта» — свидетельство еще большей отваги. Здесь Равессон, сопоставляя учение Аристотеля с греческой мыслью в целом, стремится выявить саму душу аристотелизма.

Греческая философия, говорит он, вначале объясняла все вещи через материальную стихию — воду, воздух, огонь — или через некое неопределенное вещество. Опираясь на ощущения, как поступает вначале человеческий интеллект, она не знала иной интуиции, нежели чувственная, иного аспекта вещей, нежели их материальность. Тогда явились пифагорейцы и платоники, которые показали недостаточность объяснений единственно через материю и взяли в качестве первоначал Числа и Идеи. Но прогресс был здесь скорее внешним, чем реальным. Пифагорейские числа, платоновские идеи заключают нас в сферу абстракции, и сколь бы научными ни были манипуляции, которым подвергаются эти элементы, мы так и остаемся в данной сфере. Интеллект, восхищенный тем, насколько упрощает он изучение вещей, группируя их и подводя под общие идеи, вероятно, воображает, что он проникает с их помощью к самой субстанции вещей. Чем дальше он продвигается в ряду обобщений, тем сильнее становится его вера в то, что он восходит к более высоким уровням реальности. Но то, что интеллект принимает за более возвышенную духовность, есть на самом деле только возрастающее разрежение воздуха, который он вдыхает. Он не замечает, что чем более общей является идея, тем более она абстрактна и пуста и что, переходя от абстракции к абстракции, от обобщения к обобщению, он продвигается к чистому ничто. Уж лучше было бы ограничиться данными чувств, которые, конечно, свидетельствуют только о части действительности, но по крайней мере оставляют нас на прочной почве реального. Следовало бы принять совершенно иное решение. Нужно было бы, чтобы видение, доступное нам благодаря зрению, нашло продолжение в духовном видении. Тогда мы, не покидая области интуиции, то есть реальных, индивидуальных, конкретных вещей, стали бы искать под интуицией чувственной интуицию интеллектуальную. Мощным усилием мысленного усмотрения мы прорвали бы материальную оболочку вещей и принялись бы читать невидимую глазу формулу, которую выявляет и демонстрирует их материальность. Тогда стало бы очевидным единство, связывающее друг с другом сущности, единство мышления, которое — от неживой материи к растению, от него к животному, от животного к человеку — все больше стягивается, сосредоточивается в своей собственной субстанции; и так, путем возрастающей

концентрации, мы пришли бы к божественному мышлению, которое мыслит все вещи, мысля самого себя. Таким было учение Аристотеля. Такова интеллектуальная дисциплина, образец которой он продемонстрировал нам. В этом смысле Аристотель является основоположником метафизики и создателем определенного метода — метода, представляющего собой саму философию.

Великая и важная идея! Вероятно, с исторической точки зрения можно было бы оспорить трактовку, данную ей Равессоном. Быть может, порой он смотрит на Аристотеля сквозь призму александрийской философии<sup>7\*</sup>, впрочем, сильно окрашенной аристотелизмом. Возможно, он чересчур подчеркивает то зачастую незначительное и поверхностное, чтобы не сказать вербальное, различие, которое отделяет Аристотеля от Платона, и даже превращает его в коренную противоположность. Но если бы Равессон полностью соответствовал в этих вопросах требованиям историков философии, мы бы, возможно, утратили все самое оригинальное и глубокое в его учении. Ибо противоположность между Платоном и Аристотелем, устанавливаемая Равессоном, отображает постоянно проводившееся им разграничение между философским методом, который он считал истинным, и методом, являющимся, как он полагал, только его подделкой. Именно та идея, в которой он усматривал основание аристотелизма, стала истоком большинства его исследований. Лейтмотивом всего его творчества стало утверждение о том, что философ должен не растворять свою мысль в чем-то общем, а сосредоточивать ее на индивидуальном.

Возьмем, к примеру, оттенки цветов радуги — фиолетового и голубого, зеленого, желтого и красного. Мы, думается, верно передадим главную мысль Равессона, сказав, что существуют два способа определения общего между ними и, следовательно, философствования о них. Первый состоит просто в том, чтобы назвать все их цветами. Абстрактная и общая идея цвета становится в таком случае единством, к которому сводится разнообразие оттенков. Но эту общую идею цвета мы получаем, удаляя из красного то, что делает его красным, из голубого — то, что придает ему голубизну, из зеленого — то, что делает его зеленым. Мы можем определить цвет, только сказав, что он не является ни красным, ни голубым, ни зеленым; это — утверждение, созданное из отрицаний, форма, ограничивающая пустоту. Тем и довольствуется философ, который остается в сфере абстрактного. Он полагает, что путем возрастающей генерализации придет к унификации вещей; но на деле он постепенно ослабляет свет, который подчеркивал

различия оттенков, и в конце концов смешает их все вместе в единой тьме. Метод подлинной унификации представляет собой нечто совершенно иное. В данном случае он состоял бы в том, чтобы взять тысячи оттенков голубого, фиолетового, зеленого, желтого, красного и при помощи линзы свести их в одну точку. Тогда проявился бы во всем своем блеске чистый белый свет; прежде мы воспринимали его в оттенках, которые его расщепляют, но здесь, в своем нераздельном единстве, он содержит бесконечное многообразие разноцветных лучей. В каждом отдельном оттенке тогда открылось бы то, что вначале было незаметно для глаза, — белый свет, которому оттенок причастен, общее освещение, откуда он извлекает свой собственный тон. Таким, вероятно, представлялось Равессону то видение, которого мы должны требовать от метафизики. Из созерцания античного мрамора подлинный философ может вынести больше истины — причем в концентрированном виде, — чем он найдет, собирая ее по крупичкам, в целом трактате по философии. Цель метафизики состоит в том, чтобы уловить в индивидуальных существованиях тот особый луч, который, сообщая каждому из них свой собственный оттенок, связывает их тем самым с универсальным светом, и подняться к источнику, откуда исходит этот луч.

Как, когда, под чьим влиянием сформировалась у Равессона философия, первые наброски которой мы встречаем здесь? Мы не нашли ее следов в мемуаре, удостоенном награды вашей Академии, рукопись которого хранится в здешних архивах. Между этой рукописью и опубликованным трудом существует, впрочем, такое расхождение, столь поразительное отличие по сути и по форме, что их с трудом можно приписать одному и тому же автору. В рукописи просто анализируется — книга за книгой — «Метафизика» Аристотеля, нет речи о какой-либо реконструкции самой системы. В опубликованном труде прежний анализ, к тому же переработанный, похоже, сохранен лишь для того, чтобы он послужил фундаментом восстановленного здания аристотелевской философии. В рукописи Аристотелю и Платону придается почти равное значение. Автор полагает, что нужно воздать должное им обоим, а затем сплавить их идеи в философию, которая превзойдет и того и другого. В опубликованном труде Аристотель очевидным образом противопоставлен Платону, и его учение подается как источник, из которого должна питаться всякая философия. Наконец, форма рукописи правильна, но безлична, тогда как книга говорит с нами на оригинальном языке, представляющем собой смесь выразительных образов и четко очерченных абстракций, — на языке философа, обладавшего спо-

собностями и художника, и скульптора. Разумеется, мемуар 1835 г. заслуживал похвалы, которой г. Кузен удостоил его в своем докладе, и награды, присужденной ему Академией. Никто не станет оспаривать, что эта работа выполнена очень хорошо. Но и только. Автор остался чуждым своему труду. Он внимательно изучал, анализировал и комментировал Аристотеля; но не вдохнул в его учение жизнь, вероятно потому, что у него самого еще не было достаточно интенсивной внутренней жизни. Равессон действительно осознал, кто он есть, и, скажем так, открыл самого себя в период с 1835 по 1837 гг., в эти два года, разделяющих написание мемуара и первого тома «Опыта», а главным образом — в 1837—1846 гг., во время, прошедшее между публикацией первого и второго тома «Опыта».

Вероятно, многочисленные внешние воздействия способствовали развитию таившихся в Равессоне сил и пробуждению его личности. Не надо забывать, что 1830—1848 гг. были у нас периодом напряженной интеллектуальной жизни. В Сорбонне еще звучали речи Гизо<sup>8\*</sup>, Кузена, Вильмена<sup>9\*</sup>, Жоффруа Сент-Илера<sup>10\*</sup>; Кине<sup>11\*</sup> и Мишле преподавали в Коллеж де Франс. Равессон был знаком с большинством из них, в особенности с последним, у которого он одно время служил секретарем. В неизданном письме Мишле Жюлю Кишера<sup>12\*</sup> есть такая фраза: «Во Франции мне известны только четыре критических ума (мало кто полностью осознает смысл этого слова): Летронн<sup>13\*</sup>, Бюрнуф<sup>14\*</sup>, Равессон и вы»<sup>1</sup>. Итак, Равессон поддерживал контакт со знаменитыми мэтрами в тот момент, когда высшее образование предстало во всем своем блеске. Нужно добавить, что именно в эту эпоху шел процесс сближения между политическими деятелями, художниками, писателями, учеными, наконец, всеми теми, кто мог бы создать в обществе, уже тяготевшем к демократии, аристократию интеллекта. Несколько избранных салонов служили местом собраний этой элиты. Равессон любил свет. Он был очень молод, еще малоизвестен, но благодаря родству с бывшим министром Мольеном<sup>15\*</sup> перед ним открылись многие двери. Мы знаем, что он посещал принцессу Бельджоэзо<sup>16\*</sup>, где, вероятно, встречал Минье<sup>17\*</sup>, Тьера<sup>18\*</sup> и в особенности Альфреда де Мюссе<sup>19\*</sup>; бывал у мадам Рекамье<sup>20\*</sup> — она, несмотря на возраст, все еще не утратила былого очарования и объединяла вокруг себя таких людей, как Вильмен, Ампер<sup>21\*</sup>, Бальзак, Ламартин: вероятно, именно в салоне мадам Рекамье Равессон познакомился с Шатобрианом. Частые контакты со многими выдающимися людьми, очевидно, давали богатую пищу его интеллекту.

---

<sup>1</sup> Цитируется у Луи Леже.

Следует упомянуть здесь и о пребывании Равессона в Германии, в Мюнхене, где он провел несколько недель, общаясь с Шеллингом. В работах Равессона встречаются страницы, которые можно было бы сравнить — по направленности мысли и по стилю, — с лучшим из того, что написано немецким философом. Правда, не стоило бы преувеличивать влияние Шеллинга. Возможно, здесь мы видим не столько влияние, сколько естественное сродство, общность истоков и, скажем так, предустановленное согласие между двумя умами, которые парили высоко и встречались на тех или иных вершинах. Впрочем, вести беседы этим философам было довольно сложно — ведь один из них плохо знал французский, а другой немногим лучше изъяснялся по-немецки.

Путешествия, беседы, светское общение — все это, вероятно, пробудило любознательность Равессона и заставило его разум полнее проявиться вовне. Но причины, вынудившие его сосредоточиться на себе самом, были более глубокими.

Важнейшую роль сыграли длительные занятия философией Аристотеля. Уже та работа Равессона, что была отмечена наградой, свидетельствовала о тщательном и вдумчивом исследовании текстов. Но в опубликованном труде мы находим нечто большее, чем знание текстов и даже понимание учения: это слияние с учением и сердцем, и умом, то состояние, когда душа полностью пропитана им. Порой люди, наделенные выдающимися способностями, лучше раскрывают сами себя по мере того, как проникают все глубже во внутренний мир своего учителя. Подобно тому как разбросанные железные опилки стягиваются под воздействием намагниченного прута к полюсам и располагаются вдоль правильных кривых, так по призыву гения, которого любит душа, дремавшие в ней силы пробуждаются, объединяются, приходят в согласие, чтобы действовать сообща. Ведь личность формируется именно благодаря этой концентрации всех сил духа и сердца в одной точке.

Но наряду с Аристотелем был и иной источник влияния, постоянно действовавший на Равессона и, как добрый гений, сопровождавший его всю жизнь.

С самого детства Равессон проявлял склонность к искусству, особенно к живописи. Его мать, талантливая художница, мечтавшая, вероятно, сделать из него живописца, отдала его на выучку художнику Броку, а возможно и рисовальщику Шассерио, который посещал их дом. Оба они были учениками Давида. Если Равессон и не услышал голоса этого великого мэтра, он мог, по крайней мере, уловить его эхо. Не просто для забавы он научился рисовать. Он неоднократно выставлял в Салоне, под именем Лаше, портреты,

которые не остались незамеченными. Он занимался главным образом рисунком, и полотна его отличались чрезвычайным изяществом. Энгр говорил ему: «В ваших работах что-то есть». Когда же проявились предпочтения Равессона к итальянской живописи? Вероятно, довольно рано, так как уже в 16 или 17 лет он делал копии с работ Тициана. Но несомненно, что в период между 1835 и 1845 гг. он углубленно изучал искусство итальянского Возрождения. И именно в это время зародилось его пристрастие к художнику, всегда бывшему в его глазах самой персонификацией искусства, Леонардо да Винчи, чье влияние он испытывал всю жизнь.

Равессон часто цитировал одну страницу из «Трактата о живописи» Леонардо да Винчи. Здесь речь идет о том, что для каждого существа характерна особая волнистая или изогнутая линия, своя манера изгибаться, и цель искусства состоит в том, чтобы передать этот индивидуальный изгиб. «Секрет искусства рисования заключается в выявлении того, каким образом в каждом объекте, на всем его протяжении, подобно идущей по центру волне, развертывающейся в волнах боковых, движется некая изогнутая линия, которая представляет собой как бы его образующую ось»<sup>22\*</sup>. Впрочем, эта линия не обязательно является видимой. Она — и не здесь, и не там, но именно она дает ключ ко всему. Ее труднее воспринять глазом, чем постичь умом. «Живопись есть нечто мыслимое», — говорил Леонардо да Винчи, добавляя, что именно душа облекает образ плотью. Все творчество этого великого художника может служить комментарием к его словам. Остановимся перед портретами Моны Лизы или Лукреции Кривелли: не кажется ли нам, что видимые линии фигуры восходят к воображаемому центру, расположенному за полотном, где может внезапно открыться — в одном слове — тайна, которую мы без конца читали бы фраза за фразой в загадочном лице? Именно там и разместился художник. Развивая простое духовное видение, сконцентрированное в этой точке, он воссоздал, черту за чертой, находившуюся перед ним модель, повторяя на свой манер порождающее усилие природы.

Стало быть, искусство живописи заключается для Леонардо да Винчи не в том, чтобы перенести на полотно все черты модели в мельчайших деталях и постепенно воспроизвести ее в ее вещественности. Не заключается оно и в изображении некоего безличного и абстрактного типа, где модель, которую мы видим, которой можем коснуться, растворится в неопределенной идеальности. Подлинное искусство нацелено на то, чтобы выразить индивидуальность модели, и ради этого оно отыскивает за видимыми линиями незримое движение, а за ним — нечто еще более потаенное:

начальное намерение, глубинное стремление личности, простую мысль, которая равноценна бесконечному богатству форм и оттенков.

Разве не поражает сходство между этой эстетикой Леонардо да Винчи и метафизикой Аристотеля, как ее толкует Равессон? Когда Равессон противопоставляет Аристотеля физикам, интересующимся только материальным устройством вещей, и платоникам, сводящим всю реальность к общим типам, когда он показывает нам Аристотеля как философа, который стремился найти с помощью духовной интуиции в глубине индивидуальных существ одушевляющую их характерную мысль, не превращает ли он аристотелизм в философию искусства, каким его постиг и практиковал Леонардо да Винчи, — искусства, которое не подчеркивает материальные контуры модели и не затушевывает их в угоду абстрактному идеалу, но просто обводит ими скрытую мысль и созидающую душу? Вся философия Равессона проистекает из той идеи, что искусство есть метафизика в образах, что метафизика есть рефлексия над искусством и что одна и та же интуиция, по-разному применяемая, создает и глубокого философа, и великого художника. Равессон овладел самим собой, стал хозяином своей мысли и своего пера в тот день, когда это тождество со всей ясностью открылось его уму. Он постиг это тождество в тот момент, когда в его душе слились два различных устремления, ведших его к философии и к искусству. А такое слияние осуществилось, когда он заметил, как тесно сопряжены друг с другом и одушевляются общей жизнью два гения, выражавшие в его глазах все самое глубокое в философии и наиболее возвышенное в искусстве, — Аристотель и Леонардо да Винчи.

В докторской диссертации, которую Равессон защитил к этому времени (1838), он впервые применил свой метод. Диссертация носит неброское название: «О привычке». Но автор фактически излагает здесь всю свою философию природы. Что такое природа? Как постичь ее сущность? Что таит она под последовательным чередованием причин и следствий? Скрывает ли она нечто такое, что не сводится в конечном счете к тому, что видно на поверхности, — к развертыванию движений, которые механически сцепляются друг с другом? В согласии со своим принципом, Равессон хочет решить эту общую проблему с помощью весьма конкретной интуиции — той интуиции нашего собственного способа существования, которую мы обретаем, усваивая какую-либо привычку. Ибо двигательная привычка, однажды приобретенная, представляет собой некий автоматизм, последовательность обуславливающих друг друга движений; она есть та часть нас самих, которая включена в природу и



совпадает с ней: она есть сама природа. Но благодаря своему внутреннему опыту мы видим в привычке некую активность, которая постепенно, еле заметно перешла от сознания к бессознательному и от воли к автоматизму. Не в такой ли форме — как угасшее сознание и заснувшую волю — должны мы представлять себе природу? Таким образом, привычка дает нам наглядное доказательство той истины, что автоматизм не самодостаточен: он является, скажем так, только окаменевшим осадком духовной активности.

Эти идеи, как и многие иные из тех, которыми мы обязаны Равессону, стали классическими. Они столь глубоко проникли в нашу философию, все наше поколение настолько пропитано ими, что сегодня мы не без труда можем воссоздать их генезис. Современников же они поразили. Диссертация «О привычке», как, впрочем, и «Опыт о метафизике Аристотеля», получили полнозвучный отклик в философском мире. Автор ее, совсем еще молодой, стал признанным мэтром. Казалось бы, будущее Равессона было ясно: деятельность на поприще высшего образования — в Сорбонне или в Коллеж де Франс, где он хотел стать (и едва не стал) преемником Жюффруа<sup>23\*</sup>. Тем самым был бы всецело предначертан его дальнейший жизненный путь. Он развил бы — со всей ясностью и определенностью — пока еще несколько зыбкие принципы своей философии. Необходимость изложить свою концепцию устно, опробовать ее на различных проблемах, применить в решении конкретных вопросов, поставленных жизнью и наукой, побудила бы его спускаться иногда с тех вершин, где он предпочитал находиться. Вокруг него сплотилась бы элита нашей молодежи, всегда готовая с энтузиазмом откликнуться на благородные идеи, выраженные прекрасным языком. Вскоре, вероятно, и ваша Академия открыла бы ему свои двери. Так была бы создана школа, чья преемственная связь с аристотелизмом не помешала бы ей быть вполне современной, а симпатии к искусству не отдалили бы ее от позитивной науки. Но судьба распорядилась иначе. Лишь сорок лет спустя Равессон стал членом Академии моральных наук, и ему не довелось возглавить кафедру философии.

В те времена г. Кузен, занимавший высокую должность в Королевском совете, пользовался неоспоримым авторитетом в сфере преподавания философии. Разумеется, именно он раньше всех одобрил первые шаги Равессона. Наметанным глазом он увидел, сколь многообещающим был мемуар, представленный Равессоном в Академию. Прейсполненный уважения к молодому философу, Кузен часто приглашал его на свои философские беседы, которые начинались с длительных прогулок в Люксембургском саду, а за-

вершались вечером за ужином в каком-нибудь ресторане по соседству, — приятный эклектизм, где продолжением перипатетической дискуссии служил платоновский пир. Впрочем, если посмотреть со стороны, все, казалось, должно было сблизить Равессона и Кузена. Разве обоим философам не были свойственны та же любовь к античной философии, та же антипатия к сенсуализму XVIII века, то же уважение к традиции великих мыслителей, разве не стремились они обновить эту традиционную философию, не доверяли внутреннему наблюдению, не придерживались одних взглядов на родство истины и красоты, философии и искусства? Да, безусловно; но это согласие двух умов определялось не столько сходством мнений, сколько известным сходством интеллектуального темперамента.

У Кузена мысль вся целиком была устремлена к слову, а слово к действию. Он испытывал потребность руководить, побеждать, организовывать. О своей философии он охотно говорил: «Мое знамя», о профессорах философии: «Мой полк»; и он шел во главе, не упуская случая протрубить при необходимости громкий сигнал. Впрочем, он был движим не тщеславием, не амбициями, но искренней любовью к философии. Вот только любил он ее на свой манер, как человек действия. Кузен полагал, что настал момент, когда философия должна во всеуслышание заявить о себе. Он хотел, чтобы она была сильной, захватывала ребенка еще в коллеже, вела человека по жизни, помогала ему во всех моральных, социальных, политических коллизиях, обеспечивая правила поведения, отмеченные исключительно печатью разума. Он положил начало реализации этой мечты, прочно утвердив в нашем университете упорядоченную философию: умелый организатор, дальновидный политик, несравненный собеседник, замечательный преподаватель; для того чтобы в полной мере соответствовать званию философа, ему не хватало, быть может, только умения оставаться иногда наедине со своей собственной мыслью.

Равессон же дорожил чистыми идеями. Он жил ради них, вместе с ними, в невидимом храме, где окружал их безмолвным обожанием. Чувствовалось, что он оторван от всего остального и словно отрешен от окружающей жизни. Вся его личность была пропитана той исключительной деликатностью, которая свидетельствует о крайней обособленности. Умеренный в жестах, скупой на слова, всегда мягко, без нажима выразивший свои идеи, говоривший тихо, словно из опасения, как бы чрезмерный шум не спугнул витающие вокруг него мысли, он, очевидно, полагал, что для того чтобы тебя услышали далеко, нет нужды напрягать голос, если звуки его чисты. Менее чем кто-либо он стремился воздействовать на

других людей. Но никогда чей-либо дух не противился столь естественно, спокойно, непоколебимо авторитету другого. Равессона невозможно было подчинить себе. Он уклонялся от этого благодаря своей нематериальности. Он принадлежал к числу тех, кто, не оказывая никакого сопротивления, тем самым не дает никому повода рассчитывать на возможность каких-либо уступок. Хотя г. Кузен и предпринял несколько попыток такого рода, он очень скоро заметил, что напрасно тратит время и силы.

А потому два этих человека после периода общения, выявившего их несовместимость, естественным образом отделились друг от друга. Спустя сорок лет Кузен, уже в преклонном возрасте и серьезно больной, перед отъездом в Канн, где он впоследствии и умер, выразил волю к примирению: на Лионском вокзале, у поезда, готового к отправлению, он пожал Равессону руку; они взволнованно обменялись несколькими фразами. И все же именно отношение Кузена помешало Равессону стать, если можно так выразиться, профессиональным философом и вынудило его избрать другое поприще.

Г. де Сальванди, в ту пору министр государственного образования, лично знакомый с Равессоном, назначил его руководителем своего кабинета (чисто формально, поскольку Равессон так никогда и не занял этот пост), а вскоре поручил ему читать курс лекций в Реннском университете. Наконец, в 1839 г. Сальванди доверил Равессону учрежденную незадолго до того должность инспектора библиотек. Таким образом Равессон вступил на путь, весьма отличный от того, о котором он мечтал. Он оставался инспектором библиотек до того дня, когда занял должность генерального инспектора высшего образования, то есть в течение 15 лет. Он неоднократно публиковал важные работы, связанные с доверенной ему службой: в 1841 г. — «Доклад о библиотеках западных департаментов»; в 1846 г. — «Каталог рукописей, хранящихся в Ланской библиотеке»; в 1862 г. — «Доклад об архивах Империи и об организации Имперской библиотеки». Научные изыскания всегда привлекали его, а с другой стороны, глубокое знание античности, продемонстрированное им в «Опыте о метафизике Аристотеля», вполне естественно привело его в Академию надписей. В 1849 г. он был избран членом этой Академии, заняв место, ставшее вакантным после кончины Летронна.

Нельзя не испытать сожаления при мысли о том, что философ, написавший в столь юном возрасте и за такой короткий срок два превосходных труда, в последующие двадцать лет не дал философии ничего важного: прекрасный мемуар о стоицизме, прочитан-

ный в Академии надписей в 1849 и 1851 гг. (опубликован в 1857 г.), вероятно, был составлен по материалам, собранным для «Опыта о метафизике Аристотеля». Утратил ли Равессон за это долгое время вкус к философствованию? Разумеется, нет; но он был из тех, кто решается писать только тогда, когда его побуждают к этому какие-либо внешние воздействия или же профессиональные занятия. Свой «Опыт» Равессон написал для академического конкурса, диссертацию «О привычке» — для экзамена на докторскую степень. В новых его занятиях ничто не служило ему стимулом для творчества. И, быть может, он никогда не сформулировал бы те выводы, к которым пришел за двадцать лет размышлений, если бы его официально не пригласили это сделать.

Имперское правительство решило, что по случаю Выставки 1867 г. следует издать ряд докладов о развитии наук, литературы и искусства во Франции в XIX веке. Министром государственного образования был в ту пору г. Дюрюи<sup>24\*</sup>. Он хорошо знал Равессона еще по коллежу Роллена, где они когда-то вместе учились. В 1863 г., когда был вновь введен экзамен на степень агреже<sup>25\*</sup>, он поручил Равессону председательствовать в жюри. Кому же он должен был адресовать просьбу написать доклад о прогрессе философии? Не один выдающийся философ, занимавший кафедру в университете, мог бы претендовать на эту честь, но г. Дюрюи предпочел обратиться к Равессону, философу «вне штата». И никогда еще у этого министра, которого во время чересчур краткого пребывания на его посту посещали многие замечательные мысли, не было идеи более удачной.

Равессон мог бы ограничиться обзором работ наиболее именитых философов XIX века. Вероятно, большего от него и не требовалось. Но он понял свою задачу по-иному. Не делая уступок общему мнению, которое считает достойными внимания нескольких мыслителей, а прочих игнорирует, он прочел всё, как человек, знающий, на что способна подлинная рефлексия и каким образом при помощи одного этого инструмента самые непритязательные старатели могут извлечь из беднейшей руды несколько крупинок золота. Прочитав всё, он затем устремился вверх, чтобы возвыситься надо всем. Он хотел разглядеть — сквозь колебания и повороты мысли, не всегда полностью осознающей, чего она хочет и что она сделала, — точку, расположенную, быть может, далеко в будущем, к которой движется наша философия.

Вернувшись к главной идее своего «Опыта» и развив ее, Равессон выделил два способа философствования. Первый берет на вооружение анализ; он разделяет вещи на их инертные элементы и путем постоянных упрощений приходит к чему-то наиболее аб-

страктному и пустому. Неважно, впрочем, действует ли так физик, которого называют механицистом, или логик, объявляющий себя идеалистом: в обоих случаях речь идет о материализме. Другой метод принимает в расчет не только элементы, но и их последовательность, внутреннюю согласованность и общую направленность. Он уже не объясняет живое через мертвое, но, видя повсюду жизнь, определяет простейшие формы через их стремление к высшей форме. Такой метод уже не сводит высшее к низшему; наоборот, он сводит низшее к высшему. Это и есть спиритуализм в точном смысле слова.

Так вот, согласно Равессону, если рассмотреть французскую философию XIX века не только в сфере метафизики, но и в сфере науки — когда ученые превращают свою дисциплину в философию, — то можно обнаружить следующее. Довольно часто разум движется вначале в направлении материализма, предполагая даже там и остаться. Совершенно естественно он ищет механического или геометрического объяснения того, что видит. Но привычка ограничиваться этим есть не что иное, как пережиток прошлых столетий. Она восходит к той эпохе, когда наука почти всецело сводилась к геометрии. Характерная черта науки XIX века, то новое дело, которым она занялась, — это углубленное изучение живых существ. Но, оказавшись в данной сфере, можно, если угодно, еще говорить о чистой механике; однако при этом имеется в виду нечто совершенно иное.

Откроем первый том «Курса позитивной философии» Огюста Конта. Мы читаем там, что феномены, наблюдаемые в сфере живого, по сути своей те же, что явления неорганической природы. Восемь лет спустя, во втором томе, Конт еще скажет нечто подобное о растениях, но только лишь о них; он уже выделяет здесь животную жизнь. Наконец, в последнем томе он со всей очевидностью отделяет в целом феномены жизни от физических и химических явлений. Чем глубже он исследует проявления жизни, тем больше стремится установить между различными сферами явлений разграничение по рангу или по ценности, а не только по сложности. Но этот путь в конечном счете ведет к спиритуализму.

Клод Бернар<sup>26\*</sup> вначале склонялся к мысли, что игра механических сил обеспечивает нам все элементы универсального объяснения. Но когда, покинув область обобщений, он занялся более конкретным описанием явлений жизни, которые получили столь замечательное объяснение в его работах, то пришел к гипотезе о «направляющей» и даже «творческой» идее, представляющей собой подлинную причину организации.

Та же тенденция, то же развитие наблюдается, согласно Равессону, у всех философов и ученых, углубленно исследующих природу жизни. Можно предвидеть, что по мере прогресса наук о жизни все яснее будет осознаваться необходимость вновь включить мышление в природу.

В каком же виде и каким образом это можно осуществить? Если жизнь есть творчество, мы должны представлять ее себе по аналогии с теми формами творчества, которые нам дано наблюдать, то есть с теми, какие осуществляем мы сами. Но создается впечатление, что, к примеру, материалы в художественном творчестве: слово и образ у поэта, форма и цвет у художника, ритм и гармония у музыканта — спонтанно подстраиваются под идею, которую они должны выразить, словно бы привлеченные очарованием высшей идеальности. Разве не подобное же движение, не такое же состояние очарованности должны мы предположить у материальных элементов, когда они организуются в живые существа? С точки зрения Равессона, порождающая сила жизни — той же природы, что и сила убеждения.

Но откуда берутся сами материалы, которые подверглись такому воздействию? Отвечая на этот вопрос, важнейший из всех, Равессон показывает нам в начальном процессе создания материи движение, обратное процессу ее организации. Если организация есть нечто вроде пробуждения материи, то материя может быть только засыпанием духа. Это низшая ступень, сумерки существования, которое ослабевает и, скажем так, утрачивает свое содержание. Если материя есть «основа природного существования, опираясь на которую все постепенно и во всех областях возвращается — в ходе непрерывного развития, свойственного природе, — к единству духа», то исходно мы, напротив, должны полагать *растяжение* духа, рассеяние в пространстве и во времени, конституирующее материальность. Бесконечное мышление «частично уменьшило полноту своего бытия, чтобы извлечь из него, путем своего рода пробуждения и обновления, все существующее».

Таково учение, изложенное в последней части «Доклада». Зримый универсум предстает здесь как внешний аспект реальности, которая, будучи постигнута изнутри, в ней самой, есть дар, великий акт освобождения и любви. Никакой анализ не смог бы передать идею, изложенную на этих прекрасных страницах. Двадцать поколений учащихся знают их наизусть. Именно эта часть «Доклада» во многом определила то влияние, которое он оказал на нашу университетскую философию; невозможно выявить границы этого влияния, измерить его глубину, точно выразить его при-

роду, как нельзя описать ту совершенно особую окраску, какую придает порой всей жизни человека возвышенный энтузиазм его ранней молодости. Мы позволим себе добавить, что эти страницы несколько затмили своим ослепительным блеском наиболее оригинальную идею книги. Углубленное изучение явлений жизни должно побудить позитивную науку расширить свои рамки и преодолеть чистый механицизм, в котором она замыкается вот уже три столетия, — такова возможность, которую мы начинаем предвидеть сегодня, хотя многие еще отказываются ее признавать. Но во времена, когда Равессон писал свой «Доклад», требовалось подлинно пророческое усилие, чтобы усмотреть такой смысл в идеях, которые, казалось, развивались в противоположном направлении.

Каковы же факты, каковы причины, натолкнувшие Равессона на мысль, что явления жизни не только не находят в целом объяснение в физических и химических силах, но, напротив, могли бы отчасти прояснить последние? Все элементы его теории обнаруживаются уже в «Опыте о метафизике Аристотеля» и в диссертации «О привычке». Но в той более определенной форме, какую эта теория приобрела в «Докладе», она соотносится, как мы полагаем, с размышлениями Равессона в этот период об искусстве, и прежде всего об искусстве рисования, теоретиком и практиком которого он был.

В 1852 г. Министерство образования выдвинуло на рассмотрение вопрос об обучении рисованию в лицеях. 21 июня 1853 г. специальным решением была создана комиссия, которой поручалось представить министру проект организации такого обучения. В комиссию входили Делакруа, Энгр и Фландрен<sup>27\*</sup>; председателем ее стал Равессон. Именно он и подготовил доклад. Его взгляды получили поддержку, и он разработал положение, которое постановлением от 29 декабря 1853 г. было введено в действие в государственных учреждениях. Это была радикальная реформа метода, применявшегося до тех пор в обучении рисованию. Теоретические соображения, вдохновившие реформу, составляют лишь небольшую часть доклада, адресованного министру. Но позже Равессон вернулся к ним и изложил их в расширенном виде в двух статьях: «Искусство» и «Рисование», — подготовленных для «Педагогического словаря». Эти статьи, написанные в 1882 г., когда философия Равессона переживала расцвет, представляют нам его идеи по поводу рисования в метафизической форме, которой они не имели вначале (в этом можно легко убедиться, читая доклад 1853 г.). Статьи со всей определенностью выявляют скрытую метафизику, присущую взглядам Равессона с самого начала. Они показывают нам,

каким образом изложенные выше философские идеи соединялись в мышлении Равессона с искусством, всегда входившим в сферу его постоянных занятий. Они также подтверждают тот, на наш взгляд всеобщий, закон, что подлинно жизнеспособными в философии являются те идеи, которые были вначале пережиты их автором, — то есть постоянно применялись им в работе, которую он любил, и в течение длительного времени согласовывались им с этой конкретной практикой.

Метод, практиковавшийся в ту пору в обучении рисованию, базировался на идеях Песталоцци<sup>28\*</sup>. В искусстве рисования, как и во всех иных областях, полагали тогда, следует идти от простого к сложному. Стало быть, ученик должен упражняться вначале в вычерчивании прямых линий, затем треугольников, прямоугольников, квадратов; от них он перейдет к кругу. Позже он начнет чертить контуры живых форм, причем по возможности должен будет строить рисунок на основе прямых линий и геометрических кривых, вписывая свою модель (предположительно плоскую) в воображаемую прямоугольную фигуру, которая обеспечит ему опорные точки, или же временно замещая кривые линии модели геометрическими кривыми, в которые он затем внесет необходимые исправления.

По мнению Равессона, этот метод совершенно безрезультатен. Действительно, либо мы хотим обучить рисованию геометрических фигур, и тогда важно умение применять соответствующие инструменты и использовать правила, известные из геометрии; либо мы хотим научить именно искусству, но в таком случае опыт показывает, что применение механических приемов к имитации живых форм приводит к тому, что их плохо понимают и неумело воспроизводят. На деле здесь прежде всего важно иметь «наметанный глаз». Ученик, который вначале выбирает опорные точки, затем связывает их непрерывной линией, стремясь максимально приблизить ее к геометрической кривой, научится только ложному видению. Он никогда не сможет уловить собственное движение формы, которую нужно изобразить. Он никогда не постигнет сам «дух формы». Совсем иным бывает результат, если мы начинаем с кривых, характерных для самой жизни. Наиболее простым здесь будет не то, что ближе всего к геометрии, а то, что больше всего скажет нашему уму, будет наиболее выразительным: нам легче понять животное, чем растение, человека — чем животное, Аполлона Бельведерского — чем случайного прохожего на улице. Следовательно, вначале ребенок должен научиться рисовать наиболее совершенные из человеческих фигур — образцы, данные нам древнегреческой скульп-



птурой. Если мы опасаемся, что у него возникнут сложности с перспективой, заменим вначале модели их фотографическим воспроизведением. Мы увидим, что все остальное придет само собой. Отправляясь от геометрии, можно двигаться сколь угодно далеко в сторону усложнения, никогда не приближаясь, однако, к тем кривым, через которые выражает себя жизнь. И наоборот, если мы начнем с этих кривых, то в тот день, когда займемся геометрическими кривыми, обнаружим, что они уже не представляют для нас никакой сложности.

Таков первый из тезисов, развитых Равессоном в «Докладе о философии во Франции»: от механического нельзя перейти к живому путем прибавления; именно жизнь дает ключ к неорганическому миру. Эта метафизика предполагается, предчувствуется и даже ощущается уже в том конкретном усилии, с помощью которого рука стремится воспроизвести характерные движения фигур.

В свою очередь, исследование этих движений и отношений, связывающего их с фигурами, сообщает особый смысл второму тезису Равессона, его воззрениям на происхождение вещей и на тот акт «нисхождения» (*condescendance*), манифестацией которого является универсум<sup>29\*</sup>.

Если мы рассмотрим с нашей точки зрения предметы, существующие в природе, то более всего нас поразит их красота. Она к тому же все яснее проявляется по мере того, как природа поднимается от неорганического к организованному, от растения к животному, от животного к человеку. Итак, чем интенсивнее работа природы, тем прекраснее созданное ею произведение. Это означает, что если бы красота открыла нам свою тайну, мы проникли бы в самую суть работы, которую выполняет природа. Но откроет ли она эту тайну? Возможно — если мы, поняв, что сама красота есть только следствие, поднимемся к причине. Красота относится к форме, а всякая форма имеет своим началом движение, которое ее очерчивает: форма есть всего лишь запечатленное движение. Но если мы зададимся вопросом, каковы движения, очерчивающие прекрасные формы, то обнаружим, что это движения *грациозные*: красота, говорил Леонардо да Винчи, есть застывшая грация. Тогда возникает вопрос о том, в чем же состоит грация. Но эту проблему уже легче разрешить, ибо во всем грациозном мы видим, чувствуем, угадываем своего рода снисхождение и самопожертвование. Таким образом, тот, кто смотрит на мир глазами художника, замечает грацию в красоте и доброту — в грации. Любая вещь — движением, запечатленным в ее форме, — демонстрирует бесконечное великодушие дарующего себя первоначала. И не случайно мы одинаково назы-

ваем изящество, присущее движению, и акт великодушия, характерный для божественной доброты: два эти смысла слова *grâce*<sup>30\*</sup> составляют для Равессона единое целое.

Он остался верным своему методу, отыскивая высочайшие метафизические истины в конкретном видении вещей, незаметно переходя от эстетики к метафизике и даже к теологии. В этом отношении нет ничего более поучительного, чем исследование о философии Паскаля, которое он опубликовал в 1887 г. в «*Revue des Deux Mondes*». Здесь очевидно стремление связать христианство с античной философией и искусством, разумеется, при учете всего нового, что принесло миру христианство. Таким устремлением был наполнен весь последний период жизни Равессона.

В ту пору Равессон мог бы испытать удовлетворение, видя, как распространяются его идеи, как его философия проникает в образование и появляется все больше свидетельств в пользу учения, превратившего духовную активность в самую основу реальности. «Доклад» 1867 г. привел к изменению ориентации в университетской философии: на смену влиянию Кузена пришло влияние Равессона. Как писал Бутру<sup>31\*</sup> в замечательной работе, посвященной его памяти: «Г. Равессон никогда не стремился к влиянию, но в конце концов приобрел его, что наводит на мысль о том божественном пении из древней басни, под звуки которого камни сами послушно складывались в башни и стены». Будучи председателем жюри конкурса на степень агреже, Равессон неизменно сохранял доброжелательную беспристрастность, озабоченный единственно тем, чтобы выявить талант и творческие способности повсюду, где они обнаруживались. В 1880 г. он был принят в вашу Академию, став преемником г. Песса<sup>32\*</sup>. Одним из первых его выступлений здесь был важный доклад о скептицизме, поводом к чему послужил конкурс, на котором ваш будущий коллега г. Брошар<sup>33\*</sup> столь блестяще завоевал награду. В 1899 г. Академия надписей отмечала 50-летие со дня ее основания. Равессон, по-прежнему молодой, всегда с приветливой улыбкой, кочевал из одной Академии в другую: здесь он читал мемуар по вопросам античной археологии, там — высказывал суждение о морали или воспитании, председательствовал на торжествах по раздаче наград, где безо всякой напыщенности и в самой изящной форме выражал абстрактнейшие истины. В последние тридцать лет жизни Равессон постоянно развивал мысль, главными свидетельствами которой стали «Опыт о метафизике Аристотеля», диссертация «О привычке» и «Доклад» 1867 г. Но эти новые его усилия менее известны, поскольку не привели к какому-либо завершенному труду. Результаты данных

размышлений, нашедшие отражение в его публикациях, могли бы, впрочем, несколько удивить — если не сбить с толку — даже тех его учеников, которые следовали за ним с наибольшим вниманием. Упомянем прежде всего ряд мемуаров и статей о Венере Милосской; многих удивляло то упорство, с каким Равессон все время возвращался к столь частной теме. Назовем, далее, работы об античных надгробиях; и наконец, размышления о нравственных и педагогических проблемах, поставленных в наши дни. Действительно, нелегко уловить связь между столь различными занятиями. И тем не менее гипотезы Равессона о шедеврах древнегреческой скульптуры, эссе о восстановлении Милосской группы, толкование надгробных барельефов, взгляды на мораль и образование — все это, составляя связный комплекс, соотносилось в мышлении Равессона с новым развитием его метафизического учения. Предварительный набросок этой философии последнего периода мы находим в статье «Метафизика и мораль»: она вышла в свет в 1893 г., послужив введением к журналу с тем же названием<sup>34\*</sup>. Окончательная же формулировка ее содержится в книге, которую Равессон писал перед смертью. Фрагменты данного труда, бережно собранные, были опубликованы под названием «Философское завещание»<sup>35\*</sup>. Конечно, они помогают нам представить, какой была бы эта книга. Но если мы хотим проследить развитие идей Равессона до этого последнего этапа, нам нужно переместиться в период, предшествовавший 1870 году и даже «Докладу» 1867 г., — в ту эпоху, когда он погрузился в изучение творений античной скульптуры.

Равессона побудили к этому размышления об обучении рисованию. Если изучение рисования должно начинаться с подражания человеческой фигуре, а также с постижения красоты в самой совершенной ее форме, то модели следует искать в античной скульптуре, поскольку она вознесла человеческую фигуру на высший уровень совершенства. Впрочем, чтобы избавить ребенка от сложностей с перспективой, можно было, как мы говорили, заменить статуи их фотографиями. Таким образом Равессон вначале создал коллекцию фотографий, а затем — и это очень важно — дал распоряжение изготовить слепки шедевров греческого искусства. Коллекция слепков, размещенная вначале вместе с коллекцией Кампана<sup>36\*</sup>, составила основу собрания античных гипсовых статуй, которое г. Шарль Равессон-Мольен поместил в Лувре. Вполне естественно, что в этот период Равессон начал рассматривать пластические искусства в новом аспекте. До тех пор он занимался преимущественно современной живописью, а теперь сосредоточил внимание на ан-

тичной скульптуре. И, верный идее о том, что дух искусства можно постичь, только освоив его технику на практике, он вооружился резцом, начал упражняться в лепке, достиг, приложив старания, подлинного мастерства. Вскоре ему представилась возможность извлечь из этого пользу для искусства, а затем — постепенно — и для философии.

Император Наполеон III, который неоднократно, и в частности во время создания музея Кампана, мог лично оценить достоинства Равессона, в июне 1870 г. назначил его хранителем древностей и современной скульптуры в Луврском музее. Несколько недель спустя разразилась война, враг стоял под стенами Парижа, городу грозил обстрел, и Равессон, выступив в Академии надписей с предложением призвать цивилизованный мир к протесту против насилия, угрожавшего сокровищам искусства, занялся переносом в подземные хранилища наиболее ценных произведений искусства древности, чтобы защитить их от возможного пожара. Перемещая Венеру Милосскую, он заметил, что два блока, из которых была сделана статуя, оказались плохо пригнанными друг к другу во время первой установки и деревянные клинья между ними утратили первоначальное положение. Равессон сам заново определил положение обоих блоков и лично руководил их установкой на новом месте. Спустя несколько лет он провел ту же работу, но еще более важную, с Никой Самофракийской. При первоначальном размещении этой статуи невозможно было приделать крылья — те самые крылья, которые теперь так восхищают зрителей. Равессон изготовил из гипса кусок, которого недоставало с правой стороны, а также всю левую часть груди: тем самым крылья обрели точку соприкосновения, и богиня предстала такой, какой мы видим ее сегодня на лестнице в Лувре, — корпус без рук, без головы, где только развевающаяся драпировка и развернутые крылья зримо передают порыв, затрагивающий нашу душу.

Но по мере того как Равессон ближе знакомился с античной скульптурой, в его уме родилась одна идея, которая имела отношение к древнегреческой скульптуре в целом, но обрела наиболее конкретный вид применительно к объекту, ставшему в силу обстоятельств предметом его особого интереса, — Венере Милосской.

Он пришел к мысли о том, что во времена Фидия ваялись скульптуры великих и благородных фигур, но этот тип впоследствии начал вырождаться, и связано это было с искажением и вульгаризацией, которым подверглась классическая концепция божества. «На заре своего существования Греция, поклоняясь Венере, видела

в ней богиню, которую она звала Уранией... В ту пору Венера была властительницей миров... Это было Провидение, всемогущество и вместе с тем воплощенная благожелательность; обычным ее атрибутом служил голубь, означавший, что правила она при помощи любви и нежности... Эти прежние представления претерпели искажение. Афинский законодатель, потворствуя толпе, ввел, наряду с культом Венеры небесной, культ низшего порядка — культ Венеры земной. Возвышенная античная поэма постепенно превратилась в роман, повествовавший о легкомысленных приключениях»<sup>1</sup>.

К такой античной поэме нас возвращает Венера Милосская. Творение Лисиппа или одного из его учеников, она представляет собой, по мнению Равессона, только вариант Венеры, созданной Фидием. Первоначально она не была обособлена, а составляла часть группы. Именно эту группу Равессон столь терпеливо и не жалея сил старался воссоздать. Видя, как он все лепит и лепит руки богини, кое-кто посмеивался. Знали ли они, что Равессон хотел отвоевать у непокорной материи саму душу Греции и что философ оставался верен духу своего учения, пытаясь отыскать основные устремления языческой античности не в абстрактных и общих формулах философии, но в конкретной фигуре — той, которую создал в лучшие времена Афин величайший из художников, стремившийся к наиболее возвышенному выражению красоты?

Не наша задача — оценивать с археологической точки зрения те заключения, к которым пришел Равессон. Достаточно будет сказать, что он расположил рядом с Венерой бога, быть может Марса, или героя, возможно Тезея. Следуя путем индукции, он в конце концов увидел в этой группе символ триумфа убеждения над грубой силой. Эту победу воспела в эпической форме греческая мифология. Почитание героев было, с точки зрения Равессона, лишь культом, который благодарная Греция посвятила тем, кто, будучи самым сильным, хотел быть и лучшим и использовал свою силу только для того, чтобы помочь страждущему человечеству. Таким образом, религия древних — это дань уважения состраданию. Превыше всего, в начале всего она ставила великодушие, благородство и любовь в самом высоком смысле этих слов.

Вот так, окольным путем, древнегреческая скульптура подвела Равессона к основной идее его философии. Разве не сказал он в своем «Докладе», что универсум есть манифестация первоначала, дарующего себя в милости, снисхождении и любви? Но эта идея,

---

<sup>1</sup> Мемуар, прочитанный на публичном открытом заседании пяти Академий 25 октября 1890 г.

которую можно обнаружить уже у древних, рассмотренная теперь сквозь призму античной скульптуры, приобрела в его уме более простую и более общую форму. Равессон сделал лишь незавершенный эскиз этой новой формы. Но в основных чертах она вполне ясно представлена в его «Философском завещании».

По его словам, на заре человеческого мышления родилась великая философия, которая сумела выстоять во всех перипетиях истории: героическая философия, философия благородных, сильных, великодушных. Прежде чем ее продумали лучшие умы, она была пережита в избранных сердцах. Во все времена она была философией поистине величайших душ, рожденных ради всего мира, а не для самих себя, сохранивших верность изначальному устремлению, настроенных в унисон с основной нотой универсума — нотой великодушия и любви. Вначале ее практиковали герои, почитавшиеся в Греции. Позже ей обучали мыслители, которые — от Фалеса до Сократа, от Сократа до Платона и Аристотеля, от Аристотеля до Декарта и Лейбница — следовали друг за другом в одном важнейшем направлении. Все они, предчувствуя христианство или развивая его, мыслили и практиковали философию, которая вся целиком заключена в определенном состоянии души; его-то Декарт и назвал прекрасным словом «великодушие».

С такой новой точки зрения Равессон воспроизвел в «Философском завещании» основные тезисы своего «Доклада». Он обнаружил эти идеи у великих философов всех времен, подтвердил их на примерах, вдохнул в них новую жизнь, подчеркнув значение чувства в поиске истины, энтузиазма — в творении красоты. Он особо выделил роль искусства, наиболее возвышенного из всех, — самого искусства жизни, которое формирует душу; обобщение его он усмотрел в совете св. Августина: «Любите, и делайте то, чего вы хотите». И Равессон добавил, что любовь в таком ее понимании живет в сердце каждого из нас; она естественна, мы не должны ее создавать, и она полностью расцветает, когда мы преодолеваем препятствие, возводимое ей нашей волей: самолюбование.

Равессон хотел бы, чтобы вся наша система образования была нацелена на свободное развитие чувства великодушия. «Зло, от которого мы страдаем, — писал он уже в 1887 г., — коренится не столько в неравенстве условий, порой действительно чрезмерном, сколько в сопутствующих ему пагубных чувствах...» «Лекарство от этого зла следует искать главным образом в моральной реформе, которая установит между классами взаимную гармонию и симпатию, реформе, являющейся по преимуществу делом образования...» Равессон не придавал особого значения книжному знанию.

В нескольких словах он обрисовал программу подлинно либерального образования, то есть образования, призванного развивать терпимость и широту взглядов, избавлять душу от всех ограничений, и в особенности от худшего среди них — эгоизма: «Общество, — говорил он, — должно покоиться на великодушии, то есть на стремлении рассматривать себя как великую расу, расу героическую и даже божественную»<sup>1</sup>. «Социальные разделения рождаются из того, что, с одной стороны, имеются богатые, чье богатство служит им самим, а не общему делу, с другой же стороны — бедные, которые могут рассчитывать лишь на самих себя и видят в богатых только объекты зависти». Именно от богатых, от высших классов зависит изменение духовного состояния класса работников. «Народ, всегда готовый оказать помощь, во многом сохранил, вопреки всем невзгодам и лишениям, то бескорыстие и великодушие, которые были свойственны первым векам... Пусть свыше нам будет подан знак, пусть среди тьмы он укажет нам дорогу, по которой необходимо следовать, чтобы восстановить благородство в его прежней власти: никто не откликнется на это быстрее, чем народ. Народ, сказал Адам Смит, настолько любит добродетель, что ничто не воодушевляет его так, как нравственный ригоризм».

Представив великодушие как естественное чувство, в котором мы постигаем благородство своего происхождения, Равессон в то же время уловил в нашей вере в бессмертие не менее естественное предчувствие нашего будущего назначения. Действительно, он обнаружил эту веру во всей классической античности. Он вычитал ее в надгробных стелах греков, в изображениях, где, по его интерпретации, мертвый возвращается, чтобы сообщить членам своей семьи, что он испытывает чистейшую радость, пребывая среди блаженных в обители счастья. По словам Равессона, чувство древних не обмануло их и мы действительно встретим в иных пределах тех, кто был дорог нам здесь, на земле; и тот, кто однажды полюбил, будет любить всегда. Он добавлял, что бессмертие, возвещаемое религией, есть вечное счастье и что мы не могли и не должны были бы познать его, если бы последнее слово не оставалось за великодушием. «От имени справедливости, — писал он<sup>2</sup>, — теология, чуждая духу милосердия, каковой и есть сам дух христианства, злоупотребляя словом “вечность”, часто означающим только долговременность, осуждает на бесконечные муки грешников, умер-

---

<sup>1</sup> «Revue bleue», 23 avril 1887.

<sup>2</sup> «Testament philosophique», p. 29 («Revue de Métaphysique et de Morale», janvier 1901).

ших без раскаяния, то есть почти все человечество. Чем стало бы блаженство Бога, который вечно слышал бы столько стенаний?.. В стране, где зародилось христианство, мы находим аллегория, вдохновенную совершенно иной мыслью, аллегория об Амуре и Психее, или душе. Амур полюбил Психею. Последняя провинилась, как библейская Ева, в святотатственном любопытстве; она хотела научиться без помощи Бога различать добро и зло и, скажем так, отрицала тем самым божественную благодать. Амур налагает на нее наказание, чтобы она, искупив свою вину, вновь стала достойной его выбора; но при этом он испытывает сожаление. На барельефе он изображен держащим в одной руке бабочку (душа и бабочка, символ возрождения, во все времена были синонимами); другой рукой он бросает ее в пламя своего факела, но отворачивается, словно исполненный сострадания».

Таковы теории и аллегория, которые Равессон незадолго до смерти представил на заключительных страницах своего «Философского завещания». Среди этих возвышенных мыслей и прекрасных образов, словно вдоль аллеи, обсаженной величественными деревьями и благоухающими цветами, он продвигался до последнего момента, не думая о наступающей ночи, озабоченный единственно тем, чтобы хорошо разглядеть впереди, на горизонте, солнце, чья форма становилась видна все отчетливее по мере того, как убывал его свет. Короткая болезнь, от которой он не считал нужным лечиться, одолела его за несколько дней. Он угас 18 мая 1900 г. в кругу семьи, сохранив до конца всю ясность своего великого ума.

История философия, как правило, демонстрирует нам постоянное усилие рефлексии, нацеленной на то, чтобы рассеивать трудности, разрешать противоречия, все точнее определять реальность, несоизмеримую с нашим мышлением. Но время от времени является душа, которая, как кажется, торжествует над этими осложнениями благодаря простоте, — душа художника или поэта, сохраняющая близость к своим истокам, примиряющая в гармонии, заметной сердцу, те элементы, которые, быть может, нельзя примирить умом. Язык, на котором она говорит, когда ее голос звучит в философия, не всем бывает понятен. Одни находят его неясным — и он действительно таков в том, что он выражает. Другие чувствуют его точность, ибо сами испытывают все, о чем он говорит. Большинство слышат в нем лишь эхо исчезнувшего прошлого, но иные различают уже, как во сне, радостную песнь будущего. Творчество Равессона оставит позади эти столь различные впечат-



ления, как всякая философия, которая в той же мере обращается к чувству, что и к разуму. Никто не будет оспаривать, что форма его философии несколько расплывчата: это форма дуновения; но дуновение приходит сверху, и направление его ясно. Равессон часто повторял, что он главным образом опирался на достижения прежних веков, в частности на учение Аристотеля; но дух его концепции — это дух нового, и будущее, возможно, покажет, что идеал, который она предложила нашей науке и деятельности, во многих отношениях превосходит идеал, существующий сегодня. Можно ли действовать более отважно и по-новому, чем возвещая физикам, что инерция будет объяснена через живое, биологам — что жизнь поймет себя только через мышление, философам — что общие положения не носят философского характера, учителям — что целое нужно изучать раньше, чем элементы, школьникам — что начинать следует с совершенства, а человеку как таковому, более чем когда-либо склонному в наши дни к эгоизму и ненависти, — что естественным двигателем его является великодушие?

Из сборника  
«Сочинения и речи»



# Специализация

**Д**умаю, мои юные воспитанники, что выражу ваши общие чувства, поблагодарив прежде всего тех выдающихся людей, которые пожелали присутствовать на этом празднике, и в особенности председательствующего. Он дал новое подтверждение своей симпатии к нам: наш лицей он посетил в первую очередь, свою первую речь он также произнесет для нас.

Не знаю, так ли уж приятно будет вам выслушать в завершение года лекцию по философии. Но я уверен все же, что вы меня простите, ведь лекция эта — последняя.

Впрочем, я сам себя накажу. Поскольку, именно злоупотребляя часами специальных занятий, я вынужден даже в праздничный день быть нравоучительным и скучным, то в наказание я решил исследовать вместе с вами дурные последствия того, что зовется «специализацией».

Самое удручающее из них — то, в котором вы можете удостовериться сегодня. Человек, поглощенный одним делом, очень похож на того, кто знает только одну книгу: он не сможет беседовать с вами ни о чем другом. Если он — философ и незаслуженная милость судьбы предоставляет ему слово, то он лишь впустую потратит силы, пытаясь найти предмет, подходящий для беседы: возьмется за литературу, бросит ее ради истории и, наконец, после долгого труда и мучительных усилий завершит всё моральным наставлением.

Что было бы, если бы вместо того, чтобы слушать его на публике, вы отправились навестить его? У специалиста дурной характер. Если вы завяжете с ним обычную беседу, будете говорить о том, что он знает плохо или посредственно, он ответит вам, и вы покинете его с убеждением, что он светский человек. Но если случай или желание ему понравится побудит вас коснуться того, что он называет своей

«специальностью», он замолчит, усмехнется, предоставит говорить вам. Спокойный и невозмутимый, он подождет, пока вы закончите:

*Rusticus expectat dum defluat amnis...\**

Он остережется вас прервать, ибо из суммы ваших ошибок извлекает для себя великую истину: *он знает*. Он и впрямь достаточно занимался своей наукой, чтобы отнестись к вам с сожалением; но он недостаточно образован в других науках, а потому и не может отдать себе отчет в том, что еще необходимо изучить и как, сохраняя скромность, избежать насмешек над собой.

Но вот что еще хуже. Специализация, делающая ученого занудным и скучным, науку обрекает на бесплодие.

Конечно, разделение наук — вещь естественная. В ту пору, когда человеческий интеллект еще не вышел из детского возраста, можно было без излишнего самомнения надеяться познать всё. Такова была возвышенная иллюзия первоначальной философии, определявшей себя как науку о вещах божественных и человеческих. Но понадобилось не слишком много времени, чтобы сделать обескураживающее открытие: Вселенная гораздо обширнее нашего ума, жизнь коротка, образование длится долго, истина беспредельна; нужно изнурять себя тягостными усилиями, действовать на ощупь, чтобы отыскать крошечную частицу истины. А можно и умереть, так и не найдя и даже смутно не угадав ее. Отсюда — большое число частных наук со своими собственными предметами и специальными методами. Все они с виду самодостаточны и в одиночку следуют своим путем вплоть до того дня, когда какой-нибудь избранный гений, объединив в обширном синтезе огромное множество постепенно собранных фактов и накопленных за долгое время идей, быть может, сблизит эти фрагментарные знания и воспроизведет в строе своих понятий тот порядок, согласно которому создавалась Вселенная. Существование специальных наук, между которыми нужно выбирать, — тяжкая необходимость. Мы должны смириться с тем, что будем знать мало, — если не хотим не знать ничего.

Но хорошо бы не смиряться с этим как можно дольше. Каждый из нас должен был бы начать, как это делало все человечество, с благородного и наивного стремления всё знать. Не следует погружаться в специальную науку до того, как рассмотришь сверху общие очертания всех остальных. Ведь истина одна; частные науки изучают ее фрагменты, но вы познаёте природу каждого из них, только усвоив,

---

\* Тот крестьянин, что ждет, чтоб река протекла... (лат.)<sup>1\*</sup>.

какое место он занимает в целом. Отдельную истину можно понять лишь тогда, когда усматриваешь ее отношения с другими. Сможете ли вы узнать здание, если вам сначала покажут все камни, из которых оно сложено? И все же в нем нет ничего, кроме камней. Это значит, что все искусство состоит в их размещении и важно знать не сам камень, а то место, которое он займет. Все вы держали в руках микроскоп и могли видеть в ящике, где он находится, стеклянные пластинки с анатомическими препаратами. Возьмите одну из них, поместите под объектив и посмотрите на нее в микроскоп. Вы обнаружите трубку, поделенную на отсеки; передвиньте пластинку: за клетками следуют клетки, вы превосходно различили каждую из них. Но что же это за предмет, что вы там увидели? Если вы хотите это узнать, вам придется отодвинуть прибор и невооруженным глазом рассмотреть паучью лапку в ее отгалкивающей цельности. Вот так и истину тоже расчленяют на части, чтобы разглядеть ее под микроскопом: но если вы вначале не бросите взгляд на целое, если сразу перейдете к частям и станете рассматривать только их, возможно, видеть вы будете очень хорошо; но вы не узнаете, на что именно смотрели.

То, что люди в наши дни замыкаются в пределах специальной науки, объясняется какой-то интеллектуальной ленью, а также отсутствием у них потребности в изучении всего остального. Я хотел бы, чтобы эту формулировку слегка изменили и посвящали себя специальной науке лишь тогда, когда не будет уже потребности изучать все остальные. Так мы затратим больше времени на освоение науки; но, быть может, мы быстрее продвинем ее вперед.

Я вовсе не хочу принижать значение науки нашего времени. Она много сделала для нашего удобства. Промышленность и ремесла должны быть вечно ей признательны. Она лишь потому не поражает нас своими чудесными открытиями, что исчерпала нашу способность восхищаться. Но многих думающих людей все же удивляет, что наука, кажется, все больше покидает теорию ради практики, ученые занимаются скорее следствиями, чем принципами, а в среде, столь изобилующей изобретениями, делается так мало открытий. Кроме того, эти люди довольно неуступчивы и их не может удовлетворить тот ответ, какой давался некогда Ньютону и Галилею: «Принципы уже установлены». Быть может, я ошибаюсь, но я верю, что вкус к возвышенным умозрениям еще не совсем утрачен. И, возможно, ученому недостает именно общих познаний, которыми можно воспользоваться как точкой опоры, чтобы подняться над специальной наукой, превзойти ее и коснуться принципов.

Если бы мы послушались специалиста, то физика сильно рисковала бы стать простым перечнем явлений, а химия — сборником

фармацевтических формул. Великий дневник науки специалист заполняет лишь столбцами различных фактов. Он забывает, что факты — материал науки, но не сама наука; что наука начинается с открытия законов, а простой коллекционер фактов очень напоминает повара, который вместо хорошо приготовленного блюда подал бы на стол его ингредиенты. Разве эта неспособность специалиста согласовывать факты между собой, сводить их в систему не обусловлена недостатком общих знаний? Изголодавшийся желудок, если его вдруг наполнить, страдает несварением; совершенно пустой ум сможет лишь проглотить и отторгнуть то, что в него будет вложено. Поэтому специалист и возвращает факты такими, какими он их получил; и так как он печется о науке только ради того, чтобы о ней порассуждать, то сильно рискует свести ее вскоре просто к научной болтовне.

Декарт, величайший из наших физиков, поступал иначе. Он считал за благо изучать все науки, чтобы углубленно исследовать одну из них. И в его обширном разуме самые различные науки — геометрия и метафизика — объединялись и почти сливались. Так, философская концепция пространства навела его на открытие аналитической геометрии, а размышления об атрибутах Бога привели к теории круговых движений<sup>2\*</sup>.

Или, в наше время, разве не совершенно философский вопрос о самозарождении поставил нашего великого химика на путь замечательных открытий?<sup>3\*</sup> И по чистой ли случайности создатель самых прекрасных теорий современной науки оказывается вместе с тем философом и эрудитом?

Если нацеливаться только на отдельные факты или частные истины, то, строго говоря, можно ограничиться и специальной наукой; но для того чтобы поставить в этой науке новые проблемы, чтобы обновить ее методы, нужно возвыситься над ней.

История литературы тоже стала специальностью. Посмотрите, много ли она при этом выиграла. Специалист пренебрегает литературными работами и оригинальной критикой. Он возьмет одного из наших писателей, изучит его творчество в деталях, будет изучать только его. Но так как понять и оценить образ мыслей автора можно, только сравнивая его со многими другими, то будьте уверены, что специалист заинтересуется вовсе не образом мыслей. Что же ему останется? — Сама личность писателя да анекдоты о нем, которые удастся собрать. Он станет приводить незначительные, но еще не опубликованные факты; он ведь расскажет о них первым, этим-то они и важны. Он будет собирать бумаги и документы, забывая о том, что неизданное нужно искать в жизни духа, а не в старых пергаментях. Ни стиль, ни манера автора нисколько не будут его занимать: извольте поведать об

обстоятельствах его рождения. История нашей национальной литературы, создав образы писателей, уже не выдает никого, кроме писак.

Анализ творчества греческих и латинских авторов, если специалист и тут останется хозяином положения, приобретет еще более жалкий вид. Было время, когда древних авторов читали, чтобы изучить их, или обращались к ним за великими философскими и моральными уроками. Сегодня специалист читает их лишь для того, чтобы исправлять. С карандашом в руке, с горящим взором, он выискивает ошибки в рукописи. Он был бы в отчаянии, если бы тексты древних авторов дошли до нас невредимыми или если бы выверенный манускрипт избавил нас от его предположений. Он не задается вопросом о том, что думал автор, когда писал фразу, его интересует лишь, что думал переписчик, копируя ее. Таким образом специалист основал новую науку, которую можно было бы назвать психологией переписывания и которая грозит заменить собой литературную критику.

Для того чтобы уловить тончайшие оттенки мысли, необходимы общие знания, а их слишком часто недостает специалисту. Литература так же многогранна, как истина, которую она выражает. Тот, кто приступает к литературной критике без основательной подготовки, кто не знает науку и философию, неизбежно будет пренебрегать сутью ради формы, идеей ради слова.

Если математический ум состоит в том, чтобы точно мыслить и четко выражать свои мысли, какой литератор не постарался бы быть немного математиком? Если философия — это наука об общих идеях, плох тот литературный критик, который вовсе не придает ей значения. Да и литература — что это, если не геометрия без фигур, метафизика без варваризмов?

Таким образом, все, чего коснется специалист, становится сухим и бесплодным. Кажется, что наука мало-помалу гибнет, распадаясь на части.

Почему же мы допускаем это? Если я не ошибаюсь, дело в том, что мы стали жертвами великой иллюзии. Не отдавая себе в этом отчета, мы уподобляем духовный труд труду ручному.

105 лет назад основатель политической экономии Адам Смит отметил следующее: если бы на булавочной фабрике один рабочий должен был выравнивать проволоку, резать ее, обтачивать, делать острие и головку, он смог бы сделать не больше 20 булавок в день. Но если распределить работу между 10 рабочими и поручить каждому одну операцию, они легко сделают 48000 булавок в день, что составит 4800 штук на каждого. Благодаря разделению труда промышленность достигает замечательных результатов. Нужно, чтобы у каждого рабочего была «специальность», и он будет тем искуснее, чем раньше ее выберет.



Но от ручного труда требуется прежде всего быстрота, а быстрым он станет, только если будет машинальным. Почему машина действует быстрее человека? Потому что труд в ней разделен, специальный механизм соответствует каждой части задачи. Вот и мы, беря за образец при выполнении ручного труда машину, не можем сделать ничего лучшего, чем разделить свою задачу, как она — свою; и будем работать так же хорошо и быстро, когда и сами, в свою очередь, станем машинами.

Однако в мире разума (*intelligence*) все совершенно иначе. Мы сможем достичь сноровки в ручном труде, только если выберем специальное ремесло и наши мускулы приобретут какой-то один навык. Но мы, напротив, не достигнем совершенства в какой-то одной из наших духовных способностей, не развив все остальные. Сама по себе она ни к чему не годна; отделите ее от ее окружения — и она тут же исчезнет, подобно тем химическим веществам, которые испаряются, как только их выделили. Конечно, одна из способностей всегда преобладает и наиболее заметна; но она сохраняет столь высокое положение лишь потому, что ее поддерживают другие. Я сравнил бы ее с тем прекрасным музыкантом, которого встречаешь порой в посредственном оркестре: он царит там, и мы слышим поэтому лишь его одного. Но, возможно, в соло он потерпит неудачу — ведь он нуждается в поддержке ансамбля.

Именно это, мои юные слушатели, и отделяет интеллект от инстинкта, а человека от животного. Вся ограниченность животного в этом: оно — специалист. Оно хорошо делает то, что делает, но не способно ни на что другое. Чтобы построить соты в улье, пчела решает сложную задачу из области тригонометрии; но сумеет ли она разрешить другие? Если допустить, подобно одному современному натуралисту, что животные и мы произошли от одного предка, нельзя ли будет признать, что наш интеллект стал тем, что он есть, благодаря последовательному усвоению разнообразных привычек, тогда как у животного он постепенно убывал и атрофировался в тесных рамках специализации?

Сохраним же наше превосходство, останемся людьми, не теряя того, что нас отличает: разнообразия способностей. Ваше учебное заведение, молодые люди, вполне подходит для этого. Заслуга и сила Университета в том, что он исключил из программы лица специальные занятия, стремясь прежде всего возвысить дух, укрепляя его. Будем признательны ему за эту широту взглядов. Тем же, кто упрекает его в полном отсутствии практичности, в том, что он преподает все и не готовит ни к чему, ответим, что лучший способ преуспеть — не в том, чтобы слишком рано нацелиться на успех, что великое классическое образование, развивая интеллект в целом, придает ему достаточно размаха, чтобы охватить всё, до-

статочны силы для любого начинания, и было бы по меньшей мере ребячеством, стремясь облегчить себе подготовку к жизни, для начала отнять у жизни то, что составляет ее величие и цену:

*Et propter vitam, vivendi perdere causas\**:

## Вежливость

Думаю, что выражу ваши чувства, юные воспитанники, поблагодарив прежде всего, от лица тех, кто любезно согласился участвовать в этом празднике, выдающегося деятеля культуры, который на нем председательствует. Можно ли не испытывать счастья и гордости, вновь убеждаясь в том, что друзья литературы являются также и друзьями Университета?

Если бы я неоднократно не предостерегал вас против ораторских приемов, я воспользовался бы ими теперь, чтобы сообщить, что вам предстоит вновь прослушать лекцию по морали. Мы побеседуем, если угодно, о хороших манерах и о вежливости. Действительно, перед вежливостью мы в долгу: ведь она не получает призов, ни одна награда не ждет ее на этой сцене, она могла бы честь, что ею пренебрегли. Но порой нас упрекают за то, что мы ее не преподаем; важные особы полагают, что, хотя лицейское образование не дает повода для нареканий, все же хорошие манеры, умение себя вести, искусство быть любезным, быть настоящим «джентльменом» следует поискать в другом месте. Итак, друзья мои, зададимся вопросом, в чем состоит подлинная вежливость: заучивается ли она, как урок, или является сама собой к уму, вскормленному упорными занятиями, и прибавляется ко всему остальному, как аромат к распустившемуся цветку? Ответ отчасти зависит от того, как мы ее понимаем.

Многие полагают, что быть вежливым — значит вовремя здороваться, грациозно кланяться, тщательно соблюдать массу различных предписаний, которые перечисляет, столь же простодушно, сколь убежденно, автор наивных и почтенных правил приличия. Если бы в этом и заключалась вся вежливость, я был бы очень огорчен, ибо дикарь частенько мог бы показаться более учтивым, чем мы. Здороваясь, мы всего лишь приподнимаем шляпу: он же сбрасывает часть своей одежды и даже сандалии, если они у него есть.

---

\* И ради сохранения жизни утратить ее смысл (лат.)<sup>4\*</sup>.

Манера, в которой мы обращаемся к первому встречному: «Как здоровье?» — вполне убедила бы его, что его здоровье заботит нас меньше всего. Не думайте, что подобные приемы стали бы терпеть полудикие племена Северной Азии: там человек, прежде чем обратиться к кому-то, должен едва ли не четверть часа обмениваться с ним условными формулами вежливости, отсутствие которых было бы сочтено смертельной обидой. Это доказывает, что самые обходительные люди — не всегда самые цивилизованные. Правда, нужно еще узнать, являются ли обходительность и вежливость одним и тем же; я в этом немного сомневаюсь. Вы встретите, друзья мои, очень церемонных людей, у которых всегда наготове множество формул, учтивое приветствие, любезнейшая из улыбок; и все же вежливыми их не назовешь. Бесчисленные предосторожности, к которым они прибегают, беседуя с вами, как бы рассчитаны на то, чтобы держать вас на расстоянии; их учтивость — это чисто внешний лоск, который, подобно свежеокрашенной двери, мешает вам приблизиться. Вы чувствуете себя неловко, когда случай сводит вас с ними; вы угадываете в них равнодушных эгоистов; вскоре вы станете несправедливо истолковывать в дурную сторону всё, что они говорят и делают. Если они улыбаются, вы думаете, что это из жалости; если разделяют ваше мнение — значит, хотят побыстрее отделаться от вас; если вас провожают до дверей — это чтобы хорошенько убедиться, что вы ушли. Я не хочу сказать, что нужно порвать со всеми формами и формулами учтивости; пренебречь ими было бы признаком плохого воспитания. Но я не могу поверить, что готовые формулы, которые без малейшего труда заучиваются наизусть и равно подходят глупейшему и мудрейшему, которые варварские племена чтут так же и даже больше, чем мы, являются последним словом светской вежливости. Итак, какова же она и как мы можем ее определить?

У каждого из нас есть особые задатки, данные от природы, и привычки, которыми мы обязаны полученному воспитанию, профессии, положению в обществе. Эти привычки и задатки чаще всего отвечают создавшим их обстоятельствам; они и образуют нашу духовную личность, плод нашего опыта и опыта наших предков. Но именно потому, что совокупность опытов бесконечно варьирует от одного индивида к другому, не существует двух похожих людей, и разнообразие характеров, склонностей, приобретенных привычек делает это все более очевидным, по мере того как множество человеческих поколений сменяют друг друга, а развитие цивилизации влечет за собой все большее общественное разделение труда и замыкает каждого из нас в постоянно сужающиеся границы так называемого ремесла или профессии. Бесконечное разнообразие

привычек и духовных склонностей, представляющее собой необходимый результат общественного прогресса, нужно считать благом; но есть у него и свои минусы. В самом деле, мы хуже понимаем друг друга в малом, чем в большом; чувствуем себя выбитыми из колеи, когда отвлекаемся от своих привычных занятий: словом, общественное разделение труда, скрепляющее согласие людей по всем важным вопросам и объединяющее их друг с другом, ставит под угрозу светские отношения, которые должны были бы, однако, составлять преимущество и украшение цивилизованной жизни. По-видимому, способность усваивать прочные привычки, сообразные обстоятельствам, в которых мы находимся, и месту, которое намерены занять в обществе, должна быть дополнена другой способностью — отказываться, когда это необходимо, от приобретенных привычек или даже естественных склонностей, которые мы не сумели в себе развить, способностью ставить себя на место других, интересоваться их делами, думать их мыслями, — словом, жить их жизнью и забывать о самих себе. В этом и заключается светская вежливость, представляющая собой, на мой взгляд, не что иное, как своего рода духовную пластичность. Настоящий светский человек умеет говорить с каждым о том, что того интересует; он проникает во взгляды другого, не всегда, впрочем, их разделяя; он понимает всё, хотя и не всё оправдывает. Поэтому, еще не познакомившись с ним, мы успеваем его полюбить. Мы обращаемся к постороннему, и бываем удивлены и очарованы тем, что встречаем друга. Нас привлекает в нем именно гибкость, с какой он спускается или поднимается до нашего уровня, а в особенности искусство, с которым он, беседуя с нами, заставляет поверить, что оказывает нам особые знаки внимания и что с нами он не такой, как со всеми остальными. Ибо вежливый человек способен любить всех своих друзей одинаково и каждого из них — больше, чем других, а потому в удовольствии, которое доставляет нам беседа с ним, есть оттенок чувства удовлетворенного честолюбия. Словом, очарование его вежливости есть то же, что очарование грации<sup>1\*</sup>. Пробовали ли вы когда-нибудь исследовать чувство, вызываемое в нашей душе зрелищем грациозного танца? Прежде всего, это восхищение теми, кто столь гибко, как бы играя, выполняет разнообразные и быстрые движения, без рывков и толчков, не нарушая связи, словно каждая поза уже содержалась в предшествующей и возвещает о тех, что последуют. Но это еще не всё: если я не ошибаюсь, к чувству грации примешивается неуловимое или безотчетное ощущение удовлетворенного честолюбия. Дело в том, что ритм и музыка, позволяя нам предвидеть движения артиста, на мгновение заставля-

ют нас поверить, что мы управляем ими; мы почти угадываем позу, которую он примет, и кажется, что он подчиняется нам, когда действительно ее принимает. Правильность ритма устанавливает между ним и нами нечто вроде коммуникации, и периодические повторения такта — словно невидимые нити, с помощью которых мы приводим в действие эту воображаемую марионетку. Если же она внезапно остановится, наша нетерпеливая рука непроизвольно шевельнется, как бы подталкивая ее, вновь помещая в глубь того движения, ритм которого полностью овладел на миг нашей мыслью и волей. Так вот, аналог этой физической грации я вижу в вежливости, представляющей собой грацию духа. Как и грация, вежливость вызывает у нас представление о безграничной гибкости; как и грация, она внушает нам, что эта гибкость подвластна нам, что мы можем на нее рассчитывать. Наконец, обе они принадлежат к семейству тех вещей, равновесие которых очень хрупко и положение всегда неустойчиво: какой-нибудь пустяк может пошатнуть их и обратить в противоположное состояние. Между утонченной вежливостью и угодливым притворством — то же расстояние, что между желанием служить людям и искусством использовать их; однако эту дистанцию можно преодолеть в мгновение ока, и мы скользнем от одного к другому, сами того не заметив. Трудно соблюсти меру. Нужны такт, тонкость, а превыше всего уважение к себе и к своему ближнему. Нельзя ли сказать, что эта вежливость с тысячью ее различных оттенков, предполагающая определенные свойства души и ума, есть вежливость совершенная, идеальная и что самой взыскательной морали не подобало бы требовать большего или лучшего?

Но нет, друзья мои. Над этой вежливостью, которая есть только талант, я представляю себе иную, ту, что была бы почти добродетелью. Прошу вас быть предельно внимательными, возможно, вам трудно будет меня понять. Бывают души скромные и хрупкие, нуждающиеся в одобрении, ибо не доверяют самим себе и, смутно сознавая собственные заслуги, хотят услышать похвалу из уст других. Тщеславие ли это, или скромность? Не знаю; но тогда как фат внушает нам отвращение стремлением навязать всем собственное хорошее мнение о себе, мы чувствуем симпатию к тем, кто в смятении и тревоге надеется услышать то благоприятное мнение о своих заслугах, которое мы вполне готовы высказать. Произнесенный кстати комплимент, вовремя вставленная похвала могут произвести на эти чуткие души впечатление луча солнца, внезапно озарившего унылую равнину; как этот луч, они вернут им вкус к жизни, мало того, превратят в плоды те цветы, которые иначе бы засохли. Пребывая в душе, они согревают и питают ее, внушая ей

ту веру в себя, которая составляет условие радости и надежды в настоящем и залог успеха в будущем. Напротив, невольный намек, слово упрека из уст влиятельного лица могут ввергнуть нас в то мрачное уныние, когда мы испытываем недовольство собой, когда другие нас утомляют, а жизнь наводит тоску. И как мельчайший кристалл, падая в перенасыщенный раствор, привлекает к себе бесчисленное множество отдельных молекул и сразу превращает кипящую жидкость в неподвижную и твердую массу, так на легкий шум этого упрека — стоит ему попасть в их среду — спешат отовсюду, из тысячи разных точек и всеми путями, ведущими в глубь души, побежденная, казалось бы, робость, отступившие было на миг разочарования, все эти беспричинные печали, которые только и ждут случая кристаллизироваться в плотную массу и надавить всей своей тяжестью на душу, повергнутую в уныние и апатию. Такая болезненная впечатлительность считается редким явлением, ибо тщательно скрывает от чужих глаз свои страдания; но кто из нас, будь он даже самым выносливым и хорошо подготовленным к жизни и как бы остановленным на взлете, тогда как в другие моменты его охватывает сильная радость, пронизывает дивная гармония, ибо одно слово, ловко скользнув в его ухо, проникнув в душу и достигнув самых тайных ее извилин, затронуло ту особо чувствительную струну, которая не может отозваться без того, чтобы все душевные силы не всколыхнулись вместе с ней, начав вибрировать в унисон. Именно эту точку, дорогие мои друзья, нужно знать и уметь ее достигать: вот наивысшая вежливость, вежливость сердца, которую я назвал добродетелью. Действительно, она предполагает любовь к ближнему и горячее желание быть любимым им; это милосердие, проявляющее себя в области самолюбий, там, где труднее распознать зло, чем захотеть избавиться от него. Теперь мы можем дать общее определение вежливости: она состоит в том, чтобы щадить чувства других людей, стараться, чтобы они были довольны собой и нами. В основе ее лежит природная доброта, но доброта эта, возможно, осталась бы бездейственной, если бы, пронизывая дух, не соединялась с гибкостью, тонкостью и глубоким знанием человеческого сердца.

Я не решился бы утверждать, друзья мои, что лицейское воспитание сможет вас этому научить. Доброта, как и все прекрасное и живое на земле, зарождается и развивается, но не может быть сотворена. Конечно, прочная дружба завязывается на школьной скамье; конечно, зависть, тщеславие и все болезни нашего самолюбия, делающие нас столь жестокими к самолюбию других, находят вы-

ход в соперничестве между хорошими учениками из одного класса; возможно, их даже может излечить приобретенная привычка аплодировать успехам своего соперника и быть почти благодарным ему за то, что он оказался сильнее. Но только жизненный опыт, зрелище моральных страданий постепенно учат нас кротости, доброжелательности, сочувствию. Именно упорные занятия в лицее, развивая все способности интеллекта<sup>2\*</sup>, придают ему ту гибкость и эластичность, о которой только что шла речь, они готовят нас к познанию людей, а следовательно, учат располагать их к себе, и в конце концов станут однажды ферментом, который превратит простую доброжелательность в милосердие, а доброту — в вежливость.

Декарт говорит где-то, что было бы ребячеством заниматься числами и фигурами, если бы мы хотели ограничиться знанием подобных безделиц<sup>3\*</sup>. И все же он, как вам известно, всю жизнь занимался математикой. Дело в том, что алгебра и геометрия были для него чем-то иным, нежели изучение чисел и фигур: он считал их тренировкой гибкости, проворства ума и черпал в них силы, чтобы философствовать о людях и вещах. И правда, не удивительно ли, что великие моралисты XVII века, проникшие в глубины человеческой души, — Паскаль, Декарт, Мальбранш, были в то же время выдающимися математиками? Когда изучение математики полностью поглощает ум, оно делает его рассеянным и даже отвлеченным, но, уравновешенное иными заботами, может придать ему исключительную тонкость и проницательность. Такова руководящая идея научного образования, которое предлагает вам лицей; речь идет не столько о знании свойств линий или многочленов, сколько о том, чтобы научиться, рассуждая о самых простых и абстрактных объектах, проводить тонкие различия и извлекать из основной мысли все то, что в ней содержится. Не в этом ли состоит лучшая подготовка к пониманию жизни в целом и человека, в частности?

Именно к человеку непосредственно обращены занятия по литературе. Философы, историки или поэты, все создатели нетленных творений не имели иной цели, кроме изображения человека — мыслящего, чувствующего и действующего. Способности к анализу, которые развивает в нас наука, литература применяет к предмету, интересующему нас более всего, — к познанию человечества. Уроки литературы суть уроки в высшей степени практические: они лучше всего учат нас понимать окружающих людей, оценивать их, выяснять, стоит ли завоевывать их расположение и как этого можно достичь. А среди писателей наиболее достойны изучения те, кто никогда не жертвовал идеей ради фразы и кто скорее стремится представить нам верную картину жизни, чем вызвать у

нас восхищение: поэтому их называют классиками. Среди же самих классиков мы предпочитаем тех писателей, которые, пренебрегая внешними деталями, наблюдали самого человека и изображали его наиболее точно, старательно и реалистически: писателей древности. Один журналист недавно заметил, что нужно прожить жизнь в провинции, чтобы хорошенько узнать людей. Вероятно, он имел в виду, что столица чаще всего обезличивает тех, кто ее населяет; социальные отношения здесь более многообразны; психологическая жизнь, вместо того чтобы сосредоточиться на каком-либо чувстве или идее, дробится до бесконечности; и даже там, где она сохраняет свою интенсивность, лишь очень проницательный взгляд способен увидеть ее под приобретенными привычками и деланными чувствами, которые на нее наслаиваются. У нас же, скромных провинциалов, напротив, нет нужды очень уж углубляться, чтобы обнаружить человека: черты ясно выражены, типы четко очерчены и выставлены на всеобщее обозрение. С еще большим основанием это можно сказать о древних временах, о греческих полисах, где многие так и умирали, ни разу не выйдя за городские стены; где жили внутренней жизнью, более полной и интенсивной. Вот почему поэты, исследовавшие в ту эпоху чувства и страсти человеческой души, оставили нам бессмертные свидетельства, и вот почему, мои юные слушатели, изучение древней литературы лучше, чем сама жизнь, посвятит вас в секреты бесконечно сложного устройства человека. Лицейское образование, развивая гибкость духа, главное качество светского человека, сообщает лучшим из нас то знание человеческой души, благодаря которому доброта становится более утонченной и превращается в вежливость сердца. Древние хорошо понимали это и не случайно дали занятиям последних лет в коллеже название «гуманитарные науки» («humanités»); возможно, они думали об усаде и благодати, столь изящно выражаемых латинским словом *humanitas*, которые дарует нам долгое общение с лучшими умами всех времен; они думали и о том углубленном знании человеческого сердца, которое можно почерпнуть из внимательного чтения классиков и благодаря которому милосердие, удвоенное проницательностью, без труда преодолевает тысячи преград, возводимых обидчивостью и самолюбием. Быть может, они намекали также на умеренность, которой проникаются позднее, у тех, кто много работал, много размышлял в последние годы учебы, их самые заветные идеи, самые глубокие убеждения.

Стало быть, друзья мои, в этом и состоит новая форма вежливости: манера выражать свои мнения, не задевая мнений других; искусство, которое заключается в умении слушать, в желании понять,



в способности постигать взгляды других, словом, проявлять, даже в дискуссиях по политическим, религиозным и моральным проблемам, вежливость, которую мы столь часто считаем излишней, как только покидаем область вещей маловажных и мелких. Возможно, я ошибаюсь, но мне кажется, что там, где присутствует эта вежливость, разногласия менее глубоки, столкновения менее ожесточены, отечество сильнее и счастливее. Но уважение мнений другого дается только длительным усилием, и я не знаю лучшего способа обуздать в себе нетерпимость, являющуюся природным инстинктом, чем философская культура. Аристотель говорил, что в государстве, где все граждане были бы друзьями знания и размышления, все были бы дружны между собой. Конечно, он не имел в виду, что знание подавляет дискуссию; но дискуссия отчасти теряет свою ожесточенность, а борьба — свою напряженность, если их перенести в мир чистой мысли, мир доброты, меры и гармонии. Ибо идея — подруга идеи, даже идеи противоположной; а серьезные распри, гражданские разногласия всегда возникают оттого, что мы смешиваем наши грубые человеческие страсти с идеями, составляющими божественное начало в нас. Но чтобы очистить интеллект, освободить его от страстей, а стало быть и от предрассудков, нужно показать ему, что самые, казалось бы, разноречивые учения имеют общую основу, что они исходят друг из друга в процессе медленной эволюции, что чаще всего, ополчась против мнения другого, мы осуждаем также и свое собственное и что само заблуждение является источником истины. Следовательно, главная цель философских занятий — доказать нам это со всей отчетливостью. Это умонастроение, которое обывательское мнение обвиняет в скептицизме, общее для тех, кто изучал философию, я называю терпимостью, широтой взглядов, учтивостью, вежливостью. И теперь вы поймете, друзья мои, почему вежливость не получает специального приза: по правде говоря, все награды, которые мы сегодня вручаем, отчасти присуждены и ей. Идет ли речь о математике или о классических текстах, о науке или метафизике, приобщают ли вас к великим учениям древних философов или учат самостоятельно думать и писать, университетское образование, придавая уму гибкость и ловкость, наполняя его знаниями, внушая ему терпимость и любовь к истине, развивает в избранных душах вежливость ума, отличающую светского человека, вежливость сердца, без которой милосердие было бы неполным, и вежливость убеждения, лежащую в основе гражданского согласия и величия отечества.

## Рецензия на книгу Гюйо «Происхождение идеи времени» с введением А. Фулье, Париж, 1890

В этой очень интересной небольшой книжке (опубликованной стараниями г. Фулье) г. Гюйо задался целью показать, каким образом в сознании изменяется (*évolue*) смысл длительности. Вначале автор различает *пассивную форму* и активную сущность понятия времени; он противопоставляет *русло* времени его *течению*. Рассмотренная с первой точки зрения, идея времени включает в себя четыре элемента: *различия, сходства, число и степень*. Действительно, в однородной массе ничто не могло бы породить идею времени; длительность начинается только вместе с известным разнообразием воздействий. Но, с другой стороны, абсолютная разнородность, будь она возможной, тоже исключала бы время, главной чертой которого является непрерывность. Ведь восприятие различий и сходств влечет за собой понятие двойственности, а вместе с двойственностью возникает число (р. 20—22 [30]). Что же касается понятия *степени*, оно тесно связано с понятием *момента*, поскольку каждый момент времени предполагает какую-то степень активности и чувствительности (р. 24 [31]). В конечном счете, форма времени, среда, в которой оно движется, есть порядок представлений, различных и вместе с тем сходных, образующих множественность степеней (р. 25 [31]).

Остается определить то, что автор называет «активной основой понятия времени». Эта активная основа есть само сознание, поскольку оно различает прошлое, настоящее и будущее. Но само это различение вторично (*est acquise*); оно сводится в конечном счете к различению *действия и страдания*. «Когда мы испытываем боль и реагируем с целью устранить ее, мы рассекаем время на две части — на настоящее и будущее. Это именно реакция, стремящаяся доставить нам удовольствие или устранить от нас страдания, становясь сознательной, переходит в *намерение*; и мы думаем, что намерение, будь оно спонтанное или обдуманное, рождает одновременно понятия пространства и времени» (р. 31 [34]). «Сначала будущее есть то, что *должно быть*, то, чего я не имею, в чем нуждаюсь и чего я желаю ... Течение времени сначала есть не более как различие между тем, чего желаешь, и тем, что имеешь; это же различие сводится к намерению, за которым следует чувство удовлетворения» (р. 32—33 [35]). Вначале само это намерение представляет собой только силу или усилие. Будущее есть то, что находится *впереди* животного, что оно *стремится*

взять; прошлое есть то, что находится *позади* и чего животное больше не видит (р. 35 [36]). В конечном счете, *последовательность* — это абстракция *двигательного усилия*, совершаемого в пространстве, усилия, которое, будучи осознанным, становится *намерением*.

Итак, г. Гюйо постепенно пришел к идее о том, что истоки или объяснение расположения образов во времени следует искать в пространстве. «Если я направляюсь из точки А к точке В и затем возвращаюсь от точки В к точке А, я получаю два ряда ощущений; каждый член одного ряда соответствует члену второго ряда. Но соответствующие члены в уме моем отнесены то к точке В, взятой как цель, то к точке А. Стоит только приложить оба ряда один к другому, поворачивая их, и они совершенно совпадут на всем своем протяжении. В этом полном совпадении двух групп ощущений заключается, как известно, отличие пространства от времени. Когда я не считаю это совпадение возможным или реальным, в моей памяти существует только ряд ощущений, расположенных в порядке их ясности. ... Таким образом возникает внутренняя перспектива, уходящая вперед, в будущее» (р. 38 [38]).

Из этого анализа г. Гюйо делает вывод, что идея времени вытекает из идеи пространства, а движение служит посредником. «Можно... сказать, что время есть абстракция движения... что оно представляет формулу, в которой мы резюмируем совокупность ощущений и усилий, друг от друга отличных» (р. 37 [37]). И немного далее: «Движение в пространстве создает время в человеческом сознании. Без движения нет времени» (р. 47 [43]). Сама локализация воспоминаний во времени совершается через посредство пространства, ибо рамка воспоминания есть прежде всего место, напоминающее о каком-то периоде времени (р. 63 [50]). Хотя гг. Рибо<sup>1\*</sup> и Тэн<sup>2\*</sup> показали, что мы используем *ориентиры*, чтобы точно локализовать образы во времени, нужно добавить, по мнению г. Гюйо, что эти ориентиры берутся всегда в протяжении или связаны с ним. Даже если мы избираем таким ориентиром сильное горе или сильную радость, они неизбежно локализируются в пространстве и лишь благодаря этому могут быть локализованы во времени, могут сами служить ориентирами для новых локализаций во времени (р. 67 [52]). Существует не только аналогия, но тождество между локализациями во времени и в пространстве. Поэтому мы можем измерить время только при помощи пространства. «Вы вспомните, что именно вы делали в определенное время в такой то обстановке, и вы сравните это воспоминание с вашими наличными впечатлениями, чтобы сказать: это имеет длину почти равную или неравную» (р. 74 [56]).

Но как же тогда мы отличаем время от пространства? Согласно г. Гюйо, внешним чувством, более всего послужившим проведению такого различия, является слух, поскольку в пространстве он локализуется очень нечетко, а в длительности — превосходно (р. 74 [56]). За слухом следует воображение. «Мы совершаем движения не только тогда, когда передвигаем свои ноги, мы двигаемся вместе с нашими представлениями; но мы скоро научаемся отличать эти виды внутренних передвижений от передвижения внешнего» (р. 75 [56]).

Если определение длительности есть всего лишь явление «внутренней оптики», оно, по сути, является относительным. На деле оно связано 1) с *интенсивностью* представленных образов; 2) с интенсивностью *различий* между этими образами; 3) с *числом* данных образов и их различий; 4) с *быстротой* смены этих образов; 5) со *взаимотношениями* между ними; 6) со *временем*, необходимым для восприятия этих образов и их отношений; 7) с *интенсивностью* нашего внимания к этим образам и к сопровождающим их эмоциям удовольствия и неудовольствия, желаниям и аффектам; 8) с отношением этих образов к нашему *ожиданию*, нашему предвидению. Г. Гюйо посвящает специальную главу тому, что он называет «иллюзиями времени»; с удивительным искусством он анализирует здесь некоторые ошибки, совершаемые при определении длительности. Он объясняет их иллюзиями перспективы, аналогичными иллюзиям восприятия в пространстве, либо же связывает их с аффективными причинами. Прочитируем, например, хорошо известное объяснение иллюзии, выявленной Стивенсом, которая состоит в сокращении кратких временных периодов и удлинении долгих. «Когда интервал времени находится ниже точки безразличия, то, как бы мы сначала ни представляли себе его более длинным, чем он есть в действительности, мы замечаем, что он быстр, и сообщаем себе в двигательном воспроизведении такую скорость, которая не оставалась бы ниже данного интервала. Эта скорость еще более сокращает короткие интервалы. Если же, напротив, интервал времени стоит выше точки безразличия, то он кажется длинным, несмотря на то, что воображение его укорачивает, и воля, опасаясь излишней стремительности, сообщает ему медленное, сдержанное движение» (р. 95 [67]). Если год, заполненный яркими и разнообразными событиями, кажется более долгим, это значит, что кажущаяся долготы времени, определяемого задним числом, возрастает из-за многочисленности *отчетливых* и *резких* различий, замеченных в припоминаемых событиях (р. 104 [69]). Наконец, годы кажутся столь долгими в юности и краткими в старости прежде всего потому, что впечатления юности отличаются живостью, новизной

и многообразием; поэтому годы заполняются, дифференцируются тысячью способов (р. 100 [68]).

Вывод г. Гюйо состоит в том, что «время есть не условие, а простое следствие сознания; время не конституирует сознание, оно вытекает из него. Время не *априорная* форма, которую мы навязываем явлениям, а совокупность отношений, которые опыт устанавливает между ними» [79]. В этом смысле время есть лишь «одна из форм эволюции... оно — дифференциация, внесенная в вещи, воспроизведение аналогичных эффектов в различной среде или различных эффектов в аналогичной среде. *Время есть абстрактная формула изменений вселенной*».

В своем замечательном введении к данной книге г. Фулье развивает этот вывод. Он подвергает резкой критике кантовскую теорию чистых форм чувственности. Понятие времени не дано *a priori*; это утонченный продукт человеческого размышления, как и понятия бесконечно-малого, бесконечно-большого, универсальной причинности. Оно является результатом совершенствования ума, который «от изолированных представлений поднимается мало-помалу до представления интенсивного, экстенсивного и протенсивного<sup>3\*</sup> ряда» [11].

В этом анализе работы г. Гюйо и введения г. Фулье мы оставили в стороне множество оригинальных замечаний, искусных сравнений, сосредоточившись только на главном тезисе. Если бы мы попытались теперь выделить основной принцип данной теории, то, думается, обнаружили бы, что он заключается в рассмотрении времени как реальности, данной или представленной нашему сознанию, и выяснении того, в силу какого процесса мы начинаем различать в нем прошлое, настоящее и будущее. Слова г. Гюйо о *перспективе* во времени — это не метафора. Дело в том, что он исследует время так, как можно было бы исследовать пространство, и стремится прежде всего описать механизм операции, путем которой мы различаем последовательные планы в этом пространстве нового рода. Стало быть, г. Гюйо действует здесь в духе психологов-эволюционистов; он показывает нам постепенную адаптацию познания к его объекту.

Однако этот метод, по нашему мнению, можно применить ко многим психологическим проблемам, но не к проблеме времени. Действительно, задавать вопрос о том, какой процесс приводит нас к познанию предмета, значит допускать, что этот предмет неизменен и в известном смысле является внешним по отношению к сознанию. Но подобное допущение становится противоречивым, коль скоро речь идет о длительности, сущность которой состоит в

том, что она бесконечно проходит, протекает и, следовательно, существует только для сознания и памяти. Значит, здесь уже нельзя говорить о воссоздании, путем синтеза, эволюции смысла времени; нужно, напротив, усилием анализа отделить чистую последовательность, непосредственную интуицию времени, от форм, в которые мы ее облакаем ради наибольшего удобства дискурсивной мысли и языка.

Встав на эту точку зрения, мы обнаружим, что в чистом времени нет обособленных или отдельных моментов, что ни одна из его частей, вообще говоря, не начинается и не заканчивается, но каждая из них продолжается во всех иных, подобно последовательным оттенкам солнечного спектра. Разделенная на части последовательность, какой она предстает рефлексивному сознанию, есть не что иное, как диссоциация и рядоположение в однородном пространстве протяженных образов, которыми мы замещаем взаимопроникновение наших состояний сознания. Впрочем, это замещение было бы невозможно, если бы вне нас, в пространстве, не существовало дискретных (*discontinus*) изменений: их последовательность не может иметь никакого сходства с последовательностью наших состояний сознания, но они рассекают на части нераздельную последовательность этих одновременных с ними внутренних состояний. Одновременность есть, стало быть, связующее звено, точка соприкосновения между внутренней — реальной — длительностью и внешним временем, воспринимаемым нами только в виде мгновенных вспышек, то есть частей, которые не делятся.

Тем, что г. Гюйо не последовал данному методу, единственно применимому здесь, объясняется, почему он приписывает времени черты, которые в действительности принадлежат пространству. Он отличает время от пространства прежде всего по тому признаку, что пространственные ряды обратимы, тогда как внутренняя перспектива развертывается в точно определенном направлении — вперед. «Одни и те же повторяющиеся ощущения, усилия, повторенные в том же направлении, с тем же намерением, составляют ряд, первые члены которого менее отделены друг от друга, а последние — больше...» Но познаваем ли *ряд*, как его понимает г. Гюйо, иначе, чем в пространстве? Конечно, представление о ряде следующих друг за другом элементов предполагает последовательность, но также и рядоположение, поскольку мы удерживаем и делаем неподвижными элементы, которые проходят, чтобы расположить их рядом с теми, что последуют за ними. Но рядоположение и неподвижность могут быть поняты только в пространстве. Ряд, который *мыслится*, всегда в большей или меньшей мере находится в пространстве; в чистой

длительности существуют, в известном смысле, только *проживаемые ряды* (*séries vécues*).

Г. Гюйо хорошо понял, что время, каким его постигает рефлексивное сознание, есть преобразование (*traduction*) длительности в пространство; но он, кажется, не понял, как происходит это преобразование, почему оно возможно, а главное, в чем состоит реальная длительность, если отвлечься от символизирующего ее пространства. Как происходит преобразование? Мы полагаем — через посредство *одновременностей*, являющихся связующим звеном между временем и пространством. Почему оно возможно? Потому что наши психические состояния и состояния внешнего мира совпадают по времени (*sont contemporains*). Наконец, чем была бы чистая длительность без пространства? Множественностью состояний, которая не имеет ничего общего с множественностью единиц, составляющих число; она была бы множественностью живой, проживаемой, а не исчисляемой. Напротив, для г. Гюйо время есть «формула, в которой мы резюмируем совокупность ощущений и усилий, друг от друга отличных». Он, кажется, не заметил, что «различение» предполагает уже элементы, отделенные друг от друга пустыми интервалами, а значит, рассеянные в пространстве. Первоначально ход времени мог еще быть «различением желаемого и имеющегося». Но, во-первых, с тем же основанием можно было бы сказать, что это есть различение актуально наличного и просто мыслимого, реального и возможного, воспринятого и узнанного, — а во-вторых, сама идея точного и численного различения предполагает уже интуицию пустого пространства, где размещены рядом два обособленных элемента.

Собственно говоря, главный вопрос формулируется так: существует ли множественность одного рода, числовая множественность, или можно представить либо воспринять иную?<sup>4\*</sup> Если придерживаться первой гипотезы — как это, по-видимому, делает г. Гюйо, — то попытки представить себе время без пространства будут тщетными, ибо во время с самого начала помещают нечто пространственное: тот, кто говорит «числовая множественность», подразумевает множественность рядоположения, множественность в пространстве. Если, напротив, время радикально отлично от пространства и может быть познано без него, то лишь при одном условии: наряду с числовой множественностью должна существовать другая, не допускающая ни точного различения, ни рядоположения. Тогда задача психолога — показать нам, каким образом множественность проникновения *выражается* в множественности рядоположения. А он сможет разрешить эту проблему только в том случае, если, с одной

стороны, займется анализом сознания в те редкие моменты, когда оно вновь овладевает самим собой, а с другой стороны, обратится к позитивной науке — физике, астрономии и механике, чтобы найти ответ на вопрос о роли времени вне сознания.

Думается, г. Фулье пошел в своем исследовании дальше, чем г. Гюйо, утверждая во введении, что «существо, которое изменяется, переходя от удовольствия к страданию, может чувствовать, как оно *изменяется*, хотя бы оно не имело понятия ни о *времени*, ни об отношениях двух членов изменения» [17]. Он прав и в том, что считает время данным непосредственного опыта, а вовсе не априорной формой чувственности, как полагал Кант. Доведя до конца эту идею, он понял бы, что теория Канта заключается именно в смещении реальной длительности с ее пространственным символом и что проблема, которую ставят философы, всегда сводится к тому, существуют ли два рода множественности или мы воспринимаем лишь один из них.

## Здравый смысл и классическое образование

Выступать на этом торжественном университетском празднике всегда было большой честью и трудной задачей; но мне кажется, что ответственность с каждым годом все возрастает, ибо проблема воспитания, к которой мы постоянно возвращаемся, становится все более важной и настоятельной. Все согласны, что классическое образование развивает ум наилучшим образом и что надлежит воспитывать таких граждан, которые сознавали бы свой долг и готовы были его исполнить; ведь общество хочет вернуть себе в мудрости то, что отдало оно в образовании. Но вместе с тем нас тревожит вопрос: имеют ли отвлеченные искания практическое значение и, в частности, влияют ли на здравый смысл — эту добродетель гражданина в свободных странах — изменения в интеллектуальной культуре? Впрочем, ни отрицательный, ни положительный ответ нас не удовлетворит: ибо если здравый смысл не зависит от образования, то общество, стало быть, лишено того, в чем оно более всего нуждается; если же он тесно связан прежде всего с образованием, а мудрость процветает на ниве духовной культуры, этой неизменной привилегии немногих, то нас может лишь удручать неумолимый ход событий наших дней, подспудно готовящий передачу власти в руки слишком многих. К счастью, впрочем, нет нужды выбирать ту либо другую крайность. Я хотел бы показать, что здравый смысл



зависит отчасти от активной позиции интеллекта, но отчасти и от определенного недоверия интеллекта к самому себе; что здравый смысл располагается в глубинах, куда образование почти не проникает; что классические занятия весьма полезны здравому смыслу — но лишь благодаря упражнениям, общим для всякого рода занятий; и тогда задача воспитателя состоит главным образом в том, чтобы вести одних туда, куда другие помещены самой природой. Но что же такое здравый смысл и с какими способностями и общими склонностями души он связан?

Вообще говоря, наши чувства не столько познают материальные объекты, сколько сообщают нам об их полезности. Мы воспринимаем вкус и запах, отличаем тепло от холода и тень от света. Но наука утверждает, что ни одно из этих качеств в том виде, в каком мы их замечаем, не принадлежит объектам; они лишь живописуют нам на своем языке неудобства или же выгоды тех или иных вещей, то, чем вещи могут нам послужить, какие с ними связаны опасности. Итак, прежде всего наши органы чувств ориентируют нас в пространстве; они служат не науке, а жизни. А мы живем не только в материальной, но и в социальной среде. И если все наши движения, передаваясь в пространстве, влияют на ту или иную часть физической вселенной, то большинство наших поступков оказывают воздействие — ближайшее или отдаленное, хорошее или плохое — вначале на нас самих, а затем на окружающее нас общество. Предсказывать эти следствия или, скорее, предчувствовать их; отличать, в области поведения, существенное от случайного или неважного; выбирать, из возможных, то решение, которое принесет наибольшую пользу, не только воображаемую, но реальную, — вот в чем очевидное назначение здравого смысла. Это, конечно, своеобразное чувство; но в то время как другие чувства связывают нас с вещами, здравым смыслом мы руководствуемся в отношениях с людьми.

Бывает неуловимое предчувствие истинного и ложного, открывающее, гораздо раньше строгого доказательства или решающего опыта, скрытую несовместимость или неожиданную близость вещей. Эту интуицию высшего порядка, по необходимости редкую, ибо человечество в крайнем случае обошлось бы и без нее, называют гением. Но повседневная жизнь требует от каждого из нас решений столь же ясных, сколь быстрых. Всякий значимый поступок завершает собою длинную цепочку доводов и условий, а затем раскрывается в своих следствиях, ставящих нас в такую же зависимость от него, в какой находился он от нас. Однако обычно он не признает ни колебаний, ни промедлений; нужно принять решение,

поняв целое и не учитывая всех деталей. Тогда-то мы и взываем к здравому смыслу, чтобы устранить сомнения и преодолеть преграду. Итак, возможно, что здравый смысл в практической жизни — то же, что гений в науках и искусствах.

Но присмотримся к нему: здравый смысл, как и гений, — вовсе не пассивное состояние духа, ожидающего в ночном мраке вспышки молнии, которая осветила бы всё. Гений находит разгадки в природе, ибо живет в ближайшем контакте с нею. Так и здравый смысл требует постоянной готовности действовать, быть начеку, вновь и вновь применяться к новым ситуациям. Он ничего так не боится, как вполне готовой идеи, — может быть и зрелого плода духа, но плода, снятого с дерева и вскоре высохшего. Теперь, в своей окончательности, это всего лишь инерция интеллектуальной работы. Здравый смысл — воплощение работы. По нему, всякая проблема нова и достойна усилия. Он требует, чтобы мы жертвовали, как бы трудно это иной раз ни было, сложившимися мнениями и готовыми решениями. И вообще говоря, он дальше от поверхностно-энциклопедической науки, чем от невежества, сознающего себя таковым и не боящегося учиться.

Сближаясь с инстинктом быстротой решений и непосредственностью природы, здравый смысл противостоит ему разнообразием методов, гибкостью формы и тем ревнивым надзором, который он над нами устанавливает, оберегая нас от интеллектуального автоматизма. Он сходен с наукой своими поисками реального и упорством в стремлении не отступать от фактов, но отличен от нее родом истины, которой добивается; ибо он направлен не к универсальной истине, как наука, но к истине сегодняшнего дня, и стремится неустанно добиваться правоты, а не быть раз и навсегда правым. Со своей стороны, наука не пренебрегает никаким фактом опыта или результатом, достигнутым путем рассуждения; она учитывает все факторы и доводит до конца дедукцию из своих принципов. А здравый смысл выбирает. Он находит, что практически кое-чем можно пренебречь; развивая же принцип, он останавливается на том именно месте, где слишком грубая логика задела бы хрупкую реальность. Он отбирает между фактами и доводами, которые борются, теснят и выталкивают друг друга. Наконец, это более чем инстинкт и менее чем наука: скорее следует видеть в нем некую гибкость духа, направленность внимания. Пожалуй, здравый смысл — это само внимание, обращенное на жизнь.

Поэтому нет больших врагов для общественной жизни, чем косность и пристрастие к химерам. Упорствовать в привычках, возводимых в закон, отвергать изменения — значит отворачивать-

ся от движения, составляющего само условие жизни. И не из-за слабости ли воли или рассеянности ума мы предаемся надежде на чудесные превращения? Дистанция между этими духовными позициями не так велика, как кажется: равно далекие от практического действия, они отличаются главным образом тем, что одна предлагает просто спать, в то время как другая — не только спать, но и грезить. Здравый же смысл не спит и не грезит. Подобно жизни, он бодрствует и трудится непрестанно, отягченный, конечно, материей, которую одушевляет, но самой материальностью своего усилия уведомленный о реальности своего действия. Его сдержанность не похожа на ту робкую умеренность, которая считает действие опасным и хотела бы подстраховаться; напротив, он любит действие и лишь потому продвигается постепенно, что стремится к большей естественности в прогрессе. Тем самым он еще больше приближается к жизни, в которой неизвестно, что сильнее восхищает: гармоничные нюансы переходов или яркий контраст метаморфоз. Наконец, чем ближе к нему подходишь, тем больше сливается он с духом прогресса, если понимать под этим выражением энергичное стремление к лучшему вместе с точной оценкой степени гибкости человеческих отношений.

Но каков же принцип здравого смысла? Как проникнуть в его суть? Где мы найдем его душу? Зависит ли он, как полагают, от опыта? Представляет ли он, в сжатом виде, результаты прошлых наблюдений? Но ведь с течением времени возникают все новые ситуации, требующие от нас новых и новых подходов. Не придает ли он, с другой стороны, лишь наибольшую надежность рассуждению, логическим путем выводя из общего принципа все более отдаленные следствия? Но дедукция весьма неподатлива, а жизнь гибка. Как ни искусны наши рассуждения, они не смогут во всем следовать тончайшим ускользающим контурам подвижной реальности. Конечно, здравый смысл рассуждает иногда и об общих принципах, но вначале подгоняет их к данной реальности; и не в такой ли приспособительной работе, вовсе не зависящей от чистого рассуждения, собственное назначение здравого смысла? Нет, здравый смысл не состоит ни в более обширном опыте, ни в наилучшем образом упорядоченных воспоминаниях, ни в точной дедукции, ни даже, вообще говоря, в насторожайшей логике. Являясь прежде всего инструментом общественного прогресса, он черпает силу только лишь в самом принципе социальной жизни — духе справедливости.

О, я говорю не о той теоретической и абстрактной справедливости, которая, не заботясь о реальности, вычерчивает в пустоте

геометрический план и создает форму без материи. Чаще всего она так и не может войти в соприкосновение с фактами, а если это ей удастся, то их сопротивление, не принимавшееся ею в расчет, заставляет ее сомневаться в собственной добродетели и отчаиваться относительно самой себя. Та справедливость, о которой я хочу говорить, — это справедливость, воплощенная в справедливом человеке, справедливость живая и действенная; она стремится участвовать в событиях, но заранее соотносит действие и результат, и более всего боится купить добро ценою зла. Реализуясь в человеке — носителе добра, справедливость становится тонким чувством, видением или даже осязанием практической истины. Она дает точную меру того, что он должен требовать от себя и чего ему ждать от других. Она ведет его прямо к желаемому и достижимому, как самый верный инстинкт. Она показывает ему, как исправить несправедливость, творя добро, как соблюсти осторожность, чтобы избежать несправедливости. Искренностью суждений, исходящей из душевной прямоты, она предохраняет его от ошибок и оплошностей. Простая и ясная, она относится к разного рода рассуждениям и опытам так же, как чистое золото относится к монете. Касаясь самого принципа жизни, она предполагает согласный с жизнью интеллект; и, сияя всем своим блеском лишь у лучших из нас, выражает в то же время все наиболее существенное и сокровенное в человечестве. Так, чтобы увидеть глубоко залегающие пласты, нужно подняться на вершины, куда их забросил земной катаклизм.

Я вижу в здравом смысле внутреннюю энергию интеллекта, который постоянно одолевает себя, устраняя уже готовые идеи и освобождая место новым, и с неослабевающим вниманием следует реальности. Я вижу в нем также интеллектуальный свет от морального горения, верность идей, сформированных чувством справедливости, наконец, выпрямленный характером дух. Современная философия, любящая резкие различия, прочерчивает четкую пограничную линию между интеллектом и волей, знанием и моралью, мыслью и действием. И на самом деле — это два различных направления, которые выбирает, развиваясь, человеческая природа. Но я полагаю, что действие и мысль имеют общий источник, не в чистой воле и не в чистом интеллекте, и источник этот — здравый смысл. И вправду, разве не здравый смысл делает действие разумным, а мысль — практически направленной? Посмотрите, как решает он великие философские проблемы, и вы увидите, что его решение полезно обществу, оно проясняет формулировку сути вопроса и благоприятствует действию. Изучите также дела и поступки, рекомендуемые здравым смыслом, и вы убедитесь, что, не

раздумывая долго, он говорит так, будто имеет решающие доводы. Кажется, что в теоретической области здравый смысл взывает к воле, а в практической — к разуму. Поэтому можно было бы увидеть в нем результат сочетания, внутреннего согласия мысли и действия. Для простоты именно так и следовало бы сказать; но по существу я предпочел бы смотреть на это иначе и считать здравый смысл изначальной установкой, а навыки мысли и законы воли — напротив, эманациями, двумя расходящимися путями развития этой исходной способности ориентации. Я не могу себе представить ни применение воли без разумной конечной цели, ни естественную работу мысли, лишенную практической задачи. Значит, эти формы активности должны проистекать из одной и той же силы, движимой общественной жизнью; и такого рода социальное чувство есть именно то, что называют здравым смыслом. Но если здравый смысл представляет собой основу, самую сущность духа, то не следует ли считать его врожденным, свойственным всем и независимым от воспитания? Как говорил Декарт, уже содержащимся «целиком и полностью в каждом из нас»<sup>1\*</sup>? Думаю, что так бы и было, если б в душе и в обществе все было живым, если бы мы не были обречены влечь за собою мертвый груз пороков и предрассудков, если бы, в силу минутного или же долгого рассеяния, нам не приходилось жить и мыслить внешним образом по отношению к самим себе; наконец, если бы мы не позволяли интеллекту принимать, скажем так, абстрактные решения, утрачивая связь с напряженной энергией воли. Но спонтанно природа редко создает душу свободную и самостоятельную, созвучную с жизнью. Воспитание должно вмешиваться как можно чаще — чтобы не столько закрепить духовный порыв, сколько отбросить то, что ему препятствует, — не принести свет, а скорее приподнять вуаль. На что же воздействует воспитание, в частности классическое образование? Что оно может дать и чего нужно от него требовать? Влияние его на различные только что перечисленные мною силы, заставляющие нас уклоняться от здравого смысла, далеко не одинаково.

Как уже было сказано, одна из главных преград свободе духа — идеи, в готовом виде доставляемые нам посредством языка, которые мы как бы впитываем из окружающей среды. Они никогда не усваиваются нашим существом: неспособные участвовать в духовной жизни, эти поистине мертвые идеи упорствуют в своей твердости и неподвижности. Но отчего же мы столь часто предпочитаем их идеям живым и подвижным? Почему наша мысль, не желая остаться в собственных владениях, предпочитает покинуть их? Прежде всего, виной тому рассеянность; отвлекаясь в пути, мы ча-

сто теряем из виду цель, к которой шли. Быть может, вы замечали у наших памятников и в музеях иностранцев с книжкой в руках, где они, несомненно, находят описание окружающих их достопримечательностей. Не кажется ли, что, погруженные в это чтение, они иногда забывают о том, на что пришли посмотреть? Так же и многие из нас путешествуют по жизни, уставясь на формулы, записанные в путеводителе внутри нас, пренебрегая самой жизнью ради сплетен о ней и чаще всего размышляя о словах, а не о вещах. Но, возможно, здесь есть нечто большее и лучшее, чем рассеянность духа. Быть может, в силу естественного и необходимого закона наш дух должен довольствоваться вначале готовыми идеями и жить как бы под опекой, в ожидании акта воли (у иных неизменно запаздывающего), позволяющего ему снова овладеть собою. Ребенок замечает во внешнем мире лишь те грубые и условные формы, которые, взяв карандаш, он чертит на бумаге: они — посредники между глазом и предметом; для ребенка это — удобное упрощение; и для многих из нас они так и остаются посредниками, пока искусство, наконец, не откроет нам самой природы. С этими детскими рисунками можно сравнить идеи, заключенные в словах. Ведь за каждым словом — часть реальности, но часть грубо вырезанная, как если бы человечество резало из соображений удобства и себе на потребу, вместо того чтобы следовать изгибам самой реальности. Мы, конечно, вынуждены временно принять в готовом виде такую философию и такую науку; но это лишь точка опоры для того, чтобы их преодолеть. За идеями, остывшими и застывшими в языке, мы должны искать теплоту и подвижность жизни.

Поэтому в классическом образовании я вижу прежде всего попытку разбивать лед слов и обнаруживать под ним свободное течение мысли. Тренируя вас, юные воспитанники, в переводе идей с одного языка на другой, оно приучит как бы кристаллизовать их в разнообразные системы; тем самым они будут отделены от какой-то одной вербальной формы, и это заставит вас мыслить, независимо от слов, сами идеи. В предпочтении, оказываемом античности, — не только восхищение высочайшими образцами; полагают также, что, быть может, древние языки, разрезая непрерывный поток вещей по линиям, очень отличным от наших, освобождали мысль при помощи наиболее быстрых и эффективных приемов. А кроме того, кто может сравниться с древними греками в их усилиях придать слову текучесть мысли? Но и все великие писатели, на каком бы языке они ни творили, могут оказать ту же помощь интеллекту; ибо если мы видим вещи лишь условно, через свои привычки и символы, то они стремятся передать присущее им не-

посредственное видение реального. В этом смысле, хотя и кажется, что классическое образование придает чрезмерное значение словам, на самом-то деле оно прежде всего учит нас не обманываться ими. Его частные задачи могут меняться, но оно сохраняет одну общую цель, состоящую в избавлении нашего мышления от автоматизма, освобождении его от форм и формул, наконец, в восстановлении в нем свободного движения жизни. Начатое им дело философия продолжает в том же направлении. Она подвергает критике исходные принципы мысли и действия. Она совершенно не ценит пассивно полученную истину и призывает каждого из нас вновь и вновь добиваться истины усилием рефлексии, глубоко проникаясь ею и одушевляя ее собственной жизнью, сообщая ей достаточно силы, чтобы оплодотворить мысль и ориентировать волю. Здравый смысл, наверно, может обойтись и без философии; но если он, в прилагаемых им усилиях, прежде всего стремится к свободе, то я не вижу, где он мог бы пройти лучшую школу.

Но недостаточно лишь отбросить символы и научиться видеть. Нужно еще, скажем так, отвыкнуть от слишком абстрактного способа суждения и развить внимание совершенно особого рода. Преимущество некоторых наук в том, что они вынуждают нас близко соприкоснуться с жизнью. Так, глубокое изучение прошлого помогает нам понять настоящее, впрочем, при условии, что мы будем остерегаться ошибочных аналогий и разыскивать в истории — как верно заметил один современный историк — причины, а не законы. Объект физических и математических наук менее конкретен; но они превосходно учат нас понимать преимущества и смысл тех методов, которые мы не раздумывая применяем каждый день. Обобщая лишь там, где можно вывести определения, они ясно показывают нам идеальные предельные условия строгой дедукции и образования общих правил. А значит, чем более вы в них углубитесь, тем меньше будете пытаться применять эти приемы, такими какие они суть, к вещам практической жизни. И не только потому, что излишняя точность этих приемов привела бы в момент действия к слишком долгим колебаниям, как если бы мы захотели использовать на кухне лабораторные весы; но главным образом еще и потому, что для здравого смысла это было бы слишком большим риском. Глубоко ошибочно было бы рассуждать об обществе, как о природе, открывать в нем невесть какой механизм неизбежных законов, наконец, не признавать действительности доброй воли и творческой силы свободы. Но есть ошибка иного рода — ошибка мечтателей-утопистов, которые создают формулу идеала и далее геометрическим путем выводят следствия для организации общества, как если бы определе-

ния здесь зависели от нас, а свобода не была ограничена условиями человеческой природы и социальной жизни. Здравый смысл занимает место посередине, в промежутке между этими двумя неумелыми имитациями физики и геометрии. Возможно, у него нет метода в собственном смысле слова, есть скорее некий образ действия. Рискуя разойтись с расхожим мнением, скажу, что философский метод, по-моему, близок к приемам здравого смысла, ибо всякое подлинное философское учение связано с принципами и основано на фактах, хотя его невозможно ни строго свести к фактам — ведь оно выходит за их пределы, — ни полностью вывести из принципов, ибо они ему подчинены. Иной раз у лучшего ученика великого мэтра вы найдете более систематическое и с виду совершенно ясное изложение доктрины. Дело тут в том, что его более абстрактная и простая логика до конца следует главным идеям системы. Но надо подняться к творчеству учителя, чтобы постичь его собственную глубокую логику, соотношенную с реальностью, гибкую, как жизнь, и способную, подобно природе, дать нашей мысли новые элементы, которые она тщетно пыталась бы почерпнуть в анализе. И так, мне кажется, что эта способность в области умозрения — то же, что здравый смысл в практической жизни.

Воспитание здравого смысла состоит не только в том, чтобы освободить интеллект от готовых идей, но и в том, чтобы отвести его от слишком простых идей, задержать на скользком склоне дедукций и обобщений, наконец, предохранить от излишнего доверия к самому себе. Наибольшей опасностью образования для здравого смысла является укрепление нашей склонности судить о людях и вещах с чисто интеллектуальной точки зрения, измерять значение свое и других единственно духовными заслугами, распространять этот принцип на общество, одобряя в институтах, законах и обычаях лишь то, что отмечено внешним и поверхностным знаком логической ясности и простоты организации. Возможно, это правило подошло бы обществам чистых умов, полностью отдавших себя спекулятивному существованию; но реальная жизнь обращена к действию. Конечно, интеллект здесь — сила, и даже наиболее значимая, ибо интеллект несет с собой просвещение; но сила эта не единственная. Ведь почему духовные дарования служат нам в жизни меньше, чем качества характера? Почему так бывает, что блестящие и пронизательные умы, несмотря на великие усилия, остаются неспособными что-то создать или же совершить какой-то поступок? И почему самые прекрасные слова не находят отклика, если сказаны бесстрастно? Не означает ли это, что интеллект действует в силу некоей скрытой способности, символом которой



он служит, и там, где ее недостает, духу не хватает ни порыва для дальнейшего движения, ни мощи для проникновения в то, чего он лишь касается? Здесь видно, как функция порождает орган; и неожиданные интеллектуальные способности так и брызжут под напором моральной силы. Этому нас учит и история: величие нации зависит не от ее интеллектуального развития, а от неких невидимых запасов энергии, которыми интеллект лишь питается, от силы воли и стремления к великому. Так вот, именно эту идею воспитание может глубоко запечатлеть в нас, путем не специального доказательства, но тысячи уроков, извлеченных из истории и жизни. И тогда оно не только избавит нас от многих разочарований и неожиданностей, но с помощью интеллекта, к которому оно всегда обращается, сможет воззвать к силе чувства и воли. А тем самым оно вернет душу на ее естественный путь — путь здравого смысла.

Пожалуй, именно в этих пунктах обнаруживается связь здравого смысла с образованием в целом — классическим в особенности. Задерживая ваше внимание, господа, на последнем и самом важном из них, я всего лишь прокомментировал слова, которых вы, конечно, не забыли: два года назад их произнес здесь руководитель Университета. «Я хотел бы, — сказал он, — чтобы страсть и воображение сопутствовали поиску и утверждению справедливости... Повторяйте себе почаще, что даже в век науки и разума судьба улыбнется тем, кто сохранит силу чувств»<sup>2\*</sup>. Думаю, что именно такую силу мы видим в глубине здравого смысла.

Без этого близкого родства, гармонии между чувством реального и способностью глубоко переживать добро непонятно было бы, почему Франция, эта классическая страна здравого смысла, на протяжении всей своей истории чувствовала, как ее увлекает ввысь великий энтузиазм и благородная страсть. Открытием терпимости, которую она запечатлела в законах и которой учила народы, она обязана юной и пламенной вере; именно в момент высшего энтузиазма самые мудрые, взвешенные, разумные формулы права и равенства поднялись из ее сердца к устам. У ее писателей, более всего влюбленных в здравый смысл, отточенный остроумием, угадываешь за достоинствами порядка, метода, ясности внутреннее тепло, становящееся светом. И не отвечает ли сама прозрачность ее языка, крылатая легкость ее фразы, способной далеко нести общие идеи, порыву души, ищущей вольного воздуха и обширных пространств для волнующих ее сильных чувств? Поверьте, ясность идей, сосредоточенность и внимание, свобода и в то же время сдержанность в суждениях создают лишь вещественную оболочку здравого смысла; но только в страстном стремлении к справедливости — его душа.

# Обсуждение «Философского словаря» А. Лаланда

## Предложения, касающиеся употребления некоторых философских терминов

23 мая 1901 г.

Г. Бергсон, извинившись, прерывает обсуждение. Прежде чем заседание подойдет к концу, он хотел бы высказать общие соображения по поводу замысла г. Лаланда. Попытка определить употребляемые термины вполне обоснованна. Но все примеры, приводимые г. Лаландом, заимствованы из метафизики или морали. Однако в этих областях сложнее всего точно определить значение слов. И именно здесь он может представить серьезные возражения. Полезно ли окончательно закреплять значение терминов там, где идеи подвижны, еще не сложились? Можно ли точно установить значение слова, когда идут еще дискуссии о природе самой вещи? Следует ли давать определения, которые неизбежно станут решениями, данными заранее, и не стоит ли порой предпочесть неопределенность слова, напоминающую, что вопрос остается открытым? В области метафизики и морали имеются слова, которые являются и должны быть в данный момент только формулировки проблем.

Г. Лаланд. — Формулировка проблемы может остаться таковой и тем не менее содержать прекрасное решение. Напротив, неопределенность опасна тем, что облегчает мнимые решения, давая пищу бесконечным дискуссиям.

Г. Бергсон. — Приведу один пример. Г. Лаланд различил четыре разных значения слова «природа». Он, к тому же, очень точно и искусно их определил. Но я задаюсь вопросом: разве при слове «природа» в уме философа не всплывает непрерывный ряд идей со многими, более или менее различающимися, оттенками, целая гамма возможных значений? Стоит ли уменьшать это богатство, выбирая и сохраняя лишь четыре точки этого ряда, между которыми остается еще масса промежуточных позиций?

Тому, кто выберет промежуточную позицию, придется искать новое слово. Однако предмет, о котором он говорит, стремясь дать ему точное определение, все как раз и называют природой.

Желая определить раз и навсегда возможные значения слова, подобного слову «природа», мы поступаем так, будто философская мысль застыла в неподвижности и философствование сводится к

выбору между готовыми понятиями. Но чаще всего философствовать — значит не выбирать между понятиями, а создавать их.

Повторяю, я не выдвигаю принципиальных возражений против начинания г. Лаланда. Мне просто кажется, что оно было бы более осуществимым и полезным в той сфере философии, где термины обладают вполне определенным эмпирическим содержанием: я имею в виду психологию.

Г. Лаланд. — Я тоже считаю, что такую работу легче провести в психологии, чем где-либо еще. Но в случае слов, подобных слову «природа», разграничение тоже возможно, несмотря на отмеченную непрерывность, которая, на мой взгляд, действительно существует. Но поскольку — вследствие этой непрерывности — мы постепенно движемся от какого-то определенного значения (например, природа как универсум) к другому, диаметрально противоположному (например, природа, противопоставленная рефлексии), необходимо обозначить эти крайние позиции, как мы обозначаем на карте север и юг, не упраздняя тем самым все соединяющие их промежуточные направления. При отсутствии таких мер предосторожности мы без конца наталкиваемся на расхожие софизмы, столь привычные, столь частые в моральных и социальных вопросах, когда оправданием каких-то вещей служат слова о том, что они соответствуют природе.

Г. Бергсон. — Существуют софизмы, которые никого из философов не вводят в заблуждение.

Г. Лаланд. — Но мы работаем не для философов-творцов; если бы дело обстояло так, подлинным сумасшествием было бы закреплять значение терминов. Речь идет о тех, кто прямо или косвенно испытывает влияние философии или обращается к ее понятиям.

Г. Ро<sup>1\*</sup>. — Я думаю, что г. Бергсон указал на реальную опасность. Зачастую, когда нам кажется, что мыслитель перепутал, смешал значения слов, он на самом деле нашел аналогию между двумя разными понятиями: это не смешение, а открытие. Быть может, что-то подобное есть в слове «жизнь». Если опасность в этом, то изобретатели должны прикладывать все усилия, дабы избежать видимых смешений. Так, духовной жизни можно дать одно название, иной жизни — другое, а затем сказать, в силу какой аналогии мы будем иногда, ради быстроты, обозначать их одним словом.

Г. Кутюра<sup>2\*</sup>. — Было решено, что мы не собираемся раз и навсегда закреплять терминологию. Не стоит бояться какой-то опасности; мы не воспрепятствуем изобретательному гению в создании новой системы. У нашего словаря будет одно преимущество: он предотвратит некоторые обобщения и избавит исследователей от иллюзий, побуждающих их считать аналитическими те суждения, которые в действительности являются синтетическими.

Г. Леруа<sup>3\*</sup>. — Вы хотите заменить непрерывный спектр рядом спектральных линий.

Г. Лаланд. Конечно, но таков сам метод. Оказалось более плодотворным исследовать спектральные линии, чем непрерывные цвета спектра.

Г. Яновски<sup>4\*</sup>. — Чтобы лучше понять изменчивое, ускользающее значение слов, нужно сравнить его с устойчивой системой. Открытия можно делать, когда имеется прочная база. Нужно всегда давать точные определения, чтобы двигаться вперед.

Г. Дарлю<sup>5\*</sup>. — Я думаю, в ответе г. Бергсона мы упустили вот что: можем ли мы вести работу по ограничению значения слов, имея в виду все термины философского языка, не проводя между ними различия? В философии есть что-то научное и что-то ненаучное. Как можно заменить один термин с неопределенным содержанием четырьмя или даже десятью определениями? Г. Бергсон призывает нас тщательнее выбирать термины, которым мы попытаемся дать приемлемые определения: поищем их в той области философии, что наиболее близка к науке. И наоборот, есть термины, неопределенность которых необходима для преподавателя.

Г. Бергсон. — Для преподавателя, а также и для учащегося. Существуют понятия, замыкание которых в определения никому не принесет пользы. Не думайте, что если вы определите четыре позиции, выбранные в непрерывном ряду значений, и припишете их метафизическому термину, то сумеете, сочетая друг с другом эти значения, воссоздать промежуточные идеи. Коль скоро такие идеи носят подлинно философский характер, будят мысль, то это идеи простые. Тот, кому известны только желтый и красный цвета, никогда не сумеет представить себе оранжевый, хотя и нетрудно, увидев оранжевый, обнаружить в нем желтый и красный. Итак, не нужно считать, что, определяя возможные точки зрения на предмет философского исследования, мы даем полезные указания для воссоздания промежуточных точек зрения.

Г. Лаланд. — Когда мы имеем дело с таким словом, как «природа», полезно рассмотреть его со всех сторон, выбирая какие-то позиции в качестве ориентиров: так мы не собьемся с пути.

Г. Бергсон. — Я думаю, те, кто двояким образом толкует слово «природа», не заблуждаются на его счет; они пользуются некоторой двойственностью значения, чтобы ввести ложную идею. Есть ли действительно польза в том, чтобы определить раз и навсегда возможные значения такого слова, как «природа»?

Г. Лаланд. — Раз и навсегда, разумеется, нет; но следует признать его существующие значения, равно как и противоположные им значения; это нужно не философам, но тем, кто обращается к философии: учащимся, ученым, рабочим, светским людям, которые постоянно ошибаются или вводятся в заблуждение из-за такой двойственности. Этот акт философского милосердия будет, впрочем, таким же, как и любой другой акт милосердия: мы сами от него выиграем.

Г. Бергсон. — Мне остается поставить вопрос о порядке, которому нужно следовать. Я полностью одобряю намерение г. Лаланда; но думаю, что его легче будет осуществить и оно принесет больше пользы, если мы начнем с терминов, особенно нуждающихся в определении: с терминов психологии.

В психологии есть вещи, которые полезно было бы обозначить, но для которых у нас нет еще слов. Г. Яновски только что привел английское слово «feeling», часто обозначающее «непосредственно данное», то, что предстает сознанию в простой интуиции. У нас нет равнозначного термина; он нам нужен. Другой пример: наше слово «représentation» — слово двойственное; согласно этимологии, оно не должно обозначать мысленный объект, впервые представленный (*présenté*) сознанию. Его нужно было бы закрепить за идеями или образами, несущими на себе печать предшествующей работы, выполненной сознанием. Тогда уместно было бы ввести слово *presentation* (также используемое английской психологией), чтобы обозначить в целом все то, что просто представлено интеллекту. Я привожу эти примеры, потому что они прежде всего приходят мне на ум. Но можно найти, конечно, много других.

Г. Сорель<sup>6\*</sup>. — Лучше всего начать с психологии чувств.

Г. Яновски. — Или, скорее, с психологии умственных способностей (*de l'intellectuel*).

Г. Галеви<sup>7\*</sup>. — Поскольку снова встает вопрос о последовательности, а термины, используемые философами, очень часто заимствуются из различных наук, нельзя ли в философском определении терминов следовать порядку самих наук?

Г. Бергсон. — Именно потому, что психология является специальной наукой, ее термины было бы полезнее и легче определить, чем все иные философские термины.

Г. Галеви согласен с этим мнением.

Г. Лаланд. Нормативные науки (логика, эстетика, мораль) также являются специальными науками. Только метафизика могла бы быть исключением из этого правила.

Г. Бергсон. — Возможно, излишняя систематичность здесь неуместна. Я не думаю, что необходимо начать именно с такого-то раздела психологии, а не с другого. Можно предоставить исследованию большую свободу действий. Я только говорю, что полезно начать с психологии, а не с морали, именно потому что мораль является «нормативной» наукой и используемые ею термины не имеют отчетливого и определенного «эмпирического содержания», как термины психологии.

Г. Ксавье Леон предлагает закрыть заседание из-за позднего времени, хотя была обсуждена только часть предложенных терминов. Он добавляет, что некоторые из них (индивидуализм, солидарность) обязательно будут вновь рассмотрены на следующем заседании...

Г. Андре Лаланд поддерживает это предложение, заметив, что целью представленных терминов было обсуждение принципов, и оно дало ожидаемый результат.

## О терминах «непосредственное» и «непознаваемое»

2 июля 1908 г.

### О «непосредственном»

1. Почему нужно считать безусловно истинными и реальными первичные (ultimes) данные нашего сознания?

<Бергсон> — Потому что всякая философия вынуждена исходить из этих данных. Когда говорят о свободе воли, утверждая ее или отрицая, — исходят из непосредственного чувства, которое о ней имеют. Когда размышляют о движении, исходят из непосредственного сознания подвижности и т. п. В целом, я принимаю только то, что начинают признавать все. Правда, большинство философов, проверяя затем на таких непосредственных данных естественные или искусственные понятия разума и замечая, что последние не могут охватить эти данные, делают вывод, как г. Фулье<sup>1\*</sup>, что мы должны сомневаться в значении непосредственного. Но я попытался показать, что понятия всецело зависят от нашего воздействия на вещи, особенно на материю: мы не можем наделять их (не подвергая серьезным модификациям) иной ролью, нежели та, для которой они созданы.

Скажут ли, что такой способ рассматривать понятия — это просто философская теория, имеющая не большее и не меньшее значение, чем другие теории? Я отвечу, что непосредственное само себя обосновывает и значимо само по себе, независимо от этой теории понятия. На деле все философские учения, ограничивающие значение непосредственного, непременно ведут борьбу друг с другом, поскольку являются множеством снимков с непосредственного, сделанных с разных позиций, в ракурсе различных категорий. Каждое из этих учений, если встать на его точку зрения, выступает источником противоречий или неразрешимых трудностей. Напротив, возврат к непосредственному снимает противоречия и оппо-

зиции, устраняя проблему, вокруг которой завязывается борьба. Эта сила непосредственного, то есть его способность разрешать противоречия, упраздняя проблему, является, на мой взгляд, внешним признаком, по которому распознается истинная интуиция непосредственного.

2. Первичное (l'ultime) — не обязательно истинное; признавать его истинным следует лишь с оговоркой, подразумевая наше интеллектуальное и церебральное устройство, а мы всегда можем сомневаться в абсолютном значении такого устройства.

— Здесь речь идет о двух разных вещах, интеллекте и мозге. Начнем с первого. Никто, думаю, не станет утверждать, что интеллект может *создать* состояния души, такие как непосредственное чувство подвижности или непосредственное чувство свободы, о которых мы только что говорили. Роль интеллекта может состоять здесь только в том, чтобы ограничивать, критиковать, исправлять, разделять и вновь соединять: ни новое *качество*, ни объект простой интуиции не возникнут из этого. Значит, состояние души в его исходной (brute) форме, еще не обработанной интеллектом, не зависит от нашего интеллектуального устройства. Именно так я его и рассматриваю.

Остается еще гипотеза о том, что состояние души, о котором идет речь, отражает церебральный процесс и могло бы быть иным, если бы мозг имел иной химический состав и т. п. Но я попытался показать, что этот тезис: 1) содержит внутреннее противоречие (см. статью «Психофизиологический паралогизм»<sup>2\*</sup>); 2) в той его части, которая доступна пониманию, оспаривается фактами (см. «Материю и память», главы II и III). Он предполагает целую метафизику, и ее истоки нетрудно обнаружить (см. «Творческую эволюцию», гл. IV). Ведь роль мозга состоит в том, чтобы, упраздняя бесполезное, постоянно обеспечивать полное включение сознания в его актуальное окружение. Он не может создать какое-либо психологическое качество. Считать наши непосредственные чувства зависящими от строения нашего мозга — значит приписывать ему такую творческую способность. Строением мозга можно объяснить отсутствие этих чувств у некоторых существ или в ряде случаев, но никак не их наличие.

Возразят ли, что это тоже теория и ей можно противопоставить другую? Хорошо, отвлечемся от всякой теории. Тогда остается голый опыт, который предлагает нам, с одной стороны, непосредственные данные сознания, а с другой — небольшую массу мягкого вещества, без видимой связи с каким-либо из этих состояний, взятых в отдельности. Никому и в голову не придет объяснять природу этих состояний химическим строением такой массы.

3. Познание, полностью лишенное того, что не является самим объектом, кажется невозможным. Субъект не может исключить или удалить себя из собственного познания... Значит, в объекте всегда есть нечто такое, что проистекает (vient) от субъекта... Именно это создает препятствие для всякого объективного непосредственно данного...

— Эта критика предполагает, что сознание постигает лишь субъективное, а непосредственно данное непременно относится к индивидуальному. Но одна из главных целей «Материи и памяти» и «Творческой эволюции» — именно в том, чтобы установить противоположное. В первой из этих книг показано, что объективность материальной вещи имманентна нашему восприятию ее, при условии, что мы рассматриваем это восприятие в необработанном (brut) виде и в непосредственной форме<sup>3\*</sup>. Во второй книге установлено, что непосредственная интуиция так же хорошо схватывает сущность жизни, как и сущность материи. Утверждать, что познание проистекает от субъекта и что оно мешает непосредственно данному быть объективным, значит отрицать а priori возможность двух очень разных видов познания — статического, посредством понятий, в котором действительно есть разделение между познающим и познаваемым, и динамического<sup>4\*</sup>, через непосредственную интуицию, где акт познания совпадает с актом, порождающим реальность.

\* \* \*

### О «непознаваемом»

А. Фулье. — Непознаваемым является то, что, будучи реальным, не доступно, как полагают, никаким способам познания, будь то интуитивный или дискурсивный, непосредственный или опосредованный, основанный на сознании и опыте или опирающийся на рассуждение. В этом смысле критика, которой подвергли это понятие, сохраняет все свое значение: нельзя утверждать ни возможность, ни реальность такого *непознаваемого*. «Современная метафизика»<sup>5\*</sup> ничего не изменила в данной ситуации. Если она хочет по-прежнему называть познанием «понятийное» и «дискурсивное» познание, то произвольно сужает значение этого слова. С другой стороны, называть *абсолютом* какую-то реальность, которая схватывается в нас сознанием и составляет наше существование, но не является существованием *как таковым* (par soi), независимым от всяких отношений, — значит придавать абсолютному новый смысл, формулируя пробле-



му иначе, но не разрешая ее. Всегда остается вопрос о том, можем ли мы утверждать реальность или возможность того, что всецело недоступно для сознания, восприятия и рассуждения. Этот вопрос, столь плохо решенный Спенсером, имеет значение, не являющееся только «историческим» и не связанное с судьбой спенсеровской философии.

А. Бергсон. — На мой взгляд, напротив, все согласны с тем, что познание, которое схватывает свой объект *изнутри*, постигает (aperçoit) его таким, каким он сам постиг бы себя, будь его апперцепция тождественна его существованию, — это абсолютное познание, познание абсолютного. Оно не является, безусловно, знанием обо всей реальности; но одно дело — относительное знание, и другое — знание ограниченное. Первое искажает природу своего объекта; второе оставляет его в неприкосновенности, хотя и схватывает только часть его. Я полагаю (и сделал все возможное, чтобы доказать), что наше знание реального является ограниченным, но не относительным: к тому же эту границу можно отодвигать бесконечно.

Для того чтобы доказать, что ограниченное познание непременно является относительным, нужно было бы установить, что мы, например, искажаем природу «я», когда отделяем его от Целого. Но одна из задач «Творческой эволюции» — демонстрация того, что Целое, напротив, имеет ту же природу, что и «я», и мы постигаем его путем все более полного и углубленного познания самих себя.

## О термине «интуиция».

### Об отношении интуитивного и дискурсивного

1 июля 1909 г.

Г. Блондель<sup>1\*</sup>. — В четвертом правиле метода, а в более отчетливой форме — в *Regulae* — Декарт рекомендует составлять *перечни* и выполнять *упражнения*, которые делают ум все более быстрым<sup>2\*</sup>, так что то, что было вначале последовательным и дискурсивным, в конце концов может быть охвачено одним взглядом, *simplici mentis intuitu*<sup>\*</sup>. Он рассуждает с позиции научного и, скажем так, количественного ума. Но если говорить о сфере качества, не является ли осведомленность, достигнутая «знатоком», *интуицией*, которой добиваются медленно и с большим трудом? Значит, интуиция не всегда предшествует дискурсивному рассуждению и аналитической

\* Простой интуицией ума (*лат.*).

мысли или исключает их; она может также следовать за ними и служить вознаграждением за них.

Г. Бергсон согласен с этим замечанием. Интуиция (в том смысле, в каком он ее понимает) есть, конечно, оригинальная операция ума, несводимая к внешнему и фрагментарному познанию, с помощью которого наш интеллект при его обычном использовании делает извне ряд снимков с вещей; но нужно учитывать, что такой способ постижения реального, при актуальном состоянии нашего мышления, не является для нас более естественным; мы чаще всего должны готовиться к тому, чтобы достичь его, проводя неспешный и тщательный анализ, знакомясь со всеми документами, касающимися предмета нашего исследования. Такая подготовка особенно необходима, когда речь идет о всеобщих и сложных реальностях, таких как жизнь, инстинкт, эволюция: научное и точное знание фактов есть предварительное условие метафизической интуиции, проникающей в их первоначало<sup>3\*</sup>.

## О слове «свобода»

7 июля 1910 г.

Бергсон. Для меня слово «свобода» означает нечто среднее между теми явлениями, которые обычно называют «свободой» и «свободой воли» (*libre arbitre*). С одной стороны, я думаю, что свобода состоит в том, чтобы быть полностью самим собой, действовать в согласии с собой: значит, это и есть в известной мере «моральная свобода» философов, независимость личности от всего того, чем она не является. Но это не всецело такая свобода, поскольку независимость, которую я описываю, не всегда имеет моральный характер. Более того, она не состоит в том, чтобы зависеть от себя самого, как следствие зависит от причины, с *необходимостью* его определяющей. Поэтому я вернулся бы к значению «свобода воли». Однако я не принимаю полностью и это значение, поскольку свобода воли, в привычном смысле этого термина, предполагает равную возможность двух противоположностей, но, формулируя или просто подразумевая здесь подобный тезис, мы допускаем серьезную ошибку в понимании природы времени. Итак, я мог бы сказать, что целью моей диссертации в этом конкретном вопросе было нахождение средней позиции между «моральной свободой» и «свободой воли». Слово *свобода*, как я его понимаю, расположено между двумя этими терминами, но не на равном расстоянии от одного

и другого. Если бы потребовалось непременно отождествить его с одним из двух, я выбрал бы «свободу воли».

## Об интеллекте

Дорогие воспитанники,

Прежде всего позвольте мне поблагодарить вашего замечательного и всеми любимого директора за большую честь, оказанную мне приглашением председательствовать на этом торжестве, по благосклонному выбору г-на министра. Разрешите также поделиться с вами той радостью, которую доставил мне приход сюда. Ваш дом еще новый, ваша семья возникла недавно, у вас нет предшественников. Но если продолжение традиции — дело весьма почетное, то создание новой традиции нередко и сложнее, и похвальнее. Я знаю, что та традиция, которую вы создаете своим трудом, превосходна; и я счастлив и польщен правом быть председателем на празднике, где вы получаете столь заслуженные награды.

Вы только что прослушали прекрасную и глубокую лекцию о независимости духа и независимости воли. Эти качества не приходят к нам сами по себе; нужно, чтобы мы пришли к ним: мы должны овладеть ими путем усилия. Именно усилие внутренне укрепляет нас; только оно обладает освобождающим действием. Я хотел бы теперь сказать вам несколько слов о том, что я назову творческой способностью усилия. Это чудесная способность. Она преобразует все, к чему ни прикоснется. Грошовый свинец она переплавляет в чистое золото; из малого извлекает многое, из ничего — нечто. Нет качества столь же драгоценного, таланта столь же редкого, какими мы могли бы наделить самих себя, возведя свою волю на уровень необходимого сосредоточения, и будь я совершенно уверен в том, что достиг этого уровня, я отверг бы, как бесполезные дары, лампу Аладдина и волшебную палочку фей.

В лицее у меня был товарищ, которого я не предложил бы вам в качестве примера для подражания: по мнению всех его учителей, он не был ни очень старательным, ни очень умным. С этой репутацией он переходил из класса в класс, не делая ничего, чтобы ее изменить. Не спускаясь в ранг худших, он оставался всегда так далек от лучших, будто убедил себя, что нужно остерегаться крайностей и что добродетель находится посередине. Его посредственность усугублялась невезением — несколько раз он провалил экзамен на

степень бакалавра; я потерял его из виду в тот самый момент, когда встал вопрос о том, кто устанет раньше: он — являться на экзамен в Сорбонну или его судьи — наблюдать, как он возвращается вновь... Я встретил его через двадцать лет: он стал врачом, не то чтобы великим, но искусным, очень уважаемым, много консультировавшим; он завоевал признание, чуть ли не славу, и, что гораздо удивительнее и важнее, он стал умным. Я узнал тогда, что он, прельщенный и захваченный изучением медицины и в особенности врачебной практикой, как бы внутренне собрался, напряг всю энергию своей души, сосредоточил в одной точке рассеянное до толе внимание, призвал на помощь всю силу воли и чувства; благодаря одному из внутренних переносов силы, более частых, чем полагают, словно поднимая от сердца к голове массу накопленной таким образом энергии, он стал тем, кем хотел быть, — умным человеком.

Значит, дорогие мои друзья, интеллект (в особенности интеллект зрелый, который человек использует в науках, искусствах и в повседневной жизни) не является тем, каким, быть может, представляет его кое-кто из вас: это не дар, распределенный раз и навсегда между всеми людьми, не упавшее сверху зерно, переносимое то туда, то сюда порывами ветра. Остережемся смешивать с интеллектом как таковым те, порой очаровательные, цветы, которые произрастают на нем. Если ваш товарищ обладает хорошей памятью и некоторыми способностями, если он остроумен и изобретателен, вы назовете его умным. И, безусловно, эти способности часто являются внешним признаком интеллекта, а живость придает ему известное очарование. Но интеллект — это нечто иное.

О человеке, который хорошо говорит и еще лучше слушает, сразу же замечает основные линии излагаемой темы и, часто неспособный выйти за пределы этого неполного видения, довольствуется им, даже извлекает из него кажущиеся ясными простые идеи, который, таким образом, быстро схватывает во всяком вопросе именно то, что необходимо для внешне правильного рассуждения о нем, который, наконец, знает меру и говорит и пишет на одну и ту же тему лишь в течение ограниченного времени, достаточно долгого, чтобы подчеркнуть то, что он знает, и достаточно краткого, чтобы умолчать о том, чего он не знает, — вы также скажете, что он умен. И я признаю, что эта интеллектуальная ловкость обычно связана с определенными умственными способностями, что она может принести немалую пользу, если ее умеряет забота об истине, что всем нам необходимо умение схватывать в целом, извне, массу вещей, внутренняя суть которых нам пока недоступна.

Да, в великом концерте, который исполняют совместно все члены человеческого общества, каждый, разумеется, должен досконально знать свою партию и устройство своего инструмента, но он не попал бы в такт, если бы не знал и другие инструменты настолько, чтобы быть в состоянии им аккомпанировать, или если бы не научился следить издалека, по движениям дирижера, за внешним рисунком всей партитуры. Все это я признаю, и добавлю, что образование, которое вы получаете в лицее, по преимуществу должно развить у вас и правильно сориентировать эту способность понимания — общую и бесконечно расширяющуюся способность, представляющую собой как бы наивысшую гибкость интеллекта. Но интеллект — это нечто иное.

Подлинный интеллект есть то, что вводит нас внутрь изучаемого предмета, заставляет коснуться его глубин, проникнуться его духом и ощутить биение его сердца. Интеллект — будь то интеллект адвоката или врача, промышленника или коммерсанта, — всегда есть тот поток симпатии, который возникает между человеком и предметом, как между двумя друзьями, понимающими один другого с полуслова и не имеющими секретов друг от друга. Посмотрите, как опытный критик угадывает самые потаенные замыслы автора, которого комментирует, как проникательный историк читает между строк в документах, по которым наводит справки, как умелый химик предвидит реакции вещества, которым манипулирует впервые, как хороший врач распознает болезнь до появления внешних ее признаков, а искусный адвокат понимает ваше дело лучше, чем вы сами. Все эти люди проявляют в различных областях одну и ту же духовную способность — умение взаимодействовать с вещами, следовать самым неуловимым их движениям и вибрировать в согласии с ними (*sympathiquement*)<sup>1\*</sup>. Что это за способность? Совпадает ли она с совокупностью приобретенных и накопленных знаний? Не совсем, ибо она всегда достигает успеха в совершенно новых ситуациях. Есть ли это чистая и простая способность рассуждения? Тоже нет, ибо рассуждение само по себе может привести нас лишь к общим выводам, которым, словно готовому платью, редко удается охватить непредвидимые и изменчивые формы частных случаев; а эта духовная способность в точности пригнана к форме каждого вопроса и действует только по мерке. Нет, это не чистая наука, не одно только рассуждение, не то, что заучивается наизусть или выражается в формулах. Это точное приспособление ума к его объекту, совершенная настройка внимания, некое внутреннее напряжение, дающее нам в нужный момент силу, необходимую, чтобы

быстро схватить, крепко сжать, удержать надолго. Именно это и есть, наконец, интеллект как таковой.

Отсюда следует, что интеллект взрослого человека всегда придерживается направления, которое считает за лучшее. У него есть своя область предпочтений, где он чувствует себя как дома; он действует в окружении привычных предметов, с которыми связан отношениями симпатии. Окружение может быть более или менее разнообразным, область — более или менее обширной; и все же они ограничены: нет и не может быть человека с универсально развитым интеллектом. Но вот что является чудом из чудес: чем непринужденнее чувствует себя наш интеллект на определенной территории (конечно, если она не слишком мала), тем вольнее бывает ему на всех остальных. Так уж все устроила природа: между самыми отдаленными интеллектуальными сферами она проложила подземные коммуникации и самые различные порядки вещей связала, словно невидимыми нитями, чудесными законами аналогии. Вы будете удивлены, увидев, что человек, постигший глубины своего искусства, своей науки или профессии, способен также довольно легко достичь успехов в совершенно иных сферах. Он бы особенно в этом преуспел, если бы ему посчастливилось получить такое образование, какое получаете вы; ибо одна из главных целей классического образования — изучения работ классиков древности и современности, литературы и естествознания — с помощью соответствующих упражнений придать уму гибкость, которая позволит ему без труда переходить от известного к неизвестному и действовать повсюду с той же точностью, какой он достиг в одной из областей. Но дело как раз в том, чтобы достичь этой точности. В этом — вся суть интеллекта. Посмотрите на струну, натянутую тяжестью груза. Если вы возьмете на каком-либо музыкальном инструменте рядом с ней ноту, которую она способна воспроизвести, она будет вибрировать в унисон; но тем самым она отзовется и на другие ноты, называемые обертонами первой. Так и с нашим интеллектом. Особое напряжение, которое мы сможем сообщить своему духу, придаст ему способность вибрировать в унисон с определенной нотой, но если он натянут как следует, если нота взята верно, он также воспроизведет, хотя и тише, тысячи обертонов основного звука.

Итак, наблюдение показывает нам, что это безупречное приспособление ума к предметам, представляющее собой сам интеллект, вполне достижимо. Его можно добиться усилием воли. Вопреки видимости, оно есть не что иное, как концентрация внимания, а стало быть, форма волевого усилия. Чем мощнее это усилие со-

средоточения, тем глубже и полнее интеллект. Вам, быть может, известно, что сейчас начато научное изучение сложных проблем, касающихся воспитания. Планомерно проводимое экспериментальное исследование уже позволяет предполагать, что во всех предметах, повсюду, где имеет место процесс *понимания*, прогресс осуществляется не постепенно, незаметными переходами, как подсказывает поверхностное наблюдение, а как бы внезапными толчками. Возьмем простейший пример: привыкая в чужой стране к незнакомому языку, мы долгое время слышим только неясные звуки, очень сходные между собой: но наступает момент, когда мы начинаем выделять отдельные слова. В один прекрасный день это приходит к нам, словно внезапное озарение. Затем мы на время останавливаемся, и новый прогресс происходит путем новых скачков. Тот же закон, впрочем, применим к интеллекту любого рода — в геометрии, алгебре, во всех науках, искусствах и профессиях. Если же исследовать еще внимательнее то, что происходит, если заглянуть, скажем так, по ту сторону этих скачков, можно заметить, что каждый из них соответствует порыву воли, более высокому напряжению внутренней энергии, непоколебимой решимости перейти за точку остановки и — извините мне это обиходное выражение — подняться еще ступенькой выше самого себя. О, это тяжкое усилие, требующее возрастающей затраты сил, как если бы внутренняя пружина становилась все более упругой по мере ее сжатия. Это усилие может стать мучительным, столь мучительным, что многие из нас бесконечно откладывают момент его совершения. Вот почему нам встречается столько неглупых людей, которые остановились на полдороге, удовольствовались посредственной умелостью и ждут, что привычка сделает их более совершенными. Но этого ей не одолеть. Привычка извлекает из однажды приложенного усилия все, что в нем содержалось, она честно оплачивает той же монетой, но и только: она не добавляет в кассу ни единого су. Всякий реальный прогресс интеллекта, развитие понимания или проницательности представляет собой усилие, с помощью которого воля возвела дух на высший уровень сосредоточения.

Сосредоточенность — вот в чем, мои дорогие друзья, весь секрет интеллектуального превосходства. Именно она отличает человека от животного, существа от природы рассеянного, которое всегда находится во власти внешних впечатлений, всегда пребывает вне самого себя, в то время как человек способен внутренне собраться и сосредоточиться. Именно она отличает человека здравомыслящего и любознательного от того, кто грезит и мечтает, отдаваясь произволу любых осеняющих его идей, тогда как первый постоян-

но овладевает самим собой, не позволяя вниманию отвлекаться от жизненных реалий. Именно она отличает выдающегося человека от человека обычного, который довольствуется посредственными способностями, останавливаясь на достигнутом, в то время как первый охвачен стремлением превзойти самого себя. Быть может, в сосредоточенности — сама суть гения, если верно, что гений — это мгновенное видение, достигаемое годами труда, собранности и ожидания. Да, чаще всего мы обращаем внимание на интеллектуальные качества, ведь именно они блистают на поверхности; мы не знаем, что глубинным источником всякой энергии, в том числе интеллектуальной, является воля. Мы видим утонченность, чуткость, изобретательность ума, фантазии поэта, открытия ученого, творения художника; но не видим работы воли, которая сжимает и выкручивает саму себя, чтобы выдавить из своего вещества эти блестящие проявления. Так мощное движение машины, вращающейся в темных недрах театра, претворяется наверху, в зале, перед глазами восхищенных зрителей, в сияние света.

Итак, работайте, дорогие мои друзья, чтобы разжечь в себе этот очаг энергии. Приложите все усилия, сосредоточьте внимание, напрягите свою волю, пусть ваш интеллект достигнет полного расцвета. Спуститесь до самых своих глубин, чтобы вывести на поверхность все то, что есть в вас, — больше, чем там есть. Знайте, что ваша воля может сотворить такое чудо. Потребуйте, чтобы она сделала это. Помните, что для того вы и находитесь здесь, а ваши занятия, важные, конечно, и сами по себе, еще более важны тем, что приучают вас сосредоточивать внимание и тренировать волю. Извлеките из этих занятий все, что сможете, примите твердое решение стать благодаря им гражданами, способными направить возрастающую интеллектуальную энергию на пользу своей стране, все больше напрягайте внутренние пружины, без колебаний нажимайте на них, когда потребуется, и, хотя переутомление теперь не в моде, говорите себе, что будущее — за теми, кто не шадит своих сил.

## Дискуссия с Бине на тему «Дух и материя»

Я совершенно согласен с г. Бине, по крайней мере в том, что касается посылок его замечательного выступления, а потому несколько затрудняюсь определить, есть ли расхождение между нашими выводами. Аргументация г. Бине, если я правильно его понял, основывается на критике теории внешнего восприятия, какой ее пред-



ставляют со времен картезианцев. Еще и сегодня рассуждают так, будто главными качествами материи, рассмотренной сама по себе, являются ее геометрические свойства: протяженность, фигура, движение и т. д. Определенная часть этой протяженности — часть, которую каждый из нас называет своим телом, якобы испытывает на своей периферии воздействия некоторых из этих движений и передает их, в той или иной форме, в мозговые центры восприятия. Там происходит неожиданный поворот: чувственные качества появляются в форме состояний сознания воспринимающего субъекта и, будучи проецированы за пределы организма, накладываются на внешние тела, откуда исходило движение.

Именно эту теорию г. Бине подверг весьма тонкой критике, показав, что она произвольно превращала зрительные и тактильные ощущения, являющиеся истоком нашего понятия протяженности, в эквиваленты всех иных ощущений. Я полностью разделяю его мнение по этому важному вопросу. Возможно, критикуемая им теория даже более ограничена в своей основе, чем он полагает. Ощущения, которые в данной теории выступают в качестве конституирующих предметы, на деле являются скорее осязательными, чем зрительными, — быть может, исключительно осязательными. Ибо абсолютными считаются здесь форма и величина элементов, составляющих материю, тогда как в условиях зрительного восприятия фигура и величина предмета меняются в зависимости от того, где и на каком расстоянии находится наблюдатель. Мыслить вещь как неизменную по форме и величине — значит мыслить ее скорее «осязаемой», чем «видимой».

Однако я думаю, что если мы вступаем на этот путь, то нужно идти по нему до конца. В чувственном восприятии следует видеть своего рода совпадение субъекта и объекта, поскольку внешнее восприятие осуществляется не в «глубине мозга», а в самих вещах. Не стану вдаваться в детали доказательства, изложенного мною в другом месте<sup>1\*</sup>. Замечу лишь, что новоевропейская теория восприятия (ее, впрочем, полезно и даже необходимо, на мой взгляд, сохранить в психофизиологии из-за подробных научных объяснений) вытекает из картезианского определения души и тела, где душа рассматривалась единственно как *res cogitans*<sup>\*</sup>, а тело только как *res extensa*<sup>\*\*</sup>. Но эта концепция тела и духа не может быть сохранена в метафизике, ибо не является адекватным выражением реальности. В области материи она трактует чувственные каче-

---

\* Мыслящая вещь (лат.).

\*\* Протяженная вещь (лат.).

ства как созданные ex nihilo\*. Из сферы духа она должна была бы, в соответствии со строгой логикой, удалить бессознательное, чье значение нам только что хорошо показал г. Ро<sup>2</sup>\*. И, наконец, союз души и тела представлен здесь как простой факт, механизм которого недоступен анализу. Я полагаю, что обыденный рассудок гораздо ближе к истине. Тот, кто говорит о столе, не зная метафизики (даже той, какую содержит наша психология), убежден, что его восприятие стола и сам стол совпадают и даже тождественны, поскольку он не проводит между ними никакого различия. Философия до Декарта была очень близка к обыденному рассудку в этом вопросе. И если мы откажемся от теории внешнего восприятия, вытекающей из картезианства, то неизбежно вернемся к такого рода философии.

Оттого-то мне довольно трудно понять, почему г. Бине считает ее парадоксальной. Каким образом я мог бы находиться, говорит он, в объектах, которые я воспринимаю? Но каким образом, отвечу я ему, вы могли бы находиться в мозге, который их воспринимает? Правду говоря, ваше «я» не в большей мере пребывает в вашем мозге, чем во внешнем объекте; оно — повсюду, где находится одно из его представлений, иными словами, оно виртуально (или бессознательно) пребывает во всем воспринимаемом, а актуально — во всем воспринятом. Но среди образов, заполняющих поле восприятия, имеется один, занимающий привилегированное положение, поскольку через него вы можете воздействовать на все соседние образы: его-то вы и называете *своим телом*<sup>3\*</sup>. Как я попытался показать, для того чтобы его воздействие на другие образы было возможно, нужно, чтобы каждая воспринимаемая точка окружающих образов воздействовала на какую-то точку мозговых центров. Следовательно, все будет происходить так, как если бы восприятие рождалось в мозговых центрах, а затем проецировалось вовне. Вот почему я не вижу никакой помехи в том, чтобы сохранить, в деталях объяснений, теперешнюю теорию внешнего восприятия, хотя всю эту операцию нужно понимать совсем иначе.

Сделав это отступление, я не могу закончить его, не ответив на второе возражение г. Бине. «В такой теории, как эта, — сказал он, — чувствительные нервы становятся двигательными». Упаси меня Бог от подобной ереси! Я всегда говорил и только что повторил, что современная психофизиология должна быть сохранена в принципе, в деталях объяснений. В той гипотезе, которую я предлагаю, чувствительные нервы остаются чувствительными, а двига-

---

\* Из ничего (лат.).

тельные — двигательными. Но я считаю, что мозговое возбуждение, вызванное чувствительным нервом, не создает ощущение (это, впрочем, непостижимо), а просто дает толчок, производит запуск. В принципе мы воспринимаем всё, фактически же — только то, на что мы могли бы воздействовать, то есть то, что уже вызывает в нашем теле какое-то движение: именно это побуждение к движению превращает принцип в факт и требует осознания восприятия, то тех пор бывшего неосознанным. Можно было бы сказать, вслед за Лейбницем, что у нас имеется смутное восприятие всего универсума, но наше отчетливое восприятие ограничено теми частями вселенной, на которые мы могли бы более или менее непосредственно воздействовать. Физиологический процесс как раз и обрисовывает эти возможные действия. Одним словом, теория, о которой идет речь, отличается от обычной теории только тем, что приписывает физиологическому процессу просто силу «запуска», не считая его адекватной причиной или физическим эквивалентом самого восприятия.

Если не принять данную точку зрения, то мы неизбежно придем к психофизиологическому параллелизму. Вот почему я хотел бы, чтобы г. Бине дал нам дополнительные разъяснения по поводу того, какое различие он проводит между собственной теорией и положениями параллелизма.

Г. Пеко. — Я полностью принимаю столь оригинальную идею г. Бергсона о том, что восприятие существует там, где находится его объект, и что оно предшествует возбуждению наших чувствительных нервов. Однако оно лишь постольку приобретает связь с нашим индивидуальным сознанием и существует для нас, поскольку этот объект воздействует на наши нервы. Значит, экспериментальная психология, практикуемая г. Бине, вправе рассматривать его как возникающее вслед за возбуждением и вследствие его.

Г. Бине. — Я благодарю г. Бергсона, с полной ясностью показавшего, в чем мы согласны, а в чем расходимся. Следует добавить, что при подготовке всей критической части своей работы я испытал сильное влияние идей, изложенных им в замечательном труде «Материя и память».

Я высказал два возражения по поводу его теории. Первое из них не существенно: я показал, что несколько странно локализовать «я» или его часть в воспринимаемых объектах, даже самых отдаленных. Для обсуждения данного вопроса мне пришлось бы подробно рассмотреть, как именно в предлагаемой мною теории объясняется формирование «я». Я не стану этого делать.

Второе возражение гораздо важнее, и здесь, я думаю, мы с г. Бергсоном не найдем согласия.

Несколько заостряя, я сказал, что г. Бергсон превращает чувствительные нервы в нервы двигательные. Несмотря на его протест, я вынужден повторить это утверждение.

Разделив на части его тезис, я нахожу в нем ряд следующих утверждений, либо ясно сформулированных, либо предполагаемых:

1. Наши восприятия в их совокупности нацелены на какое-то действие; да, с этим можно согласиться;

2. Все без исключения детали восприятия имеют значение для действия; это уже кажется мне очень спорным;

3. Упразднение движения *ipso facto*\* приводит к исчезновению ощущения, которое обычно соответствует этому движению; так, рассечение так называемого чувствительного нерва, являющегося на деле только посредником действия, служит объяснением исчезновения ощущения; — здесь я протестую: на мой взгляд, в данном случае речь идет об ощущении не исчезнувшем, а ставшем бесполезным; известно, что у многих парализованных чувствительность органа сохраняется, хотя он и утрачивает подвижность.

Отвечу, в свою очередь, на возражение г. Бергсона по поводу моей гипотезы; повторяю, эта гипотеза носит предварительный характер, и я готов отказаться от нее, если найду лучшую. Мне было сказано, что ей свойствен тот же порок, что присущ материализму и параллелизму: допущение, что представление о внешнем мире порождается мозгом, который сам является частью внешнего мира; значит, часть наделяется непостижимым свойством породить целое.

Я надеюсь избежать этого упрека, рассматривая мозг как среду, которую пронизывают силы, составляющие внешний мир; согласно моей гипотезе, сам внешний мир проникает в наши нервы и именно его обнаруживает наше сознание путем анализа нервных пульсаций; мозг не в большей мере порождает представление, чем лорнет, через который мы рассматриваем пейзаж и который определенным образом направляет лучи света, порождает этот пейзаж.

Г. Бергсон. — Я никогда не говорил, что упразднение движения приводит к исчезновению ощущения, соответствующего обычно этому движению. Подобное утверждение не только опровергается фактами; оно противоречит и основным идеям выдвинутого мною тезиса. Я лишь сказал, что рассечение чувствительного нерва сужает поле нашей деятельности, поскольку движения, являющиеся результатом возбуждения, передаваемого данным нервом, уже не могут тогда вызываться этим возбуждением: но они могут быть следствием других раздражений или совсем иной причины. Тем не менее верно, что у этих движений имеется теперь *меньшее чис-*

---

\* В силу самого этого факта (*лат.*).

ло возможностей для реализации. И мой тезис состоит в том, что именно эта совокупность утраченных возможностей выражается в ощущении, которое исчезло. Следовательно, он абсолютно ничего не меняет в общепринятом различии между чувствительными и двигательными нервами. Он лишь точнее выражает установленный факт: уменьшение активности приводит к уменьшению чувствительности.

## Обсуждение книги Жоржа Двельшауверса «Бессознательное в ментальной жизни»

Г. Бергсон. — Я хочу вначале поблагодарить моего коллегу и друга г. Двельшауверса за столь интересное сообщение, где отчасти резюмируется, а отчасти дополняется глава, посвященная той же теме в его замечательной книге «Ментальный синтез»<sup>1\*</sup>. Целью или по крайней мере следствием этого сообщения было, мне кажется, определение концепции бессознательного, занимающей срединную позицию между двумя крайними теориями, принявшимися до сих пор, — одну из них я назову *реалистской*, а другую — *номиналистской*. В самом деле, существует всецело метафизический способ трактовки бессознательного: оно предстает как сущность, являющаяся основой (substrat) соответствующего сознания, или основой, общей для всех сознаний, или, быть может, единой основой всей реальности. И существует также номиналистский взгляд на бессознательное: если не ошибаюсь, его придерживаются психологи, прибегающие к бессознательному всякий раз, когда имеют дело с феноменом, относительно которого они не могут сказать, является он психологическим или физиологическим. В этом случае бессознательное служит всего лишь удобным термином, обозначающим ту или иную категорию фактов, пока не имеющих объяснения.

Как нам только что показали, между этими крайними точками зрения имеется место для тезиса, который мы назвали бы «концептуалистским», если бы это слово не напоминало об учении, чей метод — скорее манипулирование концептами, нежели опыт или интуиция. Бессознательное, как его определил г. Двельшауверс, есть нечто меньшее, чем вещь, но большее, чем слово: это понятие охватывает факты, которые по ряду существенных сходств могут быть объединены в какой-то род.

Чтобы определить содержание этого рода, г. Двельшауверс соотнес различные его виды с разными группами собственно психологических фактов, представлений, аффектов и действий — так что бессознательное оказывается разделенным на области (*régions*), каждая из которых соответствует какой-то сфере сознания. Еще во время чтения книги г. Двельшауверса, а тем более сейчас, слушая его сообщение, я заметил, что он выделяет группы осознанных психологических фактов, следующих друг за другом, как цвета спектра, причем сознание сравнивается с белым светом, а различные виды состояний сознания соответствуют разноцветным лучам, на которые распадается этот свет. Подобно тому как физик соотносит невидимые лучи спектра с видимыми лучами, г. Двельшауверс указывает нам положение каждой формы бессознательного по отношению к сознательному. Во-первых, существует, аналогично ультрафиолетовому излучению в физике, «ультрасознательное», выходящее за пределы чистой психологии: именно эти факты, отнесенные к первой группе, психологический анализ открывает в акте мышления. Во-вторых, имеются факты, которые можно было бы поместить по эту, а не по ту сторону психологии: таковы факты шестой группы, выражаемые в сознании через аффективные состояния; мы сравнили бы их с инфракрасным излучением в физике. Итак, между инфракрасным и ультрафиолетовым размещаются все цвета спектра, а между инфрапсихическим и ультрапсихическим — все разновидности психического. Под каждым из них, а не на двух концах ряда, который они образуют, выстраиваясь друг за другом, имеется бессознательное, и они прикрывают его, как цвета спектра покрывают собой, скажем так, черный цвет. Именно там находится *подсознательное*. Инфрапсихическое, ультрапсихическое и субтерпсихическое — таковы разновидности бессознательного, которые я выделяю, опираясь на описание автора.

Не думаю, что можно было бы описать их точнее, чем он, или лучше осветить эту темную сторону душевной жизни. У меня нет никаких возражений. Я только попросил бы г. Двельшауверса дополнить свой анализ в том вопросе, где он, по-моему, остался неполным, и тем самым лучше определить главную идею его работы.

Все дискуссии по вопросу о бессознательном сосредоточены, как мне кажется, вокруг центральной сложности, связанной с тем, что «бессознательное» — термин отрицательный. *Бессознательное*, в собственном смысле слова, было бы просто *не-сознательным* и охватывало собой все то, что не является сознательным. Но объем понятия был бы тогда безграничным. В него следовало бы включить все

реальное и возможное, оставляя в стороне дела (les tâches) сознания, реальность которых, как нам кажется, часто затушевывается. Но хотя бессознательное является де-юре чем-то чисто негативным, де-факто психолог, говоря о нем, определяет его позитивно. Он думает уже не обо всем не-сознательном, но только о той его части, которая имеет отношение к «психологической жизни».

Однако тогда следовало бы установить границы «психологической жизни». Обратите внимание, что мы делаем это, когда просто отождествляем психологическое с сознательным. Так поступала некогда наша классическая психология: она исходила из идеи, что психологический факт уже по определению является состоянием сознания. Но психология, которая вводит понятие «бессознательное», непременно должна определить психологическое или по крайней мере выявить его границы.

Иначе возникнет вопрос, почему вы останавливаете свое перечисление форм бессознательного именно здесь, а не там. Я согласен, что все то, о чем вы нам говорили, относится к бессознательному: тогда докажите нам, что оно относится к психологическому. Строго говоря, я согласен и с тем, что оно относится к психологическому: докажите нам, что психологическая жизнь не охватывает более широкую область, что ваш перечень полон и психологическое бессознательное не принимает и каких-то иных форм.

Например, вы показали, что воспоминания пребывают в нас в состоянии бессознательных психологических фактов. Я полностью разделяю ваше мнение на этот счет. Если воспоминания сохраняются и если, как я думаю, это можно доказать, то они не могут отлагаться в мозге, их способ существования является психическим, а потому они образуют, когда мы не думаем о них, бессознательное психическое<sup>2\*</sup>. Итак, я, как и вы, считаю, что осознанная память о прошлом, припоминаемом в данный момент, окружена областью виртуальных воспоминаний.

Однако я полагаю, что, углубленно изучая не только механизм памяти, но и механизм восприятия, мы видим, что и здесь устройство мозга может соответствовать лишь одной части явления; по моему мнению, внимательное исследование фактов привело бы нас к выводу, что мозг, получая от органов чувств — через посредство центростремительных нервов — указание на некоторые возможные действия, передает двигательным органам, через посредство центробежных нервов, порядок выполнения или подготовки того или иного действия, но в целом ограничивается выбором среди многих возможных действий какого-то реального действия и его подготовкой. Поскольку все это касается только *действия* и тем

не менее возникает *представление*, следует признать, что представление не создается церебральным процессом, а просто вызывается им, и поэтому мозг только непрерывно вырезает ту или иную часть бессознательного восприятия универсума, чтобы представить ее сознанию. В данный момент неважно, принимается или отвергается этот тезис: он вероятен, и если вы с самого начала не ограничиваете область психического, не показываете нам, где именно она заканчивается, мы будем вправе вписать эту новую форму бессознательного — бессознательное восприятие всей материи — рядом с теми, что вы перечислили. И ничто не доказывает, что к ним нельзя добавить еще и другие.

Подводя итог, я хотел бы узнать, есть ли у вас критерий, позволяющий различать психологическое и то, что им не является. Если вы не можете показать нам, где начинается и где заканчивается сознание (*esprit*), мы всегда будем вправе сказать, что те или иные факты, названные вами бессознательными, не относятся к сознанию, а другие факты, оставленные вами без внимания как чуждые сознанию, напротив, входят в бессознательное.

Г. Двельшауверс. — Благодарю г. Бергсона за высказанные им соображения об определении бессознательного. — Отвечая на них, я хотел бы вначале напомнить, что, на мой взгляд, бессознательное — это не способность и не функция душевной жизни, а собирательное имя, обозначающее совокупности условий, которые определяют акты сознания, притом что последнее не обязательно знает о них. А потому именно путем рефлексивного анализа актов сознания мы восходим к различного рода условиям, их объясняющим.

Конечно, доведя до предела этот анализ, можно было бы обнаружить условия сознательной жизни в фактах, очень удаленных от нее; это значило бы применить к сознательной жизни тот аргумент, который Фихте в первой книге «Назначения человека» использовал для доказательства всеобщей связности материи: в малейшем движении пылинки отражается воздействие всех движений, происходящих в материи<sup>3\*</sup>. И в этом смысле мы были бы вправе называть бессознательным все то, что не имеет характера сознательного акта; тогда мы могли бы отнести к бессознательному вещи, которых мы не знаем, допуская, что они воздействуют на нас, вызывают у нас произвольные двигательные реакции или аффективные состояния, чья причина нам неизвестна и которые в данный момент не достигают сознания, но могут однажды привлечь наше внимание и стать представлениями. Если так рассуждать, бессознательное означало бы возможность воздействия на нас со стороны мира в целом.

Я придал термину «бессознательное» иной смысл: я понимаю под этим условия, которые прямо и непосредственно связаны с психической (*men-*



talé) деятельностью. Возьму, как и вы, пример актуального восприятия: рефлексивный анализ и эксперимент показывают, что мы можем понять его лишь в том случае, если признаем, как вы это замечательно доказали, существование фона динамической памяти, на котором разворачивается это восприятие; но, целиком занятые наличным восприятием, мы ничего не знаем об этом факте памяти; только методы, используемые при исследовании условий восприятия, могут нам на него указать. Здесь речь идет о группе бессознательных условий, непосредственно связанных с психической деятельностью. Думаю, что другие группы бессознательного, которые я попытался выделить, того же рода.

Г. Бергсон. — Я разделяю ваше мнение; но я задаюсь вопросом, как мы фактически можем разграничить то, что является и что не является непосредственным условием деятельности сознания. Конечно, трудно установить четкую границу; и, быть может, здесь мы имеем дело с такой реальностью, которая не предполагает точных границ. Но разве нам не требуется, по крайней мере, приблизительное определение бессознательного? К примеру, мы сказали, что бессознательным является то, что, не будучи сознательным, могло бы им стать. Мне кажется, что здесь проходит первая линия демаркации между не-сознательным в целом и психологическим не-сознательным, которое и является собственно бессознательным. Впрочем, я не думаю, что такого определения достаточно. Можно попытаться его дополнить.

.....

## Разные выступления

Г. Бергсон. Мне было бы очень трудно увидеть в бессознательном только гипостазированную или по крайней мере объективированную психологическую теорию, как того хочет г. Болдуин<sup>4\*</sup>. В бессознательном есть нечто иное, чем субъективное мнение (*vue de l'esprit*). Мне кажется, что бессознательное — это некая реальность. Но я признаю, что определение, которое я только что привел, неполно. Я не случайно добавил, что следовало бы его дополнить.

Допустим, что некое целостное (*global*) психологическое состояние вызывает ощущение неясности и какой-то лакуны, но к нему примешивается уверенность, что эту лакуну можно заполнить, а неясность рассеять, причем к самому состоянию не добавится извне что-то новое. Значит, данное состояние содержит нечто такое, что не проявляется в нем отчетливо. Это не чистое ничто, ибо тог-

да состояние было бы самодостаточно и не сопровождалось беспокойством. И, однако, это не относится к сфере осознанного. Мне скажут, что здесь имеется состояние, не полностью осознанное, плюс беспокойство, тоже относящееся к сознательному. Но беспокойство, о котором я говорю, не является чистым аффектом; оно может даже не иметь ничего аффективного. Это нечто такое, что пронизательный взгляд внимания мог бы *разделить* на возрастающее число хорошо определенных состояний сознания. Итак, все эти состояния имманентны самому беспокойству, создавая его одним лишь фактом своего смещения или взаимопроникновения. — Если между взглядом и тем, на что он направлен, вы расположите микроскоп, появятся тысячи новых деталей. Но все эти детали существовали и прежде, в исходном целостном восприятии, которое микроскоп только растянул. Итак, я назвал бы бессознательным все то, что может появиться в осознанном состоянии, когда начинает действовать увеличительный инструмент, называемый вниманием, при том условии, что мы сильно расширяем смысл последнего слова, понимая под ним обостренное, усиленное внимание, каким никто из нас никогда полностью не обладает, хотя с его помощью можно неограниченно чего-то достигать.

Г. Болдуин. — Я признаю, что замечания г. Бергсона справедливы. Между сознательным и бессознательным, конечно, существуют степени: г. Уильям Джеймс описал «полосу» (*frange*) минимального сознания, окружающую любое наше состояние сознания. Мой коллега, г. Титченер<sup>5\*</sup>, провел опыты, из которых следует, что каждое из наших состояний сознания можно изобразить как вершину, соединяющую два склона — восходящий и нисходящий. На вершине — максимум сознания; на каждом склоне — мельчайшие уровни сознания, не непрерывное снижение, а постепенный спуск, как будто по ступенькам. Спуск, потом плато. И снова спуск, затем другое плато. В целом их бывает четыре или пять. Затем внезапный спуск — и на сей раз отсутствие (*le néant*) сознания. Но рассуждения г. Бергсона совершенно справедливы в том, что касается двух этих склонов минимальных степеней сознания. Именно внимание обуславливает большую или меньшую остроту сознания. Однако это объяснение утрачивает свою силу там, где после внезапного спада начинается царство чистого бессознательного.

Г. Бергсон. — Верно, что существуют убывающие степени сознания, соответствующие убывающим степеням внимания. Если постепенно уменьшать то и другое, мы придем к не-сознательному, которое, конечно, может быть непсихологическим. По этому вопросу я согласен с г. Болдуином. Но бессознательное, каким я его

себе представляю, — не результат постепенного уменьшения сознания или внимания; бессознательное — какая-то лакуна в актуально осознаваемом психологическом состоянии, но она имеет позитивный характер и представляет собой нечто иное, чем просто пустота, ибо мы чувствуем ее действие, и материя нашего психологического состояния, то есть его активное содержание, не обогатилась бы чем-то новым, если бы эта бессознательная часть была осознана.

Если мы не хотим учитывать соображения такого рода, то придется сказать, что вне собственно осознанных состояний имеются лишь чисто физиологические состояния. Но эта позиция кажется мне неприемлемой, с тех пор как мы познакомились со всем тем позитивным — то есть наблюдаемым — бессознательным, которое содержится в явлениях гипноза, раздвоения личности и т. п. Г. Бине только что провел различие между «статическим» и «динамическим» бессознательным. Даже если предположить, что мы отрицаем первое или, иными словами, отождествляем его с чисто физиологическим, как можно отрицать второе? Во всяком случае, оно действует так, словно оно судит, рассуждает, чувствует, желает, — и неясно, каким образом чисто физиологический процесс мог бы имитировать, даже отчасти, подобные операции.

Г. Дарлю<sup>6\*</sup>. — Я не понимаю, почему нужно называть бессознательными психические состояния, возникающие при гипнозе. Они кажутся мне совершенно сознательными, поскольку вновь появляются в памяти и способны объединяться вокруг «я», каким оно бывает в необычном (second) состоянии. Нужно различать сознание и самосознание; я думаю, что это различие сохраняется во многих языках. Я спрашиваю г. Бине<sup>7\*</sup>, лучше, чем я, знакомого с фактами: когда субъект в гипнотическом сне демонстрирует психические явления, о которых не помнит после пробуждения, есть ли какое-то основание считать, что он не осознавал их во сне, как мы сознаем свои сны, хотя утрачиваем воспоминание о них в бодрствующем состоянии? И разве случаи раздвоения «я» не доказывают сознательный характер психических фактов, показывая, что они составляют необычную личность, или необычное «я», неведомое первому, но во всем похожее на него?

Г. Бергсон. — Но очень часто эта необычная личность, называемая аномальной, как раз и является подлинной, поскольку личность, называемая нормальной, есть только сужение, ограничение первой. Назовем их А и В. А не может охватить все содержание В, зато В, когда оно осознает само себя, полностью знает А. Значит, нет двух личностей, живущих рядом. Есть единая личность, которая, однако, способна сунуться, уступив часть самой себя бессознательному.

## Вводное слово к лекции пастора Холларда «Реальности, недоступные науке»

Дамы и господа,

Когда издатель «Веры и жизни»<sup>1\*</sup> оказал мне большую честь, предложив стать председателем на этом собрании, я подумал, что не смогу ничего добавить к тому, что столь пронизательный и сведущий человек, как г. Холлард, сообщит нам об избранном им предмете, однако нужно прийти, хотя бы лишь затем, чтобы выразить искреннюю поддержку прекрасному и уже приносящему свои плоды делу, начатому г. Думергом. Впрочем, я не нашел бы лучшего случая, чтобы кратко напомнить, какую позицию по отношению к науке естественным образом занимает философия, которую мы стремимся создать. Есть ли необходимость повторять, что позиция эта — уважение? Ни одна философия не держится ближе к науке, не требует от философа столь же больших усилий для ознакомления с операциями и приложениями научного метода. А главное, ни одна философия не придает большего значения и не приписывает большей достоверности подлинной науке — то есть науке, которая устанавливает факты, изучает их и соединяет при помощи законов. Однако, в противоположность позитивизму — или по крайней мере известного рода позитивизму, который повсюду был в чести, — мы не считаем, что роль философии состоит просто в усвоении выводов науки и более широком их обобщении.

Мы так не считаем именно потому, что испытываем уважение и доверие к подлинной науке. Мы вовсе не стремимся действовать в области науки лучше, чем она сама, или просто делать нечто иное, чем она. Мы не думаем, что философия обладает магической властью, что она наделяет тех, кто ею занимается, силой ума, превосходящей ум ученого. Но именно это следовало бы признать, если бы философ — потому лишь, что он обращается к философии, — приобрел способность пойти дальше, чем ученый, в том же направлении.

Стало быть, так называемая «научная» концепция философии весьма оскорбительна для науки. Добавлю: она серьезно умаляет и значение самой философии. Ведь совершенно очевидно, что если наука, направившись по какому-то пути, где-то делает остановку, это значит, что познанные факты не позволили ей идти дальше: там, где останавливается наука, заканчивается достоверность. И если мы намерены продвинуться дальше науки в том же направле-

нии, нам придется удовольствоваться возможностями или, самое большее, вероятностями; мы должны будем ограничиться правдоподобным.

Но правдоподобного нам не достаточно. Мы хотим достоверности — как для науки, так и для философии. И именно поэтому мы без колебаний проводим четкую линию демаркации между наукой и философией.

Область науки — это область измерения. Наука нацелена на установление законов. А закон в его совершенной форме — это устойчивое отношение между двумя или несколькими переменными величинами: итак, наука работает именно с величинами. Прежде всего она стремится измерять; а там, где это ей еще не удастся (как обычно бывает в биологических науках), где ей приходится довольствоваться описанием и анализом, она во всех своих действиях, осознанно или неосознанно, движима заботой о том, чтобы подготовить объект к измерению, которое — как она не перестает надеяться — однажды осуществится. Но таким образом наука постигает лишь то, что доступно измерению или может толковаться как таковое, то, что полностью определено и подвластно детерминизму, то, что в совокупном виде дано как постоянное количество — идет ли речь о количестве материи или количестве энергии.

Объект философии есть то, что не может быть измерено. Ее область — сфера свободы и творчества. Это именно сфера духа, ибо я не знаю, как иначе можно определить дух: мы должны понимать дух как реальность, способную извлекать из самой себя больше, чем в ней содержится, обогащать себя изнутри, бесконечно творить и воссоздавать саму себя, и по сути своей неподвластную измерению, поскольку она никогда не является всецело определенной, ставшей; она всегда деятельна. Обладая хоть каким-то интеллектом, можно его развить; память можно усилить, слабую волю — укрепить, и это справедливо для множества других вещей. Правда, при этом важно, чтобы воля была *доброй*, ибо интенсивность усилия зависит здесь от качества причины, от приданного ему направления, наконец, от идеала, которому мы следуем. Такова область философии: она сильно отличается от сферы науки, ибо философия имеет дело с объектом, важнейшее качество которого — способность к самоумножению и извлечению из своих глубин не только того, что там имеется, но чего-то большего. Для исследования своей области у философии, впрочем, есть собственный метод; и если она умеет ограничивать свои амбиции, берясь изучать проблемы одну за другой, а не пытаться разрешить

их все разом, она обретает способность достигать достоверности не менее полной и выводов хотя бы столь же прочных, как у позитивной науки. Но я не могу углубляться в этот вопрос. Мне, как, очевидно, и вам, не терпится услышать лекцию г. Холларда о «реальностях, недоступных науке», и я хочу скорее предоставить ему слово.

## Замечания о теории относительности

Г. Бергсон. — Я пришел сюда, чтобы послушать, и не собирался участвовать в обсуждении. Но уступаю столь лестной для меня настойчивости Философского общества.

Прежде всего скажу о том, как восхищает меня творчество г. Эйнштейна. Мне кажется, оно должно привлечь внимание не только ученых, но в равной мере и философов. Я вижу в нем не только новую физику, но в каком-то смысле и новый способ мышления.

Конечно, для всестороннего изучения этого творчества следовало бы обратиться как к общей, так и к специальной теории относительности, как к вопросу о пространстве, так и к вопросу о времени. Коль скоро нужно выбирать, я рассмотрю проблему, которая меня особенно интересует, — проблему времени. Но поскольку, говоря на эту тему, нельзя не считаться со временем, а час уже поздний, ограничусь общими замечаниями по ряду моментов. Самое главное придется оставить в стороне.

Обыденный рассудок верит в единое время, одно и то же для всех существ и предметов. Откуда берется эта вера? Каждый из нас чувствует, что длится: эта длительность есть само протекание, непрерывное и неделимое, нашей душевной жизни. Но наша душевная жизнь содержит восприятия, а они, как нам кажется, являются частью и нас, и вещей. Таким образом мы распространяем свою длительность на ближайшее материальное окружение. А поскольку это окружение само чем-то окружено, и так далее до бесконечности, постольку наша длительность вполне может быть также и длительностью всех вещей. Каждый из нас в неясной форме, я сказал бы почти бессознательно, выстраивает подобное рассуждение. Доводя его до высшей степени ясности и точности, мы представляем себе — за границами того, что можно было бы назвать горизонтом нашего внешнего восприятия, — сознание, чье поле восприятия отчасти совпадало бы с нашим, а затем, вне этого сознания и его

поля восприятия, еще одно сознание, занимающее по отношению к нему то же положение, и так далее до бесконечности. Поскольку все эти сознания являются сознаниями человеческими, мы, по-видимому, проживаем одну и ту же длительность. Стало быть, все их внешние опыты совершаются в одном времени. А так как все эти опыты, взятые попарно, имеют, накладываясь друг на друга, общую часть, мы в конце концов приходим к представлению о едином опыте, занимающем единое время. При желании мы можем поэтому удалить человеческие сознания, размещенные нами здесь и там как своего рода ориентиры для движения нашей мысли: тогда останется только безличное время, в котором протекают все вещи. Вот то же самое рассуждение в более точной форме. Впрочем, в обоих случаях — довольствуемся мы неопределенностью или стремимся к точности — идея универсального времени, общего сознания и вещам, является простой гипотезой<sup>1\*</sup>.

Но эта гипотеза, по-моему, обоснованна и вполне может быть сопоставлена с теорией относительности. Я не стану доказывать здесь этот тезис. Вначале нужно было бы исследовать гораздо подробнее, чем я только что сделал, реальную длительность и время, доступное измерению. Затем потребовалось бы выяснить поочередно конкретное значение всех элементов, входящих в формулу Лоренца. Таким образом мы обнаружили бы, что множественные времена, о которых говорится в теории относительности, отнюдь не могут все претендовать на одну и ту же степень реальности. Проводя далее это исследование, мы увидели бы, как релятивистская концепция, соответствующая точке зрения науки, и концепция обыденного рассудка, выражающая в общих чертах данные интуиции или сознания, дополняют и подтверждают друг друга. Правда, попутно нужно было бы устранить одну существенную неясность, которой обязаны своей парадоксальной формой многие общепринятые интерпретации релятивистской теории. Все это завело бы нас слишком далеко.

Но то, чего я не могу установить для времени в целом, я с вашего позволения продемонстрирую хотя бы для частного случая — одновременности. Здесь мы без труда обнаружим, что релятивистская точка зрения не исключает и даже с необходимостью предполагает точку зрения интуиции.

Что обычно понимают под одновременностью двух событий? Для упрощения я рассмотрю случай двух событий, которые не делятся, не являются потоками. Если это так, очевидно, что одновременность предполагает две вещи: 1) мгновенное восприятие; 2) возможность того, что наше внимание, разделяясь, не распада-

ется на части. Я на миг открываю глаза: я воспринимаю две мгновенные вспышки, исходящие из двух точек. Я называю их одновременными, так как они представляют собой сразу *одну* и *две*: *одну*, поскольку мой акт внимания неделим, *две*, поскольку мое внимание распределяется между ними и раздваивается, не дробясь на части. Каким образом акт внимания может быть произвольно, разом и одновременно, одним или многими? Как натренированное ухо воспринимает в любой момент общее звучание оркестра и все же различает, если нужно, звуки, издаваемые двумя или несколькими инструментами? Я не берусь объяснять; это одна из тайн психологической жизни. Я просто констатирую это и показываю, что мы, объявляя одновременными звуки, производимые множеством инструментов, выражаем следующее: 1) что у нас имеется мгновенное восприятие целого; 2) что это целое, будучи, если мы того хотим, нераздельным, является и делимым, опять-таки если мы того хотим: имеется единое восприятие, и тем не менее их существует несколько. Такова одновременность в привычном смысле слова. Она дается интуитивно. И она является абсолютной в том смысле, что не зависит от какой-либо математической конвенции, физической операции, например согласования часов. Я признаю, что можно констатировать одновременность только близких по времени событий. Но обыденный рассудок без колебаний распространяет ее на события, сколь угодно удаленные друг от друга. Он инстинктивно заключает, что расстояние не является чем-то абсолютным, что оно бывает «большим» или «маленьким» в зависимости от точки зрения, от того, с чем его сравнивают, от инструмента или органа восприятия. Сверхчеловек с гигантским полем зрения воспринимал бы одновременность двух мгновенных событий, «чрезвычайно отдаленных» друг от друга, как мы воспринимаем одновременность «соседних» событий. Когда мы говорим об абсолютных одновременностях, когда представляем себе мгновенные разрезы универсума, которые вбирали бы в себя, скажем так, итоговые одновременности событий, сколь угодно удаленных друг от друга, мы думаем об этом сверхчеловеческом сознании, коэкстенсивном всей совокупности вещей.

Безусловно, одновременность, определяемая теорией относительности, имеет совсем иной характер. Два более или менее отдаленных друг от друга события, принадлежащих к одной системе S, называются здесь одновременными, когда они происходят в один и тот же момент и соответствуют одному и тому же показанию часов, находящихся рядом с каждым из них. Но эти часы согласуются друг с другом путем обмена световыми или, в более общей фор-



ме, — электромагнетическими сигналами, при условии, что сигнал проходит одно и то же расстояние туда и обратно. И, без сомнения, так и происходит, если встать на точку зрения находящегося внутри системы наблюдателя, который считает ее неподвижной. Но наблюдатель, находящийся внутри другой системы  $S'$ , движущейся по отношению к системе  $S$ , принимает за систему отсчета свою собственную систему, считает ее неподвижной и видит, что первая движется. Для него сигналы, идущие в системе  $S$  от одних часов к другим и обратно, вообще говоря, проходят не одно и то же расстояние туда и обратно; и значит, для него события, происходящие в этой системе, когда двое часов показывают одно и то же время, являются не одновременными, а последовательными. Если взять одновременность в таком аспекте — а это и делает теория относительности, — станет ясно, что в одновременности нет ничего абсолютного и что одни и те же события бывают одновременными или последовательными в зависимости от точки зрения, с которой их рассматривают.

Но, давая это второе определение одновременности, не обязаны ли мы принять первое? Не признается ли оно неявно наряду со вторым? Назовем  $E$  и  $E'$  два события, которые мы сравниваем,  $H$  и  $H'$  — часы, расположенные соответственно рядом с каждым из них. Одновременность во втором смысле слова имеется тогда, когда  $H$  и  $H'$  показывают одно и то же время; и она относительна, ибо зависит от операции, посредством которой происходит согласование двух этих часов. Но если такова одновременность показаний часов  $H$  и  $H'$ , так ли обстоит дело с одновременностью, устанавливаемой между показанием часов  $H$  и событием  $E$ , между показанием часов  $H'$  и событием  $E'$ ? Разумеется, нет. Одновременность события и показания часов есть данное восприятия, объединяющего их в неделимом акте; она заключается главным образом в том факте, независимом от всякого согласования часов, что этот акт бывает по желанию *единым* или *двоким*. Если бы такой одновременности не существовало, часы ничему бы не служили. Их больше не производили бы, или во всяком случае никто бы их не покупал. Ведь покупают их только для того, чтобы знать, который час; а «знать, который час» означает констатировать соответствие не между одним и другим показанием часов, но между показанием часов и моментом нашей жизни, происходящим событием, то есть чем-то таким, что не является показанием часов.

Вы скажете мне, что интуитивно констатируемая одновременность какого-то события и того конкретного события, каким является показание часов, есть одновременность близких, очень близ-

ких событий, а одновременность, с которой вы обычно имеете дело, есть одновременность событий, удаленных друг от друга. Но, повторим, где начинается близость, где кончается отдаленность? Ученые микробы, помещенные соответственно в пунктах Е и Н, сочли бы огромной разделяющую их дистанцию, то есть расстояние между часами и событием, названным вами «близким». Они сконструировали бы микробьи часы и синхронизировали их путем обмена световыми сигналами. И если бы вы им сказали, что ваш глаз констатирует просто-напросто одновременность между событием Е и показанием «близких» к нему часов Н, они бы вам ответили: «Ах нет! мы этого не признаём. Мы большие эйнштейншники, чем вы, г. Эйнштейн. Одновременность между событием Е и показанием ваших человеческих часов Н будет иметь место лишь в том случае, если наши микробьи часы, расположенные в Е и Н, покажут одно и то же время; а эта одновременность может быть последовательностью для наблюдателя, внешнего по отношению к нашей системе, в ней не будет ничего интуитивного или абсолютного».

Впрочем, я не выдвигаю никаких возражений против вашего определения одновременности, как и против теории относительности в целом. Соображения, которые я только что высказал (или скорее наметил, ибо желание придать им строгую форму завело бы меня слишком далеко), имеют совсем иную цель. Я хочу установить только следующее: принятие теории относительности в качестве физической теории — это еще не конец дела. Остается определить философское значение вводимых ею понятий. Остается выяснить, в какой мере она отвергает интуицию, а в какой сохраняет с ней связь. Нужно определить долю реального и условного в результатах, к которым она приходит, или скорее в опосредующих моментах, введенных ею между постановкой и решением проблемы. Прodelав эту работу применительно к времени, мы заметим, я думаю, что в теории относительности нет ничего несовместимого с идеями обыденного рассудка.

Г. Эйнштейн. — Итак, вопрос ставится следующим образом: является ли время философа тем же, что время физика? Я думаю, что время философа — это время психологическое и вместе с тем физическое; но время физическое может быть выведено из времени сознания. У индивидов первоначально имеется понятие об одновременности восприятия; значит, они могли прийти к согласию и условиться о чем-то относительно того, что они воспринимали; таков был первый этап на пути к объективной реальности. Но существуют объективные события, независимые от индиви-

дов, и произошел переход от одновременности восприятий к одновременности самих событий. Действительно, эта одновременность долгое время не приводила к какому-либо противоречию по причине большой скорости распространения света. Поэтому понятие одновременности и было перенесено с восприятий на объекты. Отсюда недалеко до вывода о временной последовательности событий, и инстинкт сделал такой вывод. Но ничто в нашем сознании не позволяет нам прийти к заключению об одновременности событий, поскольку они суть только ментальные конструкции, логические сущности. Итак, не существует времени философов; есть только психологическое время, отличное от времени физика.

.....

Г. Пьерон<sup>2\*</sup>. — В связи с предпринятым г. Бергсоном сопоставлением психологической длительности и эйнштейновского времени я хотел бы отметить, что в некоторых случаях это сопоставление осуществляется экспериментально, когда психофизиолог при помощи научного метода изучает ощущения (*les impressions*) длительности, последовательности, одновременности.

Но астрономы давно уже признали, что невозможно опираться на психологическую одновременность в целях точного определения физической одновременности, когда требуется с помощью зрения или слуха установить положение звезды в окулярной сетке телескопа в момент удара маятника. Таков типичный пример конкретного опыта, о котором говорил г. Бергсон, показавший, что ощущения длительности могут вторгнуться в определения физического времени.

Но мы знаем, что физиологически невозможно добиться точного ментального выражения физической одновременности в разнородных сенсорных впечатлениях. На деле, латентный период преобразования внешнего возбудителя в нервный импульс и время распространения этого импульса изменяются в зависимости от частей тела и используемых органов чувств, не говоря уже о сложных и нерегулярных церебральных изменениях. Более того: допустим, что в двух симметричных точках сетчатки возникает световое впечатление; по-видимому, при этих условиях воспринятая одновременность будет, в границах данного приближения, достоверным признаком физической одновременности. Но если бы световые впечатления имели другую интенсивность, дело обстояло бы иначе. Я смог установить такое различие интенсивностей, при котором наименьшее световое возбуждение, физически опережавшее наибольшее на несколько сотых секунды, в действительности воспринималось как следующее за ним. Таким образом, определения психологической последовательности или одновременности ни в коем случае не могут использоваться для измерения физического времени, которое требует пространственного выражения, в соответствии с требованиями науки, выявленными г. Бергсоном. Именно по

совпадению или несовпадению линий, оставленных сигнальными устройствами на более или менее быстро движущейся плоскости, мы судим о физической одновременности, принимая в расчет все полезные уточнения. Эти измерения времени, как и все иные, зависят от остроты зрения. А значит, бергсоновская длительность, я думаю, остается чуждой физическому времени в целом и эйнштейновскому, в частности.

Г. Бергсон. — Я совершенно согласен с г. Пьероном: психологическая констатация одновременности неизбежно является неточной. Но для того чтобы установить это при помощи лабораторных экспериментов, нужно прибегнуть к психологическим констатациям одновременности — тоже неточным: без них было бы невозможным считывание показаний прибора.

## Предисловие к «Избранной переписке» У. Джеймса в переводе Ф. Делатра

Во время одной из наших последних бесед с Уильямом Джеймсом речь зашла о философских конгрессах. Одно из главных их преимуществ, сказал я, — в том, что мы получаем возможность увидеть человека, которого знали только по его книгам, а значит, лучше понять то, что он написал. — «Да, — ответил он, — но иногда, увидев человека, больше не испытываешь никакого желания прочесть то, что он написал». Возможно; но я ручаюсь, что после встречи с Уильямом Джеймсом вы обязательно захотели бы прочесть все, что им написано. Он был скромнен, сдержан, неразговорчив: во всем, что он делал, горел внутренний огонь, тепло и свет которого мы ощущали. Находясь рядом с ним, я всегда думал о том определении подлинной личности, которое дал его соотечественник Эмерсон<sup>1\*</sup>: «Запас силы, оказывающий воздействие одним лишь своим присутствием».

Мы сможем в какой-то мере ощутить его присутствие, прочитав письма, перевод которых, чрезвычайно живой и в то же время точный, публикуют сегодня Флорис Делатр и Морис Лебретон. В них сразу же проявляется дар непосредственного видения, прежде всего поражающий у Джеймса: видения вещей, видения душ. Он едва не стал художником: сохранились эскизы, где отражено его замечательное умение уловить характерную черту, передать позу, запечатлеть жесты. Но насколько пронизательнее был его взгляд, когда он направлял его на внутреннюю жизнь! Конечно,

его «Принципы психологии» — произведение великого ученого: основатель первой в Америке лаборатории экспериментальной психологии, подготовленный своими медицинскими занятиями к использованию средств патопсихологии, он с успехом применял и новейшие методы. И все же подлинная новизна книги, ее глубокая оригинальность заключаются в применении автором древнего, самого известного и обычного метода: внутреннего наблюдения. Казалось бы, этот метод уже дал все, что мог; но в руках Джеймса он производил впечатление инструмента, которым пользуются впервые. То, что мы до сих пор принимали за описание фактов, представляло как цепь предвзятых мнений, гипотез, теорий; падала вуаль, помещенная у каждого из нас между сознанием и личностью; человеческая душа постигалась непосредственно. Свежесть видения, которая восхищает нас в книгах Уильяма Джеймса и делает его несравненным психологом, мы обнаруживаем и в его переписке. Данное качество соединяется у него — что особенно поражает при чтении этих страниц — с врожденной неспособностью принять искусственность и условность нашей обычной манеры говорить и думать. Эта духовная предрасположенность сообщалась и окружающим: Джеймсу избегали рассказывать о том, что не было воспринято непосредственно, испытано лично. Впрочем, в общении с ним имело значение лишь то, что касалось проблем души; всякое иное занятие отодвигалось в сторону. Я вспоминаю нашу первую встречу, о которой мы долго договаривались, обмениваясь письмами через Океан; много раз ей препятствовали обстоятельства. Разумеется, мы поздоровались, но — и всё: немного помолчав, он вдруг спросил меня, как я смотрю на проблему религии.

Не из простого любопытства он так интересовался мышлением, или, как он говорил, «видением» другого. Будучи отделено от всякого предвзятого мнения, видение давало ему материал — единственный, которым он действительно дорожил — для разработки его философии. Он не хотел жертвовать ничем из опыта; и, веря в существование множественных потоков реальности, более или менее независимых друг от друга и создающих в своем взаимопересечении и наложении «плюралистическую вселенную», он искал их в индивидуальных сознаниях, которые подвергались влиянию этих потоков и выражали их. Так возник его труд «Многообразие религиозного опыта». Когда появилась эта замечательная книга, многие увидели в ней только серию описаний и исследований, — как они говорили, психологию религиозного чувства. Как же они ошибались относительно замысла автора! Дело в том, что Джеймс

хотел взять из самой жизни и описать, как в научном наблюдении, силу, которая потрясает и возвышает религиозную душу. Над этой душой, но через ее посредство, в пережитом ею потрясении он принялся искать объект, с которым она связана. Таким образом, всякое непосредственное впечатление давало ему повод для философствования. Этим объясняется та доброжелательность, с какой он рассматривал тезисы, противоположные его собственным, когда ему казалось, что они действительно выражают некое впечатление. Как-то раз мы говорили о философах, которые не верят в свободное действие, в свободу выбора. «Те, кто так думает, — сказал он, — это попросту люди, никогда не испытывавшие живого ощущения действия, потому ли, что их всецело созерцательная жизнь не давала им для этого повода, или потому, что их натура побуждает их предаться воле обстоятельств. Не будем упрекать их за то, что они не разделяют наших взглядов. Они окажут нам услугу уже тем, что сообщат о результатах своего опыта».

Философия почти всегда была великим упрощением реальности. Благодаря Платону она поднялась от индивидуальных вещей к родам и, идя от обобщения к обобщению, намеревалась достичь идеи, способной охватить собою всё. Позднее, исследуя разнообразие скорее фактов, чем вещей, она поставила целью, идя от закона к закону, достичь всеобщего принципа объяснения. Но в обоих случаях она видела в реальности только многосложное и изменчивое выражение истины, которая представлялась единой, простой, упорядоченной. Она отвернулась от того, что сообщает фактам их разнообразие, вещам — их индивидуальность, миру — его живописность и изменчивость. Считалось, что заниматься этим нужно художнику, а не философу; иначе можно прийти к отрицанию самой философии, к эмпиризму. Наибольшая оригинальность Уильяма Джеймса состоит в том, что он сумел сохранить это разнообразие, стремился к нему и все же пришел к философии. Стало быть, он представляет философское и научное знание, истину как таковую в новой форме. Его «прагматизм», смысл которого был столь неверно понят<sup>1</sup>, как раз и определяет концепцию истины, подразумеваемую его способом философствования.

Здесь не может быть речи ни об изложении, ни об общей оценке его концепции. Те, кто знает философию Джеймса, узнают ее лучше, прочитав его переписку. Другие найдут в ней, наряду с необычайным избытком поучительных и ярких мыслей, интерес-

---

<sup>1</sup> См. наше предисловие к французскому переводу труда У. Джеймса «Прагматизм» (Библиотека научной философии)<sup>2\*</sup>.

ных даже для тех, кто менее всего склонен к философским обобщениям, лучшее введение в творчество мэтра. Все читатели смогут убедиться в том, что учение Джеймса, от первого до последнего дня его интеллектуальной жизни, органически развивалось из зародыша, в котором оно предсуществовало. Тот же самый порыв, который увлекал Уильяма Джеймса от анатомии и физиологии к психологии, от психологии к философии, возносил его все выше и выше — к концепции, или, скорее, к видению мира, которое охватывало бы все данное, принимало в расчет порядок и беспорядок, отводило большое место случаю и удаче и, не выражая ни оптимизма, ни пессимизма, постигало бы реальность со всем ее благом и злом, считая ее способной к бесконечному совершенствованию путем усилия, не боящегося риска. Это возвышающее и укрепляющее дух учение, как мы увидим из переписки, философ, прежде чем сформулировать, пережил.

Обычно отмечают оригинальность этого учения. Быть может, еще не измерены вся его глубина, все значение. Грядущие поколения отведут Уильяму Джеймсу его подлинное место. Безусловно, они признают, что это был один из величайших мыслителей и что никто еще не предпринимал более мощного усилия, чтобы объять реальность.

## **Благодарственное письмо в связи с Нобелевской премией по литературе 1927 г.**

Ваши величества,  
Ваши превосходительства,  
Господин президент,  
господа члены Шведской Академии,

Я хотел бы иметь возможность устно выразить свои чувства. Позвольте мне сделать это с помощью господина министра Армана Бернара, который любезно согласился выполнить мою просьбу. От всего сердца благодарю Шведскую Академию. Она оказала мне честь, на которую я не осмелился бы претендовать. Это событие приобретает для меня еще большее значение и еще сильнее трогает меня, когда я говорю себе, что эта награда, присужденная французскому писателю, может рассматриваться как знак симпатии к Франции.

Пrestиж Нобелевской премии связан со многими причинами, но главным образом с ее двояким характером, идеалистическим и

интернациональным: идеалистическим, ибо она предназначена для произведений, исполненных высокого вдохновения; интернациональным, ибо она присуждается после тщательного изучения того, что создано в разных странах, и подведения итогов интеллектуальной деятельности в масштабах всего мира. Отказавшись от всяких иных соображений, придавая значение только духовным ценностям, арбитры мысленно размещаются в сообществе умов, как это называли философы. Тем самым они следуют ясно выраженному замыслу учредителя премии. В своем завещании Альфред Бернар Нобель высказал желание способствовать делу идеализма и укрепления братства народов. Он четко указал эту цель, учредив, наряду с высшими наградами, предназначенными для литературы и науки, премию мира.

Это была великая мысль. Тот, кого она осенила, был гениальным изобретателем; и тем не менее он, очевидно, не разделял иллюзии, весьма распространенной в его столетии. XIX век, давший удивительный толчок механическим изобретениям, слишком часто полагал, что эти изобретения, благодаря одному лишь накоплению материальных ресурсов, поднимут моральный уровень человеческого рода. Опыт, напротив, все больше и больше показывал, что развитие технической оснащённости общества не может автоматически привести к моральному совершенствованию живущих в нем людей, а рост материальных средств, которыми располагает человечество, может даже представлять опасность, если не сопровождается соответствующим духовным усилием. Создаваемые нами машины являются искусственными органами, которые, дополняя и продолжая наши естественные органы, увеличивают тем самым тело человечества. Для того чтобы по-прежнему заполнять целиком все тело и управлять его движениями, душа в свою очередь должна расширяться: иначе равновесие окажется под угрозой и возникнут серьезные трудности, политические и социальные проблемы, в которых отразится диспропорция между душой человечества, оставшейся почти той же, что была, и его чрезмерно выросшим телом<sup>1\*</sup>. Возьмем лишь самый впечатляющий пример. Прежде полагали, что применение пара и электричества, уменьшая расстояния, само по себе приведет к духовному сближению народов; сегодня мы знаем, что этого не случилось и антагонизмы вовсе не исчезли, а рискуют обостриться, если не осуществится и духовный прогресс, более мощное усилие, устремленное к братству. К такому сближению душ с необходимостью ведет институт интернациональный по характеру и идеалистический по духу, который предполагает, что весь цивилизованный мир рассматривается с чисто интеллекту-



альной точки зрения, как единое сообщество умов. Таков институт *Нобелевских премий*.

Неудивительно, что он был задуман и осуществлен в стране высокого интеллекта, какой является Швеция, у народа, который уделял столько внимания духовным проблемам, сознавая, что от них зависят все остальные, и который (приведу лишь один пример) первым понял, что проблема политическая по преимуществу есть проблема просвещения.

Таким образом, чем больше думаешь о смысле учреждения Нобелевских премий, тем больше понимаешь значение данного института. Никто не сознает этого лучше меня. Я счел необходимым сказать об этом в присутствии столь блестящей аудитории. И я завершаю свое обращение, как и начал, выражением своей глубочайшей признательности.

## Послание Декартовскому конгрессу

Июль 1937 г.

Я долго живу на свете, а потому мне довелось, уже далеко не в юном возрасте, быть свидетелем того, как наш дорогой друг Ксавье Леон организовал первый Философский конгресс<sup>1\*</sup>. Это произошло во время Всемирной международной выставки 1900 года. Кого-то удивляла сама идея устроить — среди разного рода инструментов, машин и иных материальных продуктов цивилизации — демонстрацию мировой мысли в наиболее абстрактных и возвышенных ее формах. В действительности Ксавье Леон, вероятно, предчувствовал то, что стало совершенно очевидным впоследствии: самые удивительные наши открытия и изобретения обернутся против нас, если мы не сумеем их подчинить; неуклонно растущее тело человечества утратит способность двигаться, если его не будет направлять и даже просто поддерживать духовная энергия.

Политические и экономические, социальные и международные проблемы наших дней лишь выражают, каждая по-своему, эту ставшую чудовищной диспропорцию между телом и душой человеческого рода: ведь душе, оставшейся прежней, слишком просторно в теле, оно чересчур велико для нее. Для того чтобы восстановить равновесие, недостаточно, разумеется, нашей философии: нужна еще сильнейшая воля, нужен индивидуальный и коллективный опыт — лишь он один выявит непредвидимые

последствия решения и отделить возможное от невозможного. Но сильной и доброй волей, к счастью, обладают многие люди; что же до проверки на опыте, то она происходит на наших глазах в форме политических режимов и социальных организаций. Пока мы наблюдаем лишь их антагонизмы, но позже увидим, как они вместе участвуют в одном и том же великом опыте. Пусть явится тогда философия, чтобы помочь всем полностью осознать смысл их движения, чтобы облегчить анализ и побудить к синтезу; быть может, в истории человечества начнется новая эра. Я вижу, как машине, вначале обострившей неравенство между людьми, будет затем достаточно малых затрат человеческого труда для изобильного материального производства, которое обеспечит всем досуг для наиболее возвышенных занятий ума: литературы и науки, искусства, философии. Тогда все люди, изначально наделенные равными благами, а не только те, кто воспользуется обстоятельствами, подвергнутся действию отбора, создающего элиты. Численность, а главное, ценность элит возрастает. Это могло бы привести к преобращению человечества. Знаменитая элегия Томаса Грея<sup>2\*</sup>, оплакивающего на сельском кладбище великого человека, возможно, похороненного там, больше не отвечала бы реальности. На такие размышления — сегодня утопические или парадоксальные, а завтра могущие стать уже банальными — наводит философов соединение философского конгресса со всемирной выставкой.

Эти размышления получают дополнительное обоснование, если учесть, что наш конгресс посвящен Декарту. Конечно, Декарт был подлинным гением умозрения. Обладая умом, способным постичь (*coextensif*) универсум, он преобразовал человеческую мысль. Он создал математику, к которой можно без излишнего преувеличения отнести слова латинского поэта<sup>3\*</sup>: «ребенок, рожденный без матери», *proles sine matre creata*. В «Рассуждении о методе» дан анализ и комментарий этой чудесной математики, или скорее науки того же рода, ставшей способной объять всё. Декарт создал идеал физики, обрисовав в общих чертах устройство мира. Он создал спиритуализм, который затем послужил образцом, поскольку не боялся четких разделений и отважно утверждал существование души и тела, мышления и протяжения, свободы и необходимости, мира и Бога. Он создал метафизику Нового времени, открыв умам путь к идеализму — путь, который сам он прошел наполовину, но другие продолжали до конца. Он создал идеал образования, о чем мы не должны забывать: речь шла о полном замещении памяти разумом, а это предполагало, что для подлин-

ного познания менее важна поверхностно-энциклопедическая информация, чем осознанное незнание, сопровождаемое решением узнать. Он создал, специально для «Рассуждения о методе», форму изложения, которую затем усвоила французская философия, великодушно отказавшись от латыни ради того, чтобы вести разговор со всеми: действительно, для Декарта главная добродетель — это великодушие. Избегая, насколько возможно, терминов, обобщающих готовые идеи, и придавая гибкость обиходным словам, умело переплетая их, дабы выразить новые мысли, он побуждал к изобретению; благодаря ему философ становления<sup>4\*</sup> приобрел, прилагая усилия, частицу того писательского мастерства, коим сам Декарт был наделен по милости собственного гения. Он также создал то умонастроение, которое стало необходимым и для философии, и для науки: это гордая, быть может горделивая, прямота мысли перед лицом природы и традиции, несгибаемая воля к независимости, беспредельная вера в силу интеллекта. Наконец, в области умозрения он создал потребность творить, в частности потребность мысленно порождать изучаемый объект, а не принимать его уже готовым (пример тому — его аналитическая геометрия), и именно это сообщает его учению, которое по-своему систематизировали разные историки, единство, не поддающееся более точному определению; ибо это учение, подаваемое иногда как образец дедуктивной философии, по сути интуитивно — в картезианском смысле, близком к обычному пониманию, но и в том смысле, каким подчас наделяется данное слово сегодня: ведь Декарт говорил, не называя его, о знании, которое приобретают «не размышляя», «только из жизни»; таково, согласно одному из его писем к принцессе Елизавете, наше знание единства души и тела<sup>5\*</sup>. Что ж, подведем итог: к Декарту восходит, прямо или опосредованно, всякая философия. Те, кто читал его невнимательно, могут подумать, что этот чистый ум (как иронически называл его Гассенди) не проявил бы особого интереса к такой выставке, как наша. Я же полагаю, что он воспринял бы ее с восторгом. Ибо философия и наука, объединенные им в своего рода универсальном познании, призваны, как он считал, «сделать нас хозяевами и властителями природы»; возможно, он имел в виду исследование жизни и особенно медицины, но такое, в котором участвуют также физика и механика. Недавние комментаторы пошли очень далеко, утверждая, что у Декарта теория подчиняется приложениям. «Физика Аристотеля, — сказал один из них, — это физика художника; а у Декарта — физика инженера». Верно ли это? Я ответил бы: и да, и нет. Разумеется нет, если

конечная цель — это комфорт, благоденствие или даже продление жизни, которое, по Декарту, обеспечит нам философия при помощи биологии, сведенной к физике и механике. Напротив, да, если считать, что приложения науки не только приносят материальную пользу, но являются еще и достижениями, посредством которых мы доказываем самим себе свою силу, утверждаем собственную независимость, даже суверенность. Декарт отверг аристотелизм, а значит метод, манипулирующий уже имеющимися в наличии понятиями: новыми элементами, которыми он оперировал, стали «ясные и отчетливые идеи». Но по какому признаку узнается ясность, не являющаяся искусственной или вторичной, и отчетливость, не связанная с произвольным разделением опыта? Конечно, по действенности (*efficacité*), или, если взять французское слово в его английском значении, «эффективности» (*efficience*). А потому философия, включающая в себя науку, постепенно делает нас хозяевами природы, и этот процесс, по мере его развития, будет придавать все большую содержательность философскому умозрению. Таким образом, теория и ее приложения будут взаимно обуславливать друг друга в том, что можно назвать, с определенной точки зрения и в известной мере, метафизическим прагматизмом.

Подумаем же о современности картезианства, которая была поразительной задолго до того, как теория относительности вновь сориентировала нашу физику в картезианском направлении, и опять может стать таковой, что вполне вероятно, если индетерминация, обнаруженная новой физикой в основе вещей, найдет выражение в некоем детерминизме нового типа. Подумаем и о современности Декарта, который в своей концепции философа и философии настолько опередил свое время. Он отстранял то, что говорилось о вещах, чтобы заниматься лишь самими вещами. Он много путешествовал, вначале как солдат, а потом ради своего удовольствия; был в Германии, Венгрии, Швейцарии, Голландии и других странах. Международная комиссия по интеллектуальному сотрудничеству, размещенная Лигой Наций и французским правительством в Женеве и Париже<sup>6\*</sup>, может видеть в нем своего предшественника — ведь он общался с учеными из разных стран, переписывался с принцессой, давал уроки королеве. Он организовал свою жизнь так, чтобы извлечь из нее максимум отдачи, поселяясь за границей, переезжая с места на место ради большего спокойствия и независимости: для него это было лучшим способом послужить своей стране. Он презирал книжное знание. Хотя ему и приходилось участвовать в ученых спорах, он никогда их не любил. Он был гени-

альным дилетантом, который является непрошеным в комнату, где взаперти, в затхлой атмосфере ведут дискуссии профессионалы-философы, распахивает все двери и окна, выпускает воздух и свет, дает всем вздохнуть свободно. Лорд-канцлер Френсис Бэкон уже сделал что-то в этом роде. Декарт подал великий пример. Когда я пытаюсь его себе представить, я прежде всего вижу его в натопленной комнате в Германии, погруженного в размышления<sup>7\*</sup>; но я вижу его и в лодке, где перевозчики сговариваются его обокрасть и бросить за борт: вот он разгадывает их замысел, выхватывает шпагу и оттесняет бандитов<sup>8\*</sup>. Я знаю, что можно спорить об отношениях действия и мысли. Но девиз, который я предложил бы философу и вообще всем людям, — самый простой и, я думаю, наиболее картезианский. Я сказал бы, что нужно действовать, как человек мысли, и мыслить, как человек действия.

# Письма



## Письма Ж. Лешала (1897)

...Поищем причин, по которым философы могли бы полагать (вопреки общепринятому мнению), что образ  $P$  формируется в сознании, находящемся вне точки  $P$ , а затем проецируется в  $P$ . Иными словами, каковы причины, побуждающие меня считать, что я нахожусь не в  $P$ , а в другом месте? Думаю, что такой причиной Вы сочтете прежде всего следующую: «Для того чтобы коснуться  $P$ , я должен был бы переместить свое тело». Я нахожусь вне  $P$  в том смысле, что должен совершить движение, чтобы ее коснуться. Иначе говоря, мое возможное воздействие на  $P$  не является непосредственным и мое тело сможет коснуться, изменить, подвинуть  $P$  лишь при том условии, что пройдет через промежуточные тела. По сути, моя вера в наличие реального расстояния, а следовательно в различие между  $P$  и мной с самого начала является не чем иным, как различием между этим телом и моим телом, различием, которое зависит только от тактильного восприятия. Предположите на минуту, что тактильная чувствительность исчезла (вместе со связанной с ней подвижностью), допустите существо, которое имело бы только зрительные восприятия (и к тому же было бы осуждено на неподвижность); разве оно не воспринимало бы себя в точке  $P$  так же и в том же качестве, что в точке, занимаемой его телом? 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. Именно в этом смысле наше восприятие (если отвлечься от аффективности,



а особенно от памяти, играющей важную роль) вначале находится, как я сказал, в «совокупности образов», или, если хотите, в вещах в целом, ожидая, что наш сенсорно-двигательный, или скорее осязательный, опыт ограничит наше присутствие, сведя его к той организованной части материи, через которую мы воздействуем на все другие ее части.

Я думаю, что если мы изучим все реалистические и идеалистические учения со времен Декарта, то увидим, что они всегда исходили — осознанно или неосознанно — из этого радикального различия между нашим телом и остальной материей. Поскольку мое тело отделено от других тел, которые я воспринимаю, считается, что оно самодостаточно и может познавать себя, будучи связано с душой и отделено от всего остального: следовательно, нужно предположить, что где-то, внутри этого тела или в тесной связи с ним, существуют более или менее точные *репродукции*, копии остальной материи. Материал этих представлений ищут в периферических ощущениях тела; а так как эти ощущения явно не могут дать того, чего от них ждут, их сводят в мозговые центры, все больше ограничивая эти последние, и, наконец, отбрасывают всякое представление за пределы пространства, в непротяженное сознание, откуда оно якобы проецируется в пространство, охватывая внешние тела, бывшие его источником. В первой главе своей книги я попытался показать, что эта концепция во всех отношениях влечет за собой неразрешимые трудности. Истина заключается в том, что мое тело создано из материи, аналогичной той, из которой состоят другие тела, а мое сознание не больше связано с моим телом, чем с другими, и вначале совпадает (по крайней мере частично) со всем тем, что воспринимает и может воспринять.

.....

Думаю, что я установил радикальное различие между *ощущением* в собственном смысле слова, или чувством (*affection*), находящимся внутри моего тела, и образом, внешним по отношению к нему. Ощущения холода и тепла, а шире — *все те, которые я локализирую в своем теле*, прежде всего зависят от состояния той его части, в которой они возникают; они бывают весьма различными в зависимости от того, готово мое тело принять их или отбросить, и т. п. Итак, я охотно признаю, что ощущения тепла, холода и многие другие по большей части связаны с состоянием моего тела и выражают преимущественно отдельные и изменчивые потребности этого состояния. Но совсем иначе обстоит дело с *восприятиями* как таковыми, то есть образами, расположенными вне моего тела<sup>1\*</sup>.

.....

Я намеренно не стал обсуждать этот вопрос<sup>2\*</sup>. Действительно, в случае воспоминания у меня есть позитивные основания утверждать, что воспоминания выбираются из совокупности прошлых состояний, сохраненных в бессознательной форме. Напротив, в случае восприятия я понимаю и пытаюсь показать, как воспринятый образ захватывается в поле более обширном, чем поле актуального восприятия, но у меня нет средства для определения того, до каких границ доходит это виртуальное восприятие. Факт, который Вы приводите в своем письме (если число вибраций в секунду превышает определенное значение, то звук исчезает), и все другие подобные факты вполне доказывают, что наше актуальное восприятие есть выбор; а то, что мы не можем представить себе, чтобы универсум заканчивался на горизонте нашего актуального восприятия, тоже доказывает, что виртуально мы воспринимаем гораздо больше, чем материально и актуально: впрочем, при всякой иной гипотезе сознательное восприятие кажется мне непостижимым. Но, повторяю, до каких пределов доходит виртуальное? Воспринимает ли наш дух виртуально всю материю, как утверждал Лейбниц<sup>3\*</sup>? Или всеобщее (*universelle*) восприятие, в котором наши чувства производят отбор<sup>4\*</sup>, содержит только предметы и элементы, составляющие систему, нераздельную с тем, что мы воспринимаем актуально (причем материальный мир, возможно, не является одной-единственной системой)? А главное, можно ли сравнить это виртуальное (то есть независимое от тела) восприятие с нашим актуальным восприятием, выделяющим *предметы*; или, оставаясь конкретным, оно больше сближается с научным знанием, которое касается свойств, качеств, форм? Вот сколько вопросов, на которые я могу ответить только гипотезами, не имеющими доказательств. Ведь я хотел как можно точнее следовать фактам, воздерживаться от всяких метафизических конструкций, наконец, вернуться к интуиции. Там, где интуиция больше ничего не говорила, я вынужден был остановиться.

## Письмо У. Джеймсу

Вилла Монморанси, 6 января 1903 г.

Мой дорогой коллега,

я только что дочитал книгу, которую Вы мне любезно прислали, — *The varieties of religious experience*<sup>1\*</sup> — и хочу сказать Вам, что она произвела на меня глубочайшее впечатление. Я начал читать ее

дней десять назад и до сих пор не могу думать ни о чем другом, настолько увлекательной и даже захватывающей является Ваша книга от начала до конца. Мне кажется, Вам удалось выделить самую сущность религиозного чувства. Конечно, мы уже хорошо понимали, что это чувство есть одновременно радость *sui generis*\* и сознание союза с высшей силой; но какова природа этой радости, что это за союз? Казалось, это недоступно анализу и необъяснимо; но Вы сумели это проанализировать и объяснить, благодаря совершенно новому подходу, при котором читателю дается поочередно серия впечатлений о целом, взаимодействующих и объединяющихся между собой в его сознании. Тем самым Вы открыли путь, по которому, несомненно, последуют и многие другие, но Вы сразу ушли по нему так далеко, что им будет очень трудно обогнать Вас или хотя бы настичь.

Если Вам за последние десять или двенадцать лет приходилось по пути в Кембридж беседовать с французскими студентами, они, возможно, говорили Вам, что я с давних пор был одним из Ваших поклонников и никогда не упустил случая высказать перед моей аудиторией большую симпатию к Вашим идеям. Когда я написал мой *Опыт о данных сознания*, я знал только Вашу статью *Усилие*<sup>2\*</sup>, но в результате анализа понятия времени и размышления о роли этого понятия в механике я пришел к определенной концепции психологической жизни, которая полностью согласуется с Вашей концепцией (если не считать того, что я вижу в самих *resting-places*\*\* *places of flight*\*\*\*, которым пристальный взгляд сознания придает кажущуюся неподвижность). Теперь Вы поймете, что ничье одобрение не было для меня столь важно, как Ваша благоприятная оценка выводов моей книги *Материя и память*.

В ней я сделал попытку показать, не отвергая результатов, достигнутых физиологией мозга, что отношение сознания к мозговой деятельности совершенно иное, чем полагают физиологи и философы: и я вижу, что в этом вопросе мы также следуем путями очень близкими и, вероятно, сходящимися. Во всяком случае, именно в этом меня убеждает чтение очень интересной лекции *Human Immortality*<sup>3\*</sup>, которую Вы любезно мне прислали. Чем больше я размышляю об этой проблеме, тем больше понимаю, что жизнь от начала до конца представляет собой феномен внимания. Мозг есть само направление этого внимания, он отмечает, определяет и изме-

---

\* Особого рода (*лат.*).

\*\* Остановки, участки покоя (*англ.*).

\*\*\* Участки полета (*англ.*).

ряет психологическое ограничение, необходимое для действия; наконец, он не является ни копией, ни инструментом сознательной жизни; он есть ее крайняя точка, та часть, которая внедряется в события, подобно суженной носовой части корабля, рассекающей волны океана. Но, как Вы верно говорите, эта концепция отношения мозга к сознанию требует, чтобы мы сохранили различие души и тела, постоянно преодолевая прежний дуализм, а следовательно, чтобы мы разрушили множество рамок, в которых привыкли мыслить.

С нетерпением жду случая поговорить обо всем этом с Вами. Если Вы соберетесь во Францию, прошу Вас, предупредите меня заранее, чтобы мы могли встретиться.

## **Замечания о понятии моральной свободы.** **Письмо Л. Брюншвику**

Скажу вначале о первом из трех Ваших тезисов: конечно, не вызывает возражений то, что нельзя смешивать утверждение моральной свободы и отрицание физического детерминизма. Ибо в утверждении этом заключено нечто *большее*, чем в отрицании. Но не входит ли с необходимостью отрицание в утверждение? Я не могу постичь свободу вне времени, вне сознания, вне действия, воспринятого в этом времени и представленного сознанию. А это предполагает, что между предшествующим и последующим моментами жизни сознательного существа (рассматриваемого либо как тело, либо как дух) нет той эквивалентности, которая позволила бы математическим путем перейти от одного к другому. На мой взгляд, детерминизм, быть может, и абсолютен в области неживой (*brute*) материи, но он отчасти уступает место индетерминизму, как только возникают жизнь и сознание — два явления, вероятно, коэкстенсивных друг другу в нашей Вселенной. Живые тела, от простейшего до самого сложного, представляют собой все более и более тонкие механизмы, назначение которых — все успешнее преодолевать детерминизм неживой материи и вносить в мир возрастающую долю свободы. Но если абсолютный детерминизм существует не повсюду, это отнюдь не означает, что его нет нигде и что нужно выбирать между всеобщим детерминизмом и всеобщим индетерминизмом. Со своей стороны, я не вижу никакой сложности в том, чтобы выделить там и тут во Вселенной «зоны индетерминации»<sup>1\*</sup>, именно

в силу наличия живых существ. В этом смысле физическая случайность никогда не является чистым отрицанием, то есть простым отсутствием детерминации; это всегда — позитивный вклад, победа (впрочем, неполная и непрочная), одержанная организацией над неорганизованной материей.

В отношении Ваших второго и третьего пунктов: с Вами, безусловно, можно согласиться и в том, что «опасно связывать общей судьбой понятие моральной свободы и психологию способностей, что нельзя отодвигать детерминизм в план интеллектуального и опираться на нечто таинственное, выходящее за рамки психологической причинности». — Я придерживаюсь того же мнения. Либо свобода — только бесполезное слово, либо она и есть психологическая причинность<sup>2\*</sup>. Но нужно ли понимать последнюю как *эквивалентность* между действием и множеством его предпосылок? Говорить так значило бы представлять себе психологическую и вообще всякую причинность по образцу физической причинности, возвращаться окольным путем к тому всеобщему математическому детерминизму, который мы только что оспорили, то есть, короче говоря, отрицать существование собственно психологической причинности. Если существует реальная психологическая причинность, она должна отличаться от причинности физической; если последняя предполагает, что при переходе от одного момента к следующему *ничего не создается*, то первая, напротив, предполагает, что посредством самого действия *творится* нечто такое, чего не было в предпосылках. — Вы скажете мне, что если это творение невыразимо в понятиях, то оно таинственно, а кроме того, «мы тем больше чувствуем себя свободными, чем яснее осознаём определяющие нас основания». И здесь я также разделяю Ваше мнение. Но эти основания определяли нас только в момент, когда действие предположительно было совершено, а творчество, о котором я говорю, все целиком заключено в *процессе развития*, посредством которого эти основания *стали* определяющими. — Вы скажете, что сам этот процесс должен иметь основания. И я снова с Вами соглашусь. Но если такое основание — той же природы, что и основания, которое оно сделало определяющими, то нужно будет включить его в число последних и искать нового основания прогресса этих оснований, и так далее до бесконечности. Дело в том, что процесс, сделавший основания определяющими, есть развитие всей личности, рассмотренной как нераздельная и единая. Или, скорее, дело в том, что и эти основания, и те, в силу которых они стали определяющими, и все наши психологические состояния

в целом, идеи или чувства, представляют собой лишь снимки, сделанные извне (впрочем, самим же нашим сознанием) с этого подвижного единства нашей личности; оно-то и является здесь подлинно действующей реальностью. Это — снимки, сделанные сознанием, когда оно *анализирует*. Чем продолжительнее будет анализ, тем больше обнаружится оснований; и их можно будет находить до бесконечности: бесконечность эта как раз и выражает невозможность конституировать единую реальность из множества снимков, сделанных с нее. Действуя, мы обладаем интуицией нашей творческой свободы; но тщетно мы пытались бы сохранить эту свободу в тех или иных состояниях, которые сознание выделяет в *простом* целом посредством серии схематических снимков, сделанных извне с (подвижного) единства целого. Используя Ваше выражение, я скажу, что свободу нужно искать в «плане» интуиции, а вне этого плана мы будем находиться в сфере анализа, который всегда представит нам, под именем свободы, лишь более или менее замаскированную необходимость. Вы говорите о концепции свободы, отделяющей от интеллекта волю и чувство и отсылающей детерминизм в план интеллектуального. Я не знаю точно, кто поддерживает этот тезис; во всяком случае, он никогда не был моим. Я противопоставляю свободу необходимости не как чувство или волю — интеллекту, но как интуицию анализу, как реальное единство, пережитое и воспринятое изнутри, множеству снимков, которые можно сделать с него, как «непосредственно схваченное» сознанием — тому, что представлено опосредованно и более или менее символически.

## Письмо У. Джеймсу

Вилла Монморанси, 25 марта 1903 г.

Мой дорогой коллега,

я был очень огорчен, узнав, что Вы, по-видимому, не приедете в Европу, и мое огорчение было бы еще сильнее, если бы я не знал, что Вас заставила отказаться от этого путешествия необходимость поправить здоровье. Желаю Вам поскорее и в полной мере восстановить свои силы, оправиться от той усталости, о которой Вы говорите и которая вполне объяснима, если представить, какого труда, скольких размышлений потребовала от Вас последняя Ваша работа, *The Varieties of religious experience*<sup>1\*</sup>.

Проблемы, на которые Вы мне указываете в связи с *Материей и памятью*, более чем реальны<sup>2\*</sup>, и мне отнюдь не удалось их полностью разрешить. Однако я думаю, что эти сложности частично связаны просто с застарелыми привычками нашего разума, имеющими всецело практическое происхождение; мы должны избавиться от них в интересах умозрения. Такова, к примеру, проблема признания наличествующих и бессознательных воспоминаний. Если мы уподобляем воспоминания *вещам*, ясно, что для них нет середины между наличием и отсутствием: либо они полностью присутствуют в нашем сознании и в этом смысле осознаются, либо, если они не осознаются, то отсутствуют в сознании и не должны больше приниматься в расчет как актуальные психологические реальности.

Но я не думаю, что в мире психологических реальностей уместно с подобной строгостью вводить альтернативу *to be or not to be*. Чем больше я пытаюсь схватить в сознании самого себя, тем больше постигаю себя как сумму или *Inbegriff*<sup>\*</sup> своего прошлого, причем это прошлое сжимается в целях действия. Единство «я», о коем говорят философы, предстает мне как единство какой-то предельной точки или вершины, в которую я сжимаю себя усилием внимания: это усилие я продолжаю всю жизнь; мне кажется, в нем и заключается сама сущность жизни. Но для того чтобы перейти от этой верхней точки сознания, или от этой вершины, к основанию, то есть к состоянию, при котором все воспоминания обо всех моментах прошлого были бы разрозненны и обособленны, нужно было бы, я чувствую, перейти от обычной сосредоточенности к состоянию рассеянности, какое бывает в снах; значит, нужно не делать нечего позитивное, но просто что-то перестать делать, не выиграть, добавить, но скорее что-то утратить; именно в этом смысле все мои воспоминания существуют и тогда, когда я их не воспринимаю, и не происходит ничего действительно нового, когда они вновь появляются в сознании.

Любезно присланное Вами резюме лекционного курса, который Вы сейчас читаете, очень заинтересовало меня. Оно содержит столько новых и оригинальных подходов, что мне не удалось еще все их объять, но главная идея ясна для меня уже сейчас: речь идет о необходимости выйти за рамки понятий, простой логики, наконец, преодолеть методы чересчур систематической философии, постулирующей единство мира (*du tout*). Я двигаюсь сходным путем, и я убежден, что если возможна подлинно *позитивная* философия, то она должна заключаться именно в этом.

---

\* Совокупность (*нем*).

## Письмо У. Джеймсу

15 февраля 1905 г.

Дорогой коллега,

Прошу извинить меня за то, что я лишь теперь нашел время поблагодарить Вас за присланные Вами новые статьи: нет необходимости говорить, что я их прочел — и перечитал, — как только получил; но в последние недели я был очень занят и не имел никакой возможности написать Вам раньше. В этих пяти статьях содержится эскиз целой философии<sup>1\*</sup>, и я с нетерпением жду появления труда, в котором она будет изложена полностью. Но уже теперь Вы указываете некоторые ее приложения, и все они в высшей степени интересны. Думаю, что во многих основных вопросах я мог бы с Вами согласиться, но, вероятно, я все же не пошел бы столь далеко, как Вы, по пути «радикального эмпиризма». Главное различие, очевидно, касается (хотя я в этом не очень уверен) роли *бессознательного*. Я отвожу бессознательному очень большое место не только в психологической жизни, но и в универсуме в целом, поскольку вижу в существовании невоспринимаемой материи нечто подобное существованию неосознанного психологического состояния. Это существование какой-то реальности вне всякого наличного сознания не является, конечно, существованием *в себе*, о котором говорил прежний субстанциализм, но не относится и к *актуально наличествующему* в сознании, а представляет собой нечто среднее между ними, всегда готовое стать или вновь стать сознательным, нечто тесно смешанное с жизнью сознания, *interwoven with it*<sup>\*</sup>, а не *underlying it*<sup>\*\*</sup>, как утверждал субстанциализм. Но, возможно, даже и в этом вопросе я ближе к Вам, чем мне кажется.

Я очень признателен Вам за то, что во многих своих статьях Вы ссылаетесь на мои работы. Это привлечет внимание к тому факту, что созданное Вами в Америке столь значительное идейное движение имеет ту же направленность, что и движение, которое все больше ширится у нас. Я хотел бы, чтобы эти совместные усилия привели к созданию *позитивной* метафизики, которая способна к безграничному прогрессу, а не должна, как прежние системы, быть либо целиком принятой, либо отброшенной.

---

\* Перемешанное с ним (англ.).

\*\* Лежащее в его основе (англ.).



## Письмо У. Джеймсу

Вилла Монморанси, 20 июля 1905 г.

Дорогой коллега,

К сожалению, я был вынужден сообщить Абози<sup>1\*</sup>, что не смогу написать предисловие к его переводу, о чем он меня просил. Уже две или три недели я страдаю общим нервным переутомлением, вызванным упорной бессонницей: безусловно, я усугубил это состояние, настаивая на том, чтобы остаться в Париже и работать несмотря ни на что. Но теперь приходится прервать всякую работу и отправиться в путешествие, если я хочу по возвращении вновь взяться за чтение лекционных курсов. Я очень сожалею, что не смогу выказать Абози свою симпатию и выразить — позвольте мне Вам это сказать — восхищение Вашей книгой. Но никогда еще ни одна из работ зарубежных авторов не нуждалась столь мало, как Ваша, в том, чтобы ее «представляли» французской публике.

Я прочел посланные Вами статьи, как только их получил, и должен сказать Вам, что они меня очень заинтересовали. Они проясняют Ваше учение и отвечают, как мне кажется, на выдвинутые против него возражения. Наиболее важна, на мой взгляд, тема, которую вы обсуждаете во второй статье: «How mind can know one thing». Чем больше я над этим размышляю, тем больше убеждаюсь в том, что философия должна остановиться на решении, близком к указанному Вами: существует чистый опыт, не являющийся ни субъективным, ни объективным (для обозначения такого рода реальности я использую слово «образ»<sup>2\*</sup>), и существует то, что Вы называете *присвоением* этого опыта теми или иными сознаниями, присвоение, которое, по-моему, заключается в уменьшении *sui generis* образа, а по-Вашему, если я правильно Вас понял, — скорее в аффективных состояниях, сопутствующих чистому образу. Впрочем, я не думаю, что два этих взгляда несовместимы друг с другом, ибо уменьшение, о котором я говорю, всегда совершается с практической целью; оно затрагивает наше тело и должно, следовательно, выражаться в той позе, какую принимает тело, воспринимающее (*accueille*) или отталкивающее внешний образ. А эта поза воспринимается (*est perçue*) в тех точках, где она создается, то есть *внутри* образа-тела. И восприятие, находящееся внутри нашего тела, есть, как мне кажется, именно то, что называют аффективным состоянием.

Не знаю, читали ли Вы в последнем номере *Revue philosophique* статью о Конгрессе в Риме. В ней говорится, что концепция «реальной длительности», выдвинутая мною в первой работе (*Опыт*

о непосредственных данных сознания), была создана под влиянием идей Уорда<sup>3\*</sup>, а отчасти также и Ваших, и что, напротив, философия, которую Вы теперь разрабатываете, внушена моими сочинениями. В ответ на эту статью я тотчас же написал в *Revue philosophique* письмо, которое появится в ближайшем номере и где я заявляю, что: 1) при написании *Опыта* я не знал ни идей Уорда, ни Ваших, и к тому же очевидно, что теории, развиваемые в *Опыте*, имеют совершенно иные истоки и значение; 2) с другой стороны, Вы равным образом не могли вдохновляться «бергсонизмом», по той простой причине, что задолго до *Материи и памяти* вступили на путь, по которому идете и сегодня.

Я решил, что должен сразу же опровергнуть этот вымысел, поскольку, по моему мнению, один из наиболее убедительных аргументов, какие можно выдвинуть (извне) в пользу американского «прагматизма» и французской «новой философии», состоит именно в том, что эти учения создавались независимо друг от друга и имеют различные отправные точки и методы. Когда в подобных условиях два учения сближаются, есть шансы на то, что оба они недалеки от истины.

Я горячо желаю, чтобы Ваше намерение приехать на несколько месяцев во Францию осуществилось. И Вы можете быть уверены в том, что этого желаю не только я.

## Письмо У. Джеймсу

Вилла Монморанси, 27 июня 1907 г.

Дорогой профессор Джеймс,

Ваше письмо очень обрадовало меня, и я должен сразу же Вас за него поблагодарить. Вы правы, говоря, что философ любит похвалы и похож в этом на простого смертного; но позвольте мне сказать Вам, что я особенно дорожу одобрением мыслителя, который так сильно способствовал преобразованию сознания новых поколений и чье творчество всегда внушало мне столь глубокое восхищение. Поэтому письмо, где Вы выражаете интерес к главным идеям моей работы<sup>1\*</sup> и заранее защищаете их от нападков, которые они обязательно вызовут, глубоко трогает меня. Я храню его как достаточное вознаграждение за десять лет усилий, которых мне стоила эта книга.

Я начал читать Ваш *Прагматизм*<sup>2\*</sup> сразу, как только его доставила почта, и не мог оторваться, пока не закончил чтение. Это прекрасно

изложенная программа философии будущего. Следуя очень разным линиям рассуждений, которые Вы всегда умели сводить к одному центру, что-то внушая, а что-то обосновывая вполне определенно, Вы позволяете нам представить, а главное — почувствовать, философию гибкую и податливую, призванную занять место интеллектуализма. Никогда еще я столь ясно не осознавал сходство наших точек зрения, как при чтении главы *Pragmatism and humanism*. Говоря, что *for rationalist reality is readymade and complete from all eternity, while for pragmatism it is still in the making*<sup>1</sup>, Вы даете формулировку метафизики, к которой мы, я убежден, придем, к которой мы пришли бы уже давно, если бы не находились до сих пор под обаянием платоновского идеализма. Буду ли я утверждать вместе с Вами, что *truth is mutable*\*? Я верю скорее в изменчивость *реальности*, чем в изменчивость *истины*. Если бы мы умели согласовывать свою способность к интуиции с подвижностью реального, разве не было бы такое согласование чем-то постоянным, а истина, которая и есть само это согласование, не была бы причастна постоянству? Но пока мы не достигли этого, придется действовать методом проб и ошибок. Еще раз спасибо, дорогой профессор Джеймс, и примите мои поздравления за этот новый труд, который безусловно окажет значительное влияние.

## Письмо У. Джеймсу

Вилла Монморанси, 9 мая 1908 г.

Дорогой профессор Джеймс,

Не могу Вам передать, как приятно было мне вчера вечером узнать Ваш почерк на конверте с английской маркой. Наконец, надеюсь, представится случай побеседовать с Вами.

Вы оказываете мне большую честь, посвящая одну из Ваших лекций в Оксфорде моей философии<sup>1</sup>\*. Как я был бы счастлив услышать Вас — и на этой лекции и на других! Надеюсь по крайней мере, что Вы вскоре объедините их в книгу.

Вот сведения, которые Вы просили меня сообщить. Вначале мой *curriculum vitae*. Родился в Париже в 1859 г. Учился в лицее

<sup>1</sup> Pragmatism, p. 257. («Для рационалиста реальность от века готова и завершена, тогда как для прагматизма она постоянно находится в становлении». — Прим. пер.)

\* Истина изменчива (англ.).

Кондорсе с 1868 по 1878 гг. Учился в Высшей нормальной школе (это учебное заведение, где у нас получают образование будущие преподаватели Университета) с 1878 по 1881 гг. Агреже философии (1881), доктор философии (1889). Преподаватель философии в разных лицеях в провинции и Париже, с 1881 по 1898 гг. Профессор Высшей нормальной школы с 1898 по 1900 гг. Профессор Коллеж де Франс с 1900. Член Института с 1901<sup>2\*</sup>.

Что касается примечательных событий, то в ходе моей карьеры их не было, по крайней мере ничего *объективно* примечательного. Но субъективно я придаю важное значение изменению, произошедшему в моем образе мыслей в 1881—1883 годах, после окончания Нормальной школы. До того я был всецело захвачен механистическими теориями, к которым меня очень рано привело чтение работ Герберта Спенсера, философа, чьи взгляды я почти безоговорочно разделял. Я собирался заняться тем, что тогда называли «философией наук», и с этой целью предпринял, после окончания Нормальной школы, исследование некоторых фундаментальных научных понятий. Анализ понятия времени, каким оно выступает в механике и физике, перевернул все мои представления. К большому моему удивлению, я заметил, что научное время не *длится*, что в нашем научном познании вещей ничего бы не изменилось, если бы вся реальность вдруг развернулась в мгновенном фотоснимке, и что позитивная наука состоит по преимуществу в упразднении длительности. Таков был отправной пункт размышлений, постепенно приведших меня к отказу почти от всего, что я прежде принимал, и к полному изменению точки зрения. В *Опыте о непосредственных данных сознания* (с. 89—90, 146—149 и др.) я попытожил эти соображения о научном времени, которые определили мою философскую ориентацию и с которыми связаны все мои дальнейшие исследования...

## Письмо о. Жозефу де Тонкедеку

12 мая 1908 г.

...Я говорю о Боге (с. 268—272 *Творческой эволюции*) как об *источнике*, откуда поочередно исходят, в силу одной его свободы, «течения» или «порывы», каждый из которых создаст какой-то мир: стало быть, он остается от них отделенным, и о нем нельзя сказать, что «чаще всего он останавливается на полпути» или оказывается «во власти материальности, в которую он должен был облечься».

Наконец, аргументация, с помощью которой я устанавливаю невозможность ничто, отнюдь не направлена против существования трансцендентной причины мира: напротив, я объяснил (с. 299—300 и 323), что имеется в виду Спинозистская концепция бытия. Эта аргументация просто показывает, что *нечто* всегда существовало. О природе этого «нечто» она действительно не дает никакого позитивного заключения; но она вовсе не утверждает, что именно сам мир всегда существовал, а остальная часть книги явным образом говорит о противоположном.

## Письмо У. Джеймсу

Шале Фердинан-де-Ренье  
в Шомон-сюр-Невшатель (Швейцария),  
23 июля 1908 г.

Дорогой профессор Джеймс,

Хочу сразу же сообщить Вам, что читаю Вашу работу с огромной радостью<sup>1\*</sup>. Никто еще не вникал столь глубоко в мои идеи, не понимал меня так хорошо, как Вы. И я никогда прежде не осознавал столь ясно, что Вашу мысль связывает с моей симпатия и своего рода «предустановленная гармония». Я хотел бы также отметить, что Вы не ограничились анализом моих идей; Вы их преобразили, ничуть не исказив. Читая Ваше изложение моих взглядов, я думал о тех превосходных гравюрах, которые делали — порой с весьма заурядных картин — великие мастера.

Мне кажется, что главная идея Вашей книги — идея, важнейшая из всех, которая рассеет трудности, нагроможденные философами вокруг этого вопроса, — содержится в пятой и в начале шестой лекции, а также на последних страницах главы, посвященной моему учению. Я хотел бы вскоре иметь возможность прочесть эту книгу, которая станет соединительным звеном между *Principles of psychology* и *Varieties of religious experience*, а также определит философию, к которой нас ведет прагматизм, — философию, призванную, без сомнения, прийти на смену прежнему метафизическому догматизму.

Мы окончательно решили перенести наш визит в Лондон на первую половину октября. Сейчас мы обосновались в Швейцарии, в Шомоне, выше Невшателя, в шале, затерянном среди гор. Мы пробудем здесь до 8 или 10 сентября, а затем отправимся на три недели в Италию, откуда поедem прямо в Лондон. Если Вы захотите про-

вести в Швейцарии часть августа, то я смогу, надеюсь, встретиться здесь с Вами. От того места, где я нахожусь, очень трудно добраться в сам Глион — расписания движения автомобиля, поездов и фуникулера плохо согласуются между собой, — но мы могли бы, если это для Вас не слишком неудобно, встретиться в Уши-Лозанне, на берегу Женевского озера. Может быть, Стронг составит Вам компанию.

Правда, от Террите-Глиона до Уши полтора часа пути на пароходе, и я не решаюсь просить Вас совершить это довольно долгое путешествие. Но в случае хорошей погоды такая прогулка по озеру, наверно, понравилась бы Вам: я могу приехать в Уши во второй половине дня, и если бы Вы тоже прибыли туда пароходом, отходящим в четыре тридцать, у нас было бы полтора часа, чтобы побеседовать в саду отеля «Бо-Риваж». Впрочем, я не стал бы брать у Вас философское «интервью»; Вам, вероятно, и так достаточно документали за эти два месяца. Но я действительно буду рад вновь увидеть Вас, прежде чем Вы опять покинете Европу, и устно поблагодарить Вас за прекрасное исследование моей философии<sup>2\*</sup>.

## Письмо У. Джеймсу

30 апреля 1909 г.

Дорогой Уильям Джеймс,

Я с нетерпением ожидал Вашего нового труда<sup>1\*</sup> и благодарю за то, что Вы мне его прислали. Это замечательная книга, в которой я вижу лишь один изъян: она слишком скромна и выдвигает вперед имена Фехнера<sup>2\*</sup> и Бергсона, тогда как от начала до конца мы имеем здесь дело с Уильямом Джеймсом, с его словами, мыслями, самой его душой. В книге многое сказано, но внушает она еще больше, чем говорит. В ней дано определение и обоснование плюрализма, наглядно показана конкретная взаимосвязь существ, заложены основы «радикального эмпиризма»: вот что здесь сказано. Но она внушает и нечто такое, что выходит за эти рамки, — какую-то *утешительную эмоцию*, почерпнутую в самой сердцевине реальности. В заключении Вы говорите о тех *saving experiences*<sup>\*</sup>, на которые были способны избранные души: либо я сильно ошибаюсь, либо Ваша книга, вкуче с *Varieties of religious experience*, умножит опыты такого рода, побуждая к ним тех, кто не имел о них никакого *представления* (*idée*), или развивая их там, где они только зарождаются...

---

\* Душеспасительных опытах (*англ.*).

Есть много других вопросов, о которых Ваша книга заставила меня задуматься. Расскажу Вам о них в другой раз. Сейчас я говорю лишь о том, какое впечатление произвела на меня Ваша работа. Я жду, когда выпадут несколько свободных дней, чтобы сразу, одну за другой, перечитать три Ваши последние книги. Конечно, мое впечатление от них станет более *доступным выражению*. Но оно не может быть более глубоким.

Поверьте, дорогой Уильям Джеймс, в мои чувства глубокого восхищения и сердечной преданности.

## Письмо У. Джеймсу

Вилла Монморанси, 28 октября 1909 г.

Мой дорогой Джеймс,

Хочу сразу же поблагодарить Вас за эту новую книгу<sup>1\*</sup>, столь же интересную, как и предыдущие, написанную таким же изящным стилем и призванную окончательно прояснить моменты Вашего учения, которые кое-кто по-прежнему плохо понимает. Я уже читал по отдельности большую часть этих работ — кроме, однако, первой, которая имеет столь важное значение с точки зрения генезиса прагматизма и перебрасывает мост между Вашей психологией и Вашей философией. Но мне кажется, что совместно они оказывают друг другу поддержку и дают отпор противнику. Главное, что можно выделить в книге, — четкое различие реальности и истины<sup>2\*</sup>; следовательно, это возможность и почти необходимость для прагматиста быть одновременно реалистом. Неудивительно, что многим стоило большого труда это понять: все наши умственные привычки, как и языковые навыки, нацелены в противоположном направлении, поскольку те и другие отлиты в одной и той же платоновской форме. Представив себе однажды мир вещей, мы усваиваем ту точку зрения, что истина конституируется совокупностью браков по любви, которые эти вещи (или эти идеи) заключили между собой на веки вечные, — а значит, реальность и истина являются терминами одного порядка. Потребуется много времени, чтобы полностью рассеять этот мираж, тем более что люди *a priori* считают (не знаю почему), будто прагматизм — это непременно нечто простое, то, что можно резюмировать в одной формулировке. Напротив, я не устаю повторять, что это одно из наиболее тонких, богатых нюансами учений, появившихся в философии (как раз потому, что оно вновь включает

истину в поток опыта), и те, кто говорит о прагматизме, не прочитав *все* Ваши работы, безусловно следуют ложным путем.

## Письмо У. Джеймсу

Вилла Монморанси, 31 марта 1910 г.

Мой дорогой Джеймс,

Надеюсь, что Вы приняли приглашение Парижского университета, переданное Вам Бутру<sup>\*</sup>, и мы вскоре увидимся во Франции. Если это произойдет, как мне бы хотелось, весной или летом, не будете ли Вы так любезны сообщить, пусть приблизительно, дату своего приезда? Я хочу непременно быть в Париже в это время.

Я еще не сообщил Вам, с каким удовольствием прочитал две Ваши статьи: *The moral equivalent* и *A suggestion about mysticism*<sup>2\*</sup>. Первая безусловно принадлежит к лучшему и наиболее убедительному из того, что когда-либо говорилось о возможности устранить войны и об условиях, при которых этого удалось бы добиться, не ослабляя тем самым человеческую энергию. Что же до Вашей статьи о мистицизме, она несомненно станет отправным пунктом многих новых наблюдений и исследований. Я не уверен, что когда-либо испытывал *uncovering*<sup>\*</sup>, но, быть может, с чем-то подобным связано следующее явление, которое иногда случается со мной (впрочем, редко) во сне. Мне кажется, что передо мной открывается прекрасный вид, — обычно это живописная местность, по которой я еду на большой скорости, испытывая столь яркое впечатление реальности, что, пробудившись, в первые минуты не могу поверить, что это был только сон. Но в то очень краткое время, что длится сон (самое большее две-три секунды), у меня всякий раз бывает отчетливое чувство, будто я совершал *опасный* опыт и мог по своей воле продолжать его и увидеть дальнейшее, но что-то во мне все больше напрягалось или раздувалось и в конце концов разорвалось бы, если бы я, проснувшись, не исправил положение. И при пробуждении я сразу испытывал сожаление, что прервался такой сон, и отчетливое чувство, что именно я *захотел* его прервать. Сообщаю Вам о данном опыте, поскольку он интересен тем, что наводит на мысль о мгновенном растяжении поля сознания, обусловленном, однако, интенсивным усилением.

---

\* Раскрытие (англ.).



Как бы я хотел, чтобы Вы продолжили это исследование «*ноэтического* значения необычных состояний мышления!» Ваша статья, вкуче с тем, что Вы сказали в *Varieties of religious experience*, открывает нам хорошие перспективы в данном направлении.

## Письмо о. Жозефу де Тонкедеку

20 февраля 1912 г.

...Нет необходимости говорить Вам, что Вы имеете полное право опубликовать отрывок из написанного мною Вам когда-то письма, о котором Вы упоминаете и где я уточнил смысл нескольких фраз из *Творческой эволюции*, касающихся природы Бога...<sup>1\*</sup> Вы спрашиваете меня, не хочу ли я что-нибудь добавить к этому? Я не вижу, что мог бы сейчас добавить как философ, поскольку философский метод в моем понимании строго соотносится с опытом (внутренним и внешним) и не позволяет высказывать заключение, в чем бы то ни было выходящее за рамки эмпирических соображений, на которых оно основывается. Если мои работы внушили какое-то доверие людям, дотоле равнодушным к философии, то вот почему: я никогда не писал о том, что является просто личным мнением или убеждением, способным *объективировать* себя при помощи такого особого метода. Итак, соображения, изложенные в моем *Опыте о непосредственных данных*, приводят к прояснению факта свободы; концепция *Материи и памяти* позволяет, надеюсь, коснуться реальности духа; в *Творческой эволюции* творение представлено как факт. Из всего этого отчетливо выявляется идея творческого и свободного Бога, который порождает одновременно материю и жизнь и чье творящее усилие продолжается в направлении жизни, через эволюцию видов и создание человеческих личностей. Все это влечет за собой, таким образом, отвержение монизма и пантеизма в целом. Но для того чтобы еще больше уточнить эти выводы и сказать о них подробнее, следовало бы приступить к рассмотрению проблем совсем иного рода, — проблем морали. Я не уверен, что когда-нибудь опубликую что-либо на эту тему; я сделаю это, только если достигну результатов, которые сочту столь же доказуемыми или столь же «наглядными» (*montrables*), как в других моих работах. Все то, что я мог бы пока об этом сказать, находилось бы рядом с философией и даже вне философии, как я ее понимаю, поскольку философия, на мой взгляд, конституируется при помощи четко определенного метода и

может благодаря ему претендовать на объективность не меньшую, чем объективность позитивных наук, хотя и иного рода.

## Ответ Х. М. Кэллену (1915)

Концепцию Джеймса и мою разделяет расстояние меньшее, чем Вы думаете. Вы правы, утверждая, что Джеймс был демократом в метафизике, но, продвинув его слишком далеко в направлении множественности, анархии, Вы чересчур далеко подтолкнули и меня в направлении единства, монархии. Однако Вы совершенно правы в том, что я более чем когда-либо сближаюсь с традиционной метафизикой. Вы угадали мою симпатию к Платону; но я не вывожу длительность из вечности древних. Напротив, на мой взгляд, именно вечность древних философов спустилась со своих вершин в эту длительность, которая бесконечно возрастает, обогащается и творит саму себя. Кроме того, неверно утверждение, что я признаю существование абсолютной реальности, отличной от внешних явлений, как полагает традиционная метафизика. Напротив, согласно моей теории, все, что мы воспринимаем, есть абсолютная реальность, но это реальность, которую мы должны постоянно дополнять. Наконец, неверно, что, следуя тому же традиционному методу, я постулирую единство, предшествующее множественности. Напротив, для меня единство и множественность — лишь точки зрения на объект, который причастен обоим, не являясь ни тем, ни другой, и который я называю *качественной множественностью*, или *множественностью взаимопроникновения*, или *становлением*<sup>1\*</sup>.

...Несомненно, что Джеймс пришел к своему stream of consciousness\* путями чисто психологическими. Несомненно также, что к учению о «реальной длительности» я пришел в результате критики математического и физического понятия времени и сравнения этого понятия с реальностью. Такое различие в *происхождении* объясняет различие в *функции* «длительности» и «stream». «Stream of thought»\*\* имеет главным образом силу психологического объяснения, тогда как «длительность» — преимущественно силу объяснения эпистемологического или, если угодно, метафизического. Но между двумя этими способами видения нет противоположности; их связывает, скорее, «предустановленная гармония».

\* Поток сознания (*англ.*).

\*\* Поток мысли (*англ.*).

## Письмо Харальду Гёффдингу (1916)

...Прежде всего я должен выразить Вам свою признательность за столь внимательное и глубокое обсуждение моих работ. Большой чести мне никто не мог бы оказать. Даже когда Вы критикуете мои взгляды, чувствуется, что более всего Вы стремились изложить их с полной беспристрастностью. Ваш метод дискуссии не имеет ничего общего с методом, столь часто ко мне применяемым: мне приписывается та или иная странная и ложная идея, которую затем без труда опровергают.

Однако подлинный мыслитель не может *в полной мере* проникнуть во взгляды другого. Стало быть, Вас не удивит, если я скажу, что в сделанном Вами общем обзоре моих идей нет главы, под которой я мог бы полностью подписаться, а значит, нет критики, имеющей отношение именно к тому, что я сказал, или по крайней мере к тому, что я подумал (ведь мы никогда не знаем наверняка, действительно ли то, что мы думаем, отразилось в сказанном нами). Я не могу вдаваться в подробности: оставлю в стороне ряд критических замечаний, которые кажутся мне второстепенными, — к примеру, об отношении сознания к телу (я тоже думаю, что всякое состояние сознания имеет двигательное сопровождение и что любое проявление памяти, представляющее собой двигательный навык, укоренено в теле); или о проблеме Бога (эту проблему я в своих работах в действительности не рассматривал; на мой взгляд, она неотделима от моральных проблем, которые я углубленно изучаю многие годы; и несколько строк из *Творческой эволюции*, на которые Вы намекаете<sup>1\*</sup>, — всего лишь пробный камень); или, например, об отождествлении философии с искусством, которое Вы мне приписываете: с этим я никак не мог бы согласиться, потому что: 1) искусство имеет отношение только к живому и обращается только к интуиции, тогда как философия, углубляясь в дух, непременно занимается и материей, а стало быть, обращается как к интуиции, так и к интеллекту (хотя интуиция и является ее специфическим инструментом); 2) философская интуиция, следуя в том же направлении, что интуиция художественная, идет гораздо дальше: она берет жизненное до его распыления в образах, тогда как искусство направлено на образы. Но я отвлекаюсь от всего этого и перехожу к главному.

Думаю, что всякое резюме моих взглядов искажает их в целом и тем самым делает объектом множества возражений, если оно с самого начала не обращается и не возвращается постоянно к тому, что я рассматриваю как средоточие своего учения: к интуиции длительности. Представление о множественности «взаимопроник-

новения», полностью отличной от нумерической множественности, — представление о длительности гетерогенной, качественной, творческой — вот пункт, из которого я вышел и к которому все время возвращаюсь. Оно требует от духа огромного усилия, разрушения множества рамок, чего-то вроде нового метода мышления (ибо непосредственное вовсе не есть то, что легче всего заметить); но, придя однажды к этому представлению и овладев им в его *простой* форме (которую не следует смешивать с понятийной реконструкцией), чувствуешь необходимость изменения своей точки зрения на реальность; видишь, что основные трудности вызваны тем, что философы всегда помещали время и пространство на одной линии: в большинстве своем трудности эти уменьшаются или исчезают. Теория интуиции, интересующая Вас гораздо больше, чем теория длительности, оформилась у меня значительно позже: она следует из концепции длительности и только через нее может быть понята. Вот почему интуиция не вошла бы ни в одно из четырех определений, которые Вы приводите. Она допускает, несомненно, ряд последовательных *планов*; но в высшем плане — а в нем и состоит суть дела — она является интуицией длительности.

Впрочем, в связи с Вашей книгой многое нужно было бы сказать об интуиции и длительности. Думаю, если принять в расчет мое понимание длительности, в «витализме»<sup>2\*</sup> *Творческой эволюции* можно увидеть нечто более точное и убедительное, чем Вы говорите. Главный аргумент, который я выдвигаю против механицизма в биологии, — то, что он не объясняет, каким образом жизнь развертывается в своей *истории*, то есть последовательности, где нет повторения, где каждый момент *уникален* и несет в себе образ всего прошлого. Эта идея уже находит известное признание у некоторых биологов, как бы плохо ни были настроены в отношении витализма биологи в целом: стало быть, в ней видят и нечто иное, нежели «выражение восхищения и удивления». Вообще говоря, тот, кто овладел интуицией длительности, никогда больше не сможет поверить в универсальный механицизм; ибо в механистической гипотезе реальное время становится бесполезным и даже невозможным. Длительность, для того, кто переместился в нее, — самый бесспорный из фактов. Вот почему я сказал, что она делает возможным *эмпирическое*, решающее опровержение механистической философии.

С другой стороны, говоря об интуиции, инстинкте и интеллекте, Вы не учитываете тот факт, что, на мой взгляд, *практическое* знание, когда оно остается в своей собственной области, действительно есть знание о реальности *в себе*, реальности абсолютной. Таким образом, интеллект, призванный овладевать неорганизо-

ванной материей, способен познать абсолютно (хотя и неполно) эту материю. Так же и инстинкт, созданный, чтобы обеспечить приспособление к жизни, постигает жизнь абсолютно и изнутри, хотя неполно и не сознавая этого. Стало быть, человеческая интуиция, которая продолжает, развивает и превращает в рефлексию то, что остается в человеке инстинктивного, способна все более и более полно охватывать жизнь. Знание, интеллектуальное или интуитивное, становится относительным лишь тогда, когда способность познания прилагается к тому, для чего она не была создана. Таково знание жизни, на которое претендует понятийный интеллект (механицизм); таким было некогда и представление о материи, опиравшееся на образы, заимствованные из области жизни (гилозоизм).

Мое письмо уже затянулось; но оно разрослось бы непомерно, если бы я захотел написать Вам обо всем, что пробудила во мне Ваша книга. Думаю, если б я мог поговорить с Вами и разрешить все недоразумения, я сразу устранил бы большую часть критических замечаний и возражений. Надеюсь, что Вы предоставите мне такую возможность. Не могу передать Вам, насколько приятное и живое воспоминание осталось у меня от нашей прошлой беседы. Со временем мы должны найти способ возобновить ее. Вы сможете приехать во Францию, когда мы вновь обретем покой, необходимый для философских размышлений. Сейчас Франция борется за справедливость, за уважение прав индивидов и народов, и малых и больших. Стало быть, и в этой войне, куда она не привносит никаких эгоистических устремлений, амбиций или материальных интересов, Франция служит тем идеям, которым всегда была предана и которые составляют ее величие.

Еще раз благодарю Вас, многоуважаемый коллега, и прошу принять заверение в самых искренних дружеских чувствах.

## Письмо Жаку Шевалье

28 апреля 1920 г.

...Ложная идея автоматически уступает место идее истинной, если последняя выражена достаточно ясно: существует сила, имманентная истине...

...Результаты, накопленные на протяжении пути, бесконечно корректируют и дополняют друг друга...

...Вы совершенно правы в том, что вся философия, которую я развиваю со времен моего первого *Опыта*, утверждает вопреки Канту возможность сверхчувственной интуиции<sup>1\*</sup>. Толкуя слово «интеллект» в очень широком смысле, какой придает ему Кант, я мог бы назвать интуицию, о которой у меня идет речь, «интеллектуальной». Но я предпочел бы назвать ее «сверхинтеллектуальной», поскольку я счел необходимым ограничить смысл слова «интеллект» и сохраняю это название за совокупностью дискурсивных способностей ума, изначально предназначенных для того, чтобы мыслить материю. Интуиция же обращена к духу.

## Письмо Флорису Делатру

Сен-Серг, 24 августа 1923 г.

Когда мы видим — или мыслим — неподвижность, именно наше восприятие или наше понимание замораживает реальное; покой — всего лишь мгновенный фотоснимок, фиксирующий переход из одного состояния в другое, а такой переход и есть сама реальность (что несколько не мешает последней быть субстанциальной, при том условии, что субстанциальность представляет собой непрерывность и неделимость изменения). В этом — суть моей концепции длительности; здесь мой отправной пункт; к этому я постоянно возвращался; это, как я надеюсь, и дало мне ключ ко многим философским трудностям. Именно это привело меня к утверждению абсолютной неделимости реального, понятого как непрерывность во времени, и прояснило мне истинную природу однородного времени, с которым имеют дело механика и физика.

...Моей концепции длительности уделяли много внимания, но редко подчеркивали главное, то, что было руководящей идеей всех моих исследований. Я сформулировал бы ее следующим образом: хотя с точки зрения наших естественных способностей восприятия и понимания, созданных ради потребностей действия, неподвижность столь же реальна, как и движение (она якобы даже предшествует движению и лежит в его основе, а движение «надстраивается» над ней), решение философских проблем возможно лишь в том случае, если в результате инверсии этих привычек мысли мы обнаружим в подвижности единственную данную нам реальность. Неподвижность — лишь снимок (в фотографическом смысле слова) этой реальности, сделанный нашим сознанием.

...В психологической жизни, которую Джеймс так изящно сравнил с полетом птицы, он различает *place of flight*\* и *place of rest*\*\* . Таков *stream of thought*\*\*\* . Для меня, напротив, и в *реальной длительности*, в которой я осуществляю свою деятельность, есть только *flight*, нет *rest*; а кроме того, нет никаких *places*, ни *flight*, ни *rest*.

## Письмо Флорису Делатру

Париж, 2 декабря 1935 г.

...Итак, я перехожу к идеям Батлера<sup>1\*</sup> об эволюции и к тому сходству, какое можно обнаружить между некоторыми его взглядами и моими. Начну с того, что до 1914 г. я не знал даже имени Сэмюэла Батлера. (*Творческая эволюция* вышла в свет в 1907 г., *Материя и память* — в 1896.) Меня можно извинить за это незнание, поскольку я не встречал имени Батлера ни в истории философии, ни в тех многочисленных дискуссиях об эволюции, наследственности и т. д., с которыми я познакомился до публикации *Творческой эволюции*. Весной 1914 г., читая курс лекций в Эдинбургском университете<sup>2\*</sup> (*The Gifford lectures*), я услышал о Батлере от А. Д. Дарбишира, обаятельного молодого человека, гения, который, если бы его не настигла смерть, несомненно стал бы одним из величайших биологов нашего времени. Итак, я привез из Эдинбурга много книг Батлера; но разразилась война, и я более чем на двадцать лет обратился мыслями к совершенно иным вещам. Только на днях, в связи с интересной диссертацией, которую защищал Дж. Форт, я прочел привезенные из Эдинбурга книги, где исследуются вопросы науки и философии: среди прочего, *Life and habit*, *Evolution old and new*, *God the known and God the unknown* и др.

Эти книги поразили меня, так как вышли из-под пера человека исключительно умного, с критическим и сатирическим дарованием, с хорошим чувством юмора, который сумел заметить некоторые изъяны дарвинизма с самого начала, когда это учение либо слепо принимали всё целиком, либо отбрасывали по причинам, не всегда имевшим отношение к науке.

Что же до сходства между взглядами Батлера и моими представлениями об эволюции, жизни, памяти, привычке и пр., то я его во-

---

\* Участок полета (англ.)

\*\* Остановка, участок покоя (англ.).

\*\*\* Поток мыслей (англ.).

обще не обнаружил. Совсем наоборот: пытаюсь придать позитивной части воззрений Батлера точность, которой им часто не хватает, я констатирую полную противоположность по всем вопросам, кроме недостаточности дарвинизма, каким он предстает у самого Дарвина. Но эта недостаточность первоначального дарвинизма давно уже признается почти всеми биологами и философами. А по другим вопросам, повторяю, — полная противоположность. Я не могу рассматривать их здесь детально. Хочу, однако, отметить главное.

Как я упомянул выше, Сэмюэл Батлер показал, что дарвинизм ошибочно усматривал в борьбе за существование и естественном отборе принципы, достаточные для объяснения эволюции видов, тогда как два эти принципа могут, строго говоря, объяснить сохранение тех или иных изменений, но не появление самих этих изменений, которые придется поэтому отнести на счет простой случайности. Скажут, что это было самоочевидно; и действительно, такое суждение о дарвинизме разделяют огромное большинство биологов. Следовало бы также заметить, что, быть может (хотя я в этом вовсе не уверен), Батлер первым это констатировал, ясно сформулировал, выявил невозможность приписать изменения простой случайности. Но, так или иначе, все это было отмечено, и очень быстро: настоящий вопрос для эволюционистской биологии и философии состоит в определении *причин* изменений. По данному вопросу Батлер, похоже, не предложил ничего другого, кроме «the reintroduction of teleology into organic life» (переведем: возврата к целесообразности в биологии). А это есть не что иное, как возврат к теории Ламарка<sup>3\*</sup> (намного опередившей, как известно, теорию Дарвина). Ламарк, подлинный создатель учения об эволюции, считал, что изменения, дающие начало новым видам, обусловлены индивидуальными усилиями, приводящими к навыкам, которые наследуются. Именно такое, или почти такое учение возродил Батлер. Если кто-то и вправду сблизил его с учением *Творческой эволюции*, то совершил ошибку, ибо творческая эволюция прежде всего предполагает, что приобретенные навыки не передаются наследственным путем, что изменения не вызываются индивидуальными усилиями, а напротив, возникают внезапно у всех представителей вида или по крайней мере у многих из них и что, наконец, если в эволюции существует целесообразность, то отнюдь не в том смысле, какой философская традиция придала слову «телеология», а в ином и *новом* смысле, который биология и философия должны поистине *создать*, ибо ни одно из прежних понятий его не определяет.

Если мы оставим в стороне критическую, или негативную, часть и займемся частью конструктивной, то личный вклад Батлера в тео-



рию эволюции сведется, я думаю, к сравнению органического развития с сохраняющейся у организма «бессознательной памятью» о развитии его предков. Но это только метафора, образное выражение факта; а данный факт, впрочем плохо понятый, есть не что иное, как часть реальности. Главное, напротив, заключается в непредвидимости, постоянном творчестве — всем том, чем является эволюция жизни и к чему приковано внимание в *Творческой эволюции*.

Но тогда я задаюсь вопросом: если два учения столь радикально различны, почему в одном из них видят предвосхищение второго? Вот единственное объяснение, которое приходит мне на ум.

Батлер, долгое время остававшийся в безвестности, в конце концов был оценен по достоинству. Возможно, его оценили критики, которых поразило его талант писателя, его юмор, а также богатое воображение, демонстрируемое в такой книге, как *Erewhon*, хотя оно, правда, не нацелено на вопросы научной философии. Это значит, что Батлер, по-видимому, не был «открыт» теми, кто привык работать с научными и философскими идеями, разбираться в их отношениях, сближать и различать их. Понятно, что в таких условиях была учтена только негативная часть, сразу привлекающая внимание (критика дарвинизма и чисто механистической концепции жизни), и остался незамеченным почти банальный характер этого двойного отрицания (ведь недостаточность чистого дарвинизма постоянно отмечалась со времен Дарвина, а отрицание механицизма, как объяснения жизни, соответствовало целой философской традиции — так называемому «витализму»<sup>4\*</sup>). Сравнивая два учения, не придали значения единственно важному — позитивной части, столь малой в книгах Батлера, где почти все сводится к критике и истории.

Но, быть может, имеется еще и вторая причина, дополняющая первую.

Литературных критиков, читавших *Life and habit* или *Evolution old and new* и полагававших, что это философские труды, не могло не поразить отсутствие или малочисленность специальных терминов, которыми так злоупотребляли философы. Они обнаружили здесь метафорические выражения, более или менее поэтические сравнения. Те же критики, просматривая *Творческую эволюцию* или *Два источника морали и религии*, замечают, что эти книги тоже не изобилуют собственно философскими терминами; порой и здесь, хотя и не так часто, как говорят, встречаются метафоры и образы. Из этого они могут сделать вывод о сходстве стиля или манеры изложения, к чему прибавятся и другие сходства. Но они рискуют вновь впасть в заблуждение. Конечно, обоих авторов роднит желание об-

ратиться, насколько это возможно, к образованным людям в целом. Но нетрудно заметить, что Батлер пользуется образами, сравнениями и др. лишь для того, чтобы дополнить свою мысль либо просто выразить ее более изящно; строго говоря, он мог бы без этого обойтись. Напротив, в такой книге, как *Творческая эволюция* или *Два источника*, образ чаще всего используется потому, что он необходим, поскольку ни одно из существующих понятий не может выразить мысль автора, которому поэтому приходится ее *внушать*. Внушение возможно только с помощью образа, но такого, который не выбирается философом, а предстает как единственное, абсолютно необходимое средство коммуникации.

Приведу лишь один пример: когда я соотношу явления жизни и эволюции с «жизненным порывом», то отнюдь не ради стилистических прикрас и не из-за стремления замаскировать с помощью образа наше незнание глубинной причины этих процессов, как обычно поступает виталист, привлекая с этой целью «жизненное начало», или Батлер, ссылаясь на «life-force»\*. Дело в том, что философия предлагает здесь только два принципа объяснения: *механицизм* и *целесообразность* (причем последняя характеризует «жизненное начало» виталистов и, следовательно, «life-force» Батлера). Но по причинам, в детали коих здесь не стоит вдаваться, я не принимаю ни одну из этих точек зрения, которые соответствуют понятиям, сформулированным человеческим разумом с совершенно иной целью, нежели объяснение жизни. Нужно расположиться где-то *между* двумя этими понятиями. Как определить это место? Я должен указать его пальцем, поскольку не существует понятия, занимающего срединную позицию между «механицизмом» 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 вместе со мной в этом пункте, дабы выяснить, что можно узнать относительно жизни, а что нельзя. На страницах 115—120 моей книги *Два источника* я перечислил знания и незнания, которые соединяются в некоем очень специальном видении эволюции и жизни, когда мы располагаемся между механицизмом и целесообразностью, в той точке, на которую я указываю, обозначая ее словом «порыв». Меня самого позабавило это перечисление. Я насчитал их в точности девять<sup>3</sup>\*. Стало быть, моя так называемая метафора есть в действительности точное и вместе с тем всеохватывающее указание возможных констатаций. Вот почему она в корне отлична от бесплодных образов, таких как «воля

\* Жизненную силу (*англ.*).

к жизни» Шопенгауэра или «life-force» виталистов вроде Батлера. И поэтому можно было предвидеть, что рано или поздно биология отчасти ее заимствует. Она начинает это делать, хотя, надо признать, не без колебаний и неохотно. Но я уже захожу далее того, о чем меня спрашивали. Речь шла о том, есть ли что-то общее между двумя учениями. Скажу еще раз: «Нет, я не вижу ничего общего». Но на сей раз я хотел бы пойти чуть дальше и показать, почему *a priori* было маловероятно, что здесь найдется нечто общее.

Конечно, дело не в том, что я претендую на какую-то особую оригинальность. Совсем напротив, я постоянно проповедую скромность в философии и делаю все возможное, чтобы подать ее пример. Но именно поэтому, как раз потому, что прошло время великих оригинальных гипотез, тешивших тщеславие философа, я вот уже пятьдесят лет советую и практикую метод, состоящий в том, чтобы рассматривать в философии специальные проблемы, как это делают в позитивной науке. Каждая из этих проблем может потребовать от философа долгих исследований; для их проведения может не хватить и всей жизни; и однако это будет лишь начало: главная сложность — в другом. Подлинная сложность состоит в том, чтобы *поставить* проблему, мысленно отвлечься ради этого от языка (который был создан не для философии, а для общения), разрезать реальность по ее естественным линиям, тогда как язык и обыденный рассудок раскраивают и разделяют ее ради удобства нашего образа действий. Так проблема будет ограничена, но неограниченным станет усилие по ее разрешению, а особенно — по ее постановке. В сущности, решение проблемы будет тем же, что ее постановка. Проблема, какой я ее понимаю, ставится лишь тогда, когда она решена.

При таком понимании философии имеются ли шансы на то, чтобы один философ заранее нашел или предчувствовал то, что обнаружит другой? Это, разумеется, возможно, если первый философ так же понимает философский метод и обладает столь же сильной волей, дабы успешно завершить свою работу. Это невозможно, если он решает остаться любителем. Теперь я могу, впрочем, точно определить слово, которое только что написал. Я называю *любителем* в философии того, кто принимает без изменения формулировку обычной проблемы, считает ее окончательно поставленной и ограничивается тем, что выбирает мнимые решения этой проблемы, неизбежно предсуществующие тогда его выбору. Таков Батлер, отбрасывающий решение Дарвина и присоединяющийся к решению Ламарка. Но философствовать всерьез означало бы здесь *создать* постановку проблемы и ее решение. Как могло бы

быть иначе? Разве не понятно, что если проблема поставлена уже давно и до сих пор не решена, это значит, что она содержит, в той форме, в какой поставлена, два или несколько равно возможных и взаимоисключающих решения? Философ как таковой не может, не должен ограничиваться этим. Итак, я называю *любителем* того, кто делает выбор между готовыми решениями, как выбирают политическую партию, в которую хотят вступить. И я называю *философом* того, кто создает решение — с необходимостью единственное — проблемы, которую он ставит заново, одним тем, что прилагает усилие для ее разрешения. Между ними обоими есть коренное различие, но его могут не заметить их читатели, если они сами близки к позиции любителя, если не выражают возможно точнее — путем исследования, непременно требующего усилия, аналогичного усилию философа, — новый смысл, который обретают слова при новом понимании проблемы.

Таков ряд соображений, на которые меня навело чтение Сэмюэла Батлера. Хочу добавить, что я, очевидно, читал его поспешно, поверхностно; быть может, я выше оценил бы его как мыслителя, если бы лучше его знал.

## Письмо Жаку Шевалье

Париж, февраль 1936 г.

Мой дорогой друг,

я только что прочел Вашу замечательную статью<sup>1\*</sup>, став благодаря Вам первым ее читателем. У нее есть один недостаток: Вы чересчур благосклонно отзываетесь о моих работах и обо мне самом. Сделав эту оговорку, я могу без стеснения сказать Вам, сколь проницательным и глубоким я нахожу Ваше исследование. Вы показываете, что два ума, отправившись из разных пунктов, следуя различными путями, обязательно встретятся, если оба движутся в направлении истины.

При этом Вы демонстрируете хорошее знание сочинений Уильяма Джеймса, его идей и метода мышления. Вам недоставало только личного знакомства с Джеймсом. У меня было это преимущество, и оно явилось одной из наивысших радостей моей жизни. Да, мне посчастливилось беседовать с этим мыслителем, одно присутствие которого было уже озарением. Позвольте мне напомнить то, что я писал в предисловии к французскому переводу его избранной

переписки: «Во время одной из наших последних бесед с Уильямом Джеймсом речь зашла о философских конгрессах. Одно из главных их преимуществ, сказал я, — в том, что мы получаем возможность увидеть человека, которого знали только по его книгам, а значит, лучше понять то, что он написал. — “Да, — ответил он, — но иногда, увидев человека, больше не испытываешь никакого желания читать то, что он написал”. Возможно; но я ручаюсь, что после встречи с Уильямом Джеймсом вы обязательно захотели бы прочесть все, что им написано. Он был скромен, сдержан, неразговорчив; во всем, что он делал, горел внутренний огонь, тепло и свет которого мы ощущали. Находясь рядом с ним, я всегда думал о том определении подлинной личности, которое дал его соотечественник Эмерсон: “Запас силы, оказывающий воздействие одним лишь своим присутствием”».

Правду говоря, в этом воздействии его присутствия не было ничего загадочного. Оно было связано с тем, что в личности Джеймса проявлялась сама суть его творчества: в нем угадывали человека, занятого лишь наиболее высокими проблемами и действующего в области, расположенной гораздо выше той, где хлопочет большинство людей. В предисловии, которое я только что процитировал, я описал нашу первую встречу. Она неоднократно откладывалась, и мы оба долго ее ждали. И вот, едва мы обменялись приветствиями, немного помолчали, и он вдруг спросил меня, как я рассматриваю проблему религии. В тот день мы долго беседовали, бывали у нас и другие разговоры; но никогда мы не покидали высот, на которые нас сразу же вознесла наша первая встреча. Мы могли бы повторить слова Ампера<sup>2\*</sup>, сказанные или написанные им, кажется, его другу Бредену: «Между нами может идти речь только о вечных вещах».

Именно в этом я вижу объяснение эволюции мышления Уильяма Джеймса и этапов его карьеры. Не подлежит сомнению, что если он с ранних лет отказался от искусства рисования, к которому имел способности, затем от биологических исследований, к которым, казалось, предрасполагало его путешествие с Агассисом<sup>3\*</sup> в Бразилию, если позднее, в Гарвардском университете, он вначале изучал анатомию, от нее перешел к физиологии, потом к психологии, а в конце концов оказался на кафедре философии, — это потому, что вся его жизнь была беспокойным стремлением узнать, кто мы, откуда мы пришли, куда мы идем.

Но это беспокойство свойственно многим мыслителям, а Уильям Джеймс был только один. Итак, что же он внес в решение вечной проблемы? Душу, наделенную уникальной способностью об-

щаться с другими душами, как и погружаться внутрь самой себя. Обнаружив в психологии и философии свое подлинное призвание, он мог бы, в соответствии со своими научными устремлениями, заняться главным образом клиническими методами и лабораторными исследованиями. Конечно, он ими не пренебрегал; в своем трактате по психологии он часто обращается к ним. Но не в этом суть книги, и ее основной метод — совершенно иной. Этот метод есть просто-напросто старый метод интроспекции, долгое время считавшийся неточным и бесплодным; вновь применив его, Джеймс получил результаты, которые превзошли все ожидания. То была интроспекция, примененная к самому себе, а также в известном смысле и к другому: психолог посредством симпатии перемещался вглубь сознания другого человека и на время совпадал с ним. Такой психологический метод, применяющий самонаблюдение и наблюдение другого путем выхода за пределы собственного сознания, сделал Уильяма Джеймса равным величайшим философам всех времен.

Я говорю «величайшим философам». Дело в том, что его психология, столь удаленная от той философии, которая мыслит свою работу только как конструирование, сама является философией. Вы прекрасно это поняли. В последние годы жизни Джеймс предпочитал представлять эту философию в двух различных аспектах: как плюрализм и прагматизм. За этими двумя «измами» был еще и третий, который я назвал бы «психологизмом», или «спиритуализмом», в принятом во Франции значении данного слова. Последний термин все объясняет. Существовая в глубине самого себя, в контакте с Источником духовных энергий или с чем-то эманировавшим из него, Джеймс чувствовал себя как дома в мире духа, совершенно естественно проникая сквозь телесную оболочку, чтобы следовать движениям души. Эта непосредственная связь с душами проявлялась не только в сфере интеллекта и интуиции, в видении внутренних состояний, но и в области чувства, в отзывчивости и уважении ко всякой человеческой личности. Никто из философов не был более щедро наделен даром симпатии. С другой стороны, никто из них не заходил столь далеко в своем благородстве. Джеймс порой даже объявлял себя учеником там, где на самом деле был учителем.

Это благородство, столь впечатляющее у Джеймса, я всегда замечал, в разной степени и в самых разнообразных формах, в великих проявлениях американской души. Сейчас пришло время сказать об этом: ведь скоро будет праздноваться трехсотлетие Гарварда, а Гарвард, наряду с другими университетами, но с более давних пор, символизирует собой американскую интеллектуальность

и духовность. Много лет назад, когда я вернулся из первого путешествия в Америку, Франко-американский комитет поинтересовался моими впечатлениями<sup>4\*</sup>. Я ответил (но если мнение, которое я высказал тогда, и отличалось какой-то оригинальностью, то оно полностью утратило ее со времен великой войны), что важнейшей особенностью Америки мне показался идеализм. Конечно, там, как и в других местах, трудятся, чтобы заработать деньги, но денег добиваются как простого свидетельства об «efficiency»\*, вовсе не ради них самих, не для того, чтобы их хранить, но всегда — чтобы их тратить, иногда — проматывать, чаще всего — чтобы их отдавать. Добавлю, что это бескорыстие, внешний признак великодушия, родилось одновременно с Соединенными Штатами, ибо все остальные человеческие объединения, возникшие в результате колонизации, всегда создавались ради какого-то материального интереса, тогда как здесь речь шла только об интересе моральном. Таково, в самом деле, происхождение Бостона и поселения Массачусетс. Да, в двух шагах от места, где возник Гарвардский университет, в первый и, вероятно, единственный раз в мировой истории люди, покинувшие родину, чтобы обрести свободу думать и верить, сознательно и добровольно создали национальность на основе чистой идеи. Именно это великое событие приходит мне на ум, когда я размышляю о подлинной природе Соединенных Штатов или просто предаюсь мечтам об этой необыкновенной стране, глядя на портрет Уильяма Джеймса, который всегда передо мной в моем рабочем кабинете. Но стоит ли продолжать? Я догадываюсь, мой дорогой друг, что Вы разделяете мое мнение и о Джеймсе, и об Америке. Итак, позвольте мне завершить на этом мое затянувшееся письмо и примите заверения в моем искреннем расположении.

---

\* Эффективности, действенности (англ.).

# Мои миссии (1917—1918)

Веве, 24 августа 1936 г.

Я расскажу об одном деле, которым занимался за границей, вне прямой связи со своими книгами. Конечно, лекции и выступления принесли мне настоящую популярность, хотя я всегда выдерживал в них самый высокий научный уровень. Этой популярностью — как и той, какую мне создали лекции в Коллеж де Франс, — я никогда не кичился (напротив, в конце концов она стала для меня невыносимой). Но, по крайней мере, она позволила мне послужить Франции в годы войны.

Я имею в виду три миссии, которые выполнял в то время за границей.

Первой, наименее важной из них, была миссия в Испании в 1916 г. Наше правительство направило туда нескольких членов Института<sup>1</sup> <sup>1\*</sup>; мы должны были выступить с лекциями, а главное, побеседовать с влиятельными лицами страны, чтобы создать у них более верное представление о Франции и ее роли в войне.

\* \* \*

Со второй миссией, порученной мне Брианом<sup>2\*</sup> — тогдашним премьер-министром и министром иностранных дел, — я отправился в Америку. Это происходило в начале 1917 года, когда Америка пребывала в сомнениях относительно необходимости участия в войне. Бриан полагал — очевидно, исходя из того, что слышал обо мне от разных людей, — что я мог бы существенно повлиять на окруже-

---

<sup>1</sup> Это были Эмбар де ла Тур, Эдмон Перье, Ш. Видор и я (Этьен Лами ненадолго присоединился к нашему турне).



ние Вильсона<sup>3\*</sup> и даже на него самого. Любые официальные шаги рисковали оказаться безрезультатными; но философ, которого в то время ценили в Америке гораздо выше, чем он того заслуживал, и который просто по-дружески беседовал бы с людьми, мог надеяться, что его выслушают. Итак, я провел в Вашингтоне и Нью-Йорке февраль, март, апрель, май (вернулся вместе с Жоффром<sup>4\*</sup> и Вивиани<sup>5\*</sup>). Благодаря поистине провиденциальному случаю, на следующий день по приезде я познакомился с полковником Хаузом<sup>6\*</sup> и очень скоро стал его другом. Хауз был доверенным лицом и советником Вильсона, который *всегда* прислушивался к нему, особенно в вопросах, касавшихся внешней политики: Вильсон совсем не знал Европу. В феврале и марте, даже накануне 2 апреля, дня, когда Вильсон в своем знаменитом послании к конгрессу высказался за войну, я регулярно виделся с Хаузом и подолгу беседовал с ним.

В дарственной надписи, которую Хауз сделал несколько лет спустя, вручая мне свой объемистый труд, он использует именно те слова, какими я только что охарактеризовал его отношения с Вильсоном: он пишет, что я был «его доверенным лицом и советником в незабываемые дни»<sup>1</sup>. Я не хочу преувеличивать свою роль в решении, которое в конечном счете принял Вильсон. Но могу утверждать, что действия полковника Хауза оказались решающими и что этот человек, малоизвестный во Франции, заслуживал бы того, чтобы у нас ему поставили памятник: мы и наши бывшие союзники никогда не сможем в полной мере отблагодарить его за то, что он сделал для вступления Соединенных Штатов в войну на нашей стороне — вступления, которому мы обязаны победой. К счастью, Хауз еще жив. Он сможет еще сыграть определенную роль. Посещая Париж, он заезжает повидаться со мной. Так, в 1921 году он дал мне понять, что должен сообщить нечто важное Бриану, вновь ставшему тогда премьер-министром. Я пригласил его и Бриана к себе на обед, причем беседа должна была остаться строго конфиденциальной. Хауз не знал французского, а Бриан не многим лучше знал английский, так что мне пришлось послужить переводчиком: эта роль вовсе не была для меня неожиданной, ведь я уже выполнял ее во время встречи Бриана с Вильсоном, вскоре после приезда последнего в Париж для подписания мирного договора.

То, что я говорю о Хаузе, ни в коей мере не означает, что я хочу приуменьшить значение и заслуги Вильсона. Напротив, в 1917 году я испытывал к Вильсону глубочайшее восхищение и признатель-

---

<sup>1</sup> House E.M. *To Henry Bergson, my guide, philosopher and friend, during some never-to-be-forgotten days* (Paris, May 1<sup>st</sup>, 1926).

ность. Эти чувства остались неизменными, и я сохраню их до конца жизни, причем со временем они скорее крепнут вопреки всеобщей неблагодарности, проявляемой по отношению к этому поистине великому человеку, который хотел открыть новую эру в мировой истории, увязывая политику с *righteousness*, со справедливостью, с добродетелью, и, быть может, преуспел бы в этом, если бы не злой рок, обрушившийся на него по его возвращении в Америку. Но он был почти недоступен, поскольку взял за принцип жить в совершенном одиночестве, и хотя для меня он сделал исключение, я опасался этим злоупотребить. Во всяком случае, мне удалось сказать ему нечто такое, что, как я узнал от полковника Хауза, действительно произвело на него впечатление.

Думаю, кроме Хауза, он не доверял никому, даже своим министрам (чья роль к тому же, согласно американской конституции, гораздо менее важна, чем роль наших министров-парламентариев). Все же один из них был вхож к нему и пользовался его симпатией. Это был Франклин Лейн, министр внутренних дел, человек исключительных интеллектуальных и нравственных качеств. Благодаря случаю, который я тоже назову провиденциальным, я сразу сдружился с Лейном. Он оказался философом, читал мои книги и разделял по крайней мере некоторые из моих идей. Иногда, вечерами, мы встречались и беседовали. Разумеется, я подробно объяснил ему, чем была для нас эта война и почему идеалистически настроенной Америке следовало бы принять в ней участие. Я надеялся, что он передаст что-то из наших бесед Вильсону, обсуждая с ним текущие дела. И он не обманул моих ожиданий; позже, когда президент Вильсон после долгих колебаний добился от конгресса объявления войны Германии, Лейн сказал мне: «В решении президента вы сыграли бóльшую роль, чем вы думаете». Очевидно, это было преувеличением, но можно утверждать с уверенностью, что если я имел какое-то влияние, то отчасти благодаря самому Франклину Лейну, а также и главным образом посредничеству полковника Хауза.

Итак, эта миссия была успешной — возможно, *очень* успешной, хотя я и не могу утверждать последнее, ведь нравственное действие неподвластно количественным мерам. Однако я мало рассказывал и вообще мало что известно об этой первой миссии в Америку, самой важной из тех, которые мне поручались во время войны. И тому есть несколько причин.

Прежде всего, я не мог ничего сказать об этом во время войны. Мы условились с Брианом, что в Вашингтоне я не буду выступать в роли посланника правительства или сделаю это только в случае крайней необходимости. Поэтому в прессе не было никаких со-

общений о моем отъезде и в целом о моей миссии. Правда, после войны я мог бы предать свое путешествие некоторой огласке, не довольствуясь случайными рассказами о нем (к тому же очень краткими). Но я всегда думал, как восприняли бы мои друзья в Нью-Йорке и Вашингтоне новость о том, что я был у них с политической миссией, хотя ничего им о ней не сказал. Они могли бы усмотреть здесь некий обман. На деле его не было, ибо, по счастью, вопрос на эту тему мне никогда не задавали. Если бы его задали, я не решился бы солгать. Такова первая причина. Но есть и другая, более важная.

Поручая мне, одну за другой, две миссии в Соединенных Штатах в 1917 и 1918 годах, правительство, безусловно, поставило в сложное положение нашего посла в Америке, г. Жюссерана<sup>7\*</sup>. Я всегда испытывал глубокое уважение к этому выдающемуся, честному человеку, убежденному патриоту, который весь отдавался своим обязанностям, не зная ни минуты покоя. Персонал посольства (в том числе наш теперешний посол, г. де Лабулэ) был настолько предан ему, что это не могло не растрогать: разве это не величайшая похвала для руководителя? Но г. Жюссеран был человеком невероятно честолюбивым и обидчивым и усматривал признак недоверия и посягательства на свои права во всякой политической миссии, доверенной французу в Соединенных Штатах, будучи убежден, что только он мог служить там Франции; такое мнение к тому же подкреплялось чувствами, которые к нему питали американцы (именно эти чувства, на мой взгляд, отчасти лишили его возможности действия во время войны, ибо он чересчур опасался, что, проявляя, как следовало бы, настойчивость в некоторых вопросах, прослышет бестактным среди своих друзей из Вашингтона и Нью-Йорка). При встрече с ним мне показалось, что он постоянно разрывается между возложенной на него задачей помочь мне в моей миссии и опасением, что мне удастся достичь того, в чем сам он потерпел фиаско. Я не был уверен, что он всегда отправлял в Париж в исходном виде (то есть без комментариев) мои сообщения правительству, с которыми он считал необходимым ознакомиться, даже когда я передавал зашифрованное сообщение через нашего генерального консула в Нью-Йорке. Мне говорили, что после войны он даже называл мою миссию неудачной. Я этому не верю: он был честным человеком. Во всяком случае, именно мое уважение к нему было одной из причин, по которым я не стал после войны распространяться о своей деятельности в Америке. Я не мог этого сделать, не упомянув, по крайней мере косвенно, о том, что считал серьезным изъяном в работе, столь добросовестно выполнявшейся там нашим послом.

Прежде всего, он, на мой взгляд, преувеличивал значение деликатности, подобавшей в то время послу Франции в Америке. Конечно, немцы в первые месяцы войны вызывали у американцев сильное недовольство своей грубой пропагандой: особый вред причинила Германии миссия Дернабурга<sup>8\*</sup>. Идея противопоставить этому неуместному вмешательству французскую деликатность была отнюдь не плоха, и Жюссеран был прав, заняв такую позицию. Но одной деликатностью он ничего бы не добился. Требовалось объяснить Вильсону и его окружению подлинную природу войны, которую вела с нами Германия. Кроме того, чтобы противостоять нерешительности Вильсона, нужно было выявить и прояснить несколько глубинных ее причин. А главное, следовало убедить президента, по натуре идеалиста, что ему выпала уникальная возможность восстановить мир на планете и, как я сказал выше, открыть новую эру в истории человечества. Для этого, правда, пришлось бы превысить полномочия посла, попытаться проникнуть в частную жизнь кого-то из друзей Вильсона, рассматривать как равных — ради пользы дела — людей, которые не имели никаких официальных званий и оттого только внушали больше доверия недоверчивому от природы президенту, врагу всяких *conventionalities*<sup>\*</sup>.

Среди причин нерешительности Вильсона имелась одна, которую я заметил сразу и которую упустил из виду Жюссеран: он отрицал ее существование, когда я ему о ней говорил; однако отрицать ее было невозможно. Вильсон уверял меня (это было в феврале 1917 г.), что немцы незамедлительно покончили бы с войной, если бы избавились от своего императора и правительства: «Они сыты ею по горло», — сказал он мне (*They have their bellies full*). Я оспаривал это мнение изо всех сил, с энергией и настойчивостью, к которым президент, как мне показалось, не привык. У меня создалось ясное впечатление, что немецкое правительство окружило Вильсона сетью ложной информации, пытаясь внушить, что оно утратило свое влияние и близко к краху. Беседуя по возвращении в Париж с президентом Пуанкаре, я упомянул об этом, и он сказал, что отнюдь не удивлен, поскольку немцы часто освобождали французских пленных, гражданских или военных, сообщив им *неблагоприятные для Германии* ложные сведения, явно предназначенные для того, чтобы их передали нам и усыпили нашу бдительность.

Но вернусь к сути дела. Ввиду непрístupности Вильсона понять глубинные причины его нерешительности можно было, только обратившись к его окружению, в частности к полковнику Хаузу:

---

\* Условностей (*англ.*).

лишь тогда выяснилось бы, нельзя ли как-то повлиять на ситуацию. Эти причины были по большей части религиозного и философского порядка. Религиозные явно играли сдерживающую роль: президент говорил, что если он примет решение в пользу войны, Господь потребует у него отчета за жизнь каждого убитого на ней американского солдата. Я знал это от полковника Хауза. Мне было также известно, что Хауз в конце концов развеял эти сомнения, доказывая, что если не разгромить Германию теперь, предстоит сражаться с ней позже, и тогда Америке придется пожертвовать куда большим числом своих сыновей. Что же до причин философских, они имели противоположный смысл. Все они были связаны с той исключительной ролью, какую Соединенные Штаты могли бы играть в Европе и мире, если бы вступили в войну, чтобы обеспечить победу союзников. В наших разговорах с Хаузом в феврале и марте 1917 года неоднократно затрагивался вопрос об установлении прочного мира. Не помню, чтобы произносились слова «Лига наций», но, если слов еще не было, сам этот предмет явным образом обсуждался. Идея заключалась в том, что окончательный мир в Европе можно установить с помощью организации, которую союзные державы всеми силами поддерживали бы вплоть до того дня, когда сила стала бы уже бесполезной, поскольку умы настроились бы на мирный лад. Существовала также надежда, что народы положат конец авторитарным режимам и повсюду восторжествует демократия, ведь демократия — это синоним мира. Знаменитая фраза Вильсона в послании 2 апреля, где он высказался за войну («The world must be made safe for democracy»<sup>\*</sup>), подводила итог всем его размышлениям. В этом была, следует признать, известная наивность, проискавшая главным образом из почти полного незнания Европы и ее истории. Не будем сожалеть об этом: без такой наивности, соединенной с огромным великодушием, Америка не вступила бы в войну. Впрочем, теперь нелегко понять, чем был тогда для американцев демократический идеал, почему они отождествляли его с волей к миру и считали, что обладают монополией на него. Спустя несколько недель я находился на одной из улиц Нью-Йорка, когда огромная людская волна, выплеснувшись из центра, разнесла по всему городу весть о русской революции и о низложении царя. То был неописуемый энтузиазм. Вскоре после этого один весьма влиятельный американец, бывший посол Соединенных Штатов в Константинополе, позвонил мне и спросил, не следует ли, на мой взгляд, направить в Россию американскую делегацию, «чтобы объ-

---

<sup>\*</sup> «Мы должны сделать мир безопасным ради демократии» (англ.).

яснить русским, что такое демократия». «Попробуйте, — ответил я ему. — Вы увидите, как вас там примут».

Правда, этой причине, побуждавшей вступить в войну, сам президент Вильсон противопоставлял ряд соображений, которые в конце концов отошли на задний план, во всяком случае на время. Недоверчивый по природе, а тем более не склонный доверять официальным лицам, он сомневался в искренности союзников, утверждавших, что они борются за принципы. Он задавался вопросом, руководствовались ли воюющие державы, с обеих сторон, чем-то иным, помимо национальных эгоизмов, вступивших в борьбу друг с другом. Он не хотел стать жертвой обмана. Не исключено, что именно проявлением такого эгоизма он считал наши требования, касающиеся Эльзаса и Лотарингии. Был ли он сам сведущ в данном вопросе? В этом можно усомниться. Как бы то ни было, в конце концов его недоверие, как я сказал, убавилось, хотя и вновь проявилось позже, на переговорах о подписании мирных договоров.

Сегодня у нас мало знают о том, насколько бескорыстным было вступление Америки в войну. Впрочем, этого вообще никогда не знали. Как я сказал в то время Хаузу, два факта: решение, принятое Вильсоном от имени Соединенных Штатов, и соответствующее решение короля Бельгии Альберта — заставили меня отказаться от привычного убеждения, будто история — это школа безнравственности. Говорили, что Америку вынудили объявить войну немецкие торпедные атаки, причинившие ущерб американским гражданам. Но, во-первых, Германия безусловно согласилась бы возместить по требованию Америки любой материальный и моральный ущерб, лишь бы не приобретать нового и столь грозного врага. Во-вторых, Вильсон, объявляя войну, мог бы ограничиться — как ранее предполагалось — оказанием нам помощи в преследовании немецких подводных лодок. Утверждали также, что Вильсон в конце концов принял решение потому, что его перетянули на свою сторону и подтолкнули к войне наиболее влиятельные представители оппозиции, то есть республиканской партии. Вместе с тем, их хвалили за то, что они с первых месяцев войны поддерживали союзников. Однако этот вопрос следовало бы уточнить. Несомненно, что некоторые республиканцы сразу стали высказываться за вступление в войну. Один из них, Кэбот Лодж, с которым я, правда, раньше не был лично знаком, пригласил меня пообедать с ним наедине, как только узнал, что я в Вашингтоне. Это был человек острого ума, большой друг Франции. Он долго разговаривал со мной, чрезвычайно резко высказываясь о Вильсоне. Самый известный

из республиканцев, Теодор Рузвельт<sup>9\*</sup>, бывший президент страны, тоже пригласил меня побеседовать, когда узнал о моем прибытии в Америку. Он жил довольно далеко от Нью-Йорка, где я тогда находился. Однажды он сообщил мне по телефону, что на следующий день будет в Нью-Йорке, в небольшом отеле на Пятой Авеню, и пригласил меня позавтракать с ним в восемь часов утра. Разговор длился два с половиной часа. Со стороны Рузвельта это была пространная обвинительная речь против Вильсона. Рузвельт, по его словам, добивался лишь одного: чтобы ему позволили набрать 20000 человек и отправиться с ними во Францию. Я уверен, что он приехал бы, если бы получил разрешение (для этого потребовалось бы объявление войны). Я не менее уверен в том, что он отбыл бы прямо на фронт, в наши окопы. Очень возможно, что он бы там погиб. И это было бы очень красиво. Но что бы это нам дало? Теперь я понимаю, какой войны требовали некоторые республиканцы, достойные наивысшего уважения. Для них речь шла о некоей демонстрации, которая свидетельствовала бы о симпатии Соединенных Штатов к делу союзников и об их приверженности принципам, разделявшимся и нами. Впрочем, даже в эту ограниченную, малоэффективную войну им не удалось бы вовлечь страну, решившую сохранять нейтралитет. И от этого далеко было до той полномасштабной войны, которую в конце концов спланировал Вильсон и на которую он подвиг страну.

Как ему это удалось? Говорили, что он все решил заранее и только дождался момента, когда общество выказало бы готовность к войне. Я даже думаю, что еще и сегодня у нас преобладает такое мнение. Но, проведя в Вашингтоне и Нью-Йорке первые месяцы 1917 года, я, полагаю, могу утверждать, что до последнего, или почти до последнего, момента правительство оставалось в нерешительности и что этому периоду предшествовало твердое решение, которого придерживались два с половиной года, — решение *не вступать в войну*. Если мы хотим разгадать секрет той покорности, с какой американский народ принял президентское послание 2 апреля 1917 года, настоящее объявление войны, мы обнаружим разгадку в том простом факте, что два с половиной года Вильсон действительно был сторонником абсолютного нейтралитета. «Он удержал нас от войны» (He has kept us out of the war) — эта похвала Вильсону звучала из всех уст, в этом состояла одна из главных причин его популярности. Именно потому, что два с половиной года он был известен как сторонник мира для Америки любой ценой, его послушали и за ним последовали, когда 2 апреля 1917 года он провозгласил, что необходима война. И весь амери-

канский народ сразу же поднялся на те высоты, где наконец занял место Вильсон благодаря своему посланию. Это была почти религиозная экзальтация, подобная той, что охватила когда-то первых крестоносцев. Я пережил незабываемые часы. Мне показалось, что человечество стало иным. Главное, что обожаемая Франция, которая, будь она сокрушена, увлекла бы в своем падении лучшее в цивилизации, Франция, чье существование — как я чувствовал вопреки вере, которую всегда старался вселять в окружающих — находилось под угрозой, — Франция была спасена. То была величайшая радость моей жизни.

Однако этой радости у меня могло и не быть. На деле я опустил в своем рассказе всё, что касалось лишь меня лично, все второстепенные детали. Но я могу сказать несколько подробнее о причинах моей миссии. Когда Бриан, с которым я не был знаком, предложил мне за нее взяться, я, следуя первому побуждению, ответил ему, что философ, на мой взгляд, не может быть здесь очень уж полезным, даже имея многих друзей в Америке. Бриан заявил, что не разделяет этого мнения, и с необыкновенной пронизательностью назвал мне — как особенно важную фигуру — полковника Хауза, с которым, по его словам, он долго беседовал (вероятно, когда тот был проездом в Париже в связи с порученным ему президентом Вильсоном сбором сведений о войне). Так или иначе, я не был уверен, что сумею что-то сделать. Кроме того, мне нелегко было покинуть семью в разгар войны, уехать из Франции на неопределенное время. Итак, я отправился к Жюлю Камбону, генеральному секретарю министерства иностранных дел (помимо Бриана, я имел дело только с Филиппом Бертелло<sup>10\*</sup>), со смутным намерением просить освободить меня от этой миссии. Но не успел я сесть напротив Жюля Камбона, как он сказал мне: «Должен вам сообщить, что мы только что перехватили и расшифровали немецкое радиодонесение, предупреждающее подводные лодки, что с завтрашнего дня начинается беспощадная подводная война до победного конца, без различия национальности и пр. Значит, ваше путешествие в Америку становится одним из самых опасных». Эти слова решили все. Я должен был ехать. О моих колебаниях речь не шла. Но они, возможно, взяли бы верх, если бы им не положила конец радиограмма. К слову сказать, я четырежды пересек Атлантику, меж тем как подводная опасность становилась все более угрожающей. Во время последнего путешествия туда и обратно всем был дан приказ днем и ночью носить спасательный пояс (я этого никогда не делал, считая, что лучше утонуть, чем постоянно испытывать подобное неудобство). Но я был поражен полнейшим безразличием всех — включая меня



самого — к постоянному риску в любую минуту подвергнуться торпедной атаке. В сущности, те, кто не мог сражаться на фронте, всегда почти неосознанно упрекали себя в том, что находились в полной безопасности, в то время как наши солдаты рисковали жизнью. Наконец столкнувшись с опасностью, ты чувствовал, что вернулся в нормальные условия, и мог несколько умерить недовольство собой.

Но вернемся к нашей теме. Одной из причин, побудивших меня написать эти воспоминания, стали постоянно звучавшие вокруг разговоры о том, что Америка вступила в войну из-за собственных интересов. Но я был там, я ежедневно общался с некоторыми из людей, руководивших событиями. Мой долг — подтвердить, что это решение было принято Америкой в один из тех моментов героизма, восторженного стремления к красоте и благу, какие, возможно, лишь несколько раз бывали в истории.

Любопытная вещь: в тогдашнем поведении Америки усматривают заинтересованность, а в то же время проекты президента Вильсона называют мечтаниями. На деле же эти проекты с самого начала были в высшей степени реализуемыми и оставались такими даже после того, как Клемансо<sup>11\*</sup> и Ллойд Джордж<sup>12\*</sup> странным образом изменили их дух. Общество Наций, бывшее для Вильсона подлинной целью войны, получило бы все то, что требовалось для осуществления его решений, ибо союзники должны были, по мысли Вильсона, оставаться едиными и направлять свою силу на службу праву, пока в этом была бы еще необходимость. К сожалению, все было поставлено под угрозу и, возможно, потеряно из-за самоустранения Соединенных Штатов, увлекших за собой и Англию. Это было связано с чисто случайным фактом, болезнью Вильсона. Когда он вернулся в Америку со своим договором, страна еще поддерживала его, что бы там ни говорили. Враждебно настроенный Сенат все же мог бы, под давлением общественного мнения, ратифицировать договор, если бы был внесен ряд формальных изменений, которые позволили бы Сенату сохранить лицо. Но Вильсон, очевидно уже затронутый болезнью, которая вскоре свела его в могилу, хотел, чтобы текст, привезенный им из Парижа, был принят до единой запятой. Пока сенат придирался к пустякам, страна, под воздействием тайной пропаганды, отдалялась от Вильсона. Он легко бы ее вернул: он готовился к турне с выступлениями в разных городах и безусловно возродил бы энтузиазм, но тут его сразила болезнь. Так была упущена уникальная возможность, выпавшая миру со времен евангельской проповеди: внести евангельский дух в отношения между странами. Человечество могло бы подняться на

нежданные высоты. Вместо этого оно пало ниже, чем когда-либо: *conruptio optimi pessima*\*.

Осталось сказать о второй моей миссии в Америку, длившейся с начала июня до начала сентября 1918 года. Но о ней рассказал, и очень хорошо, Луи Обер, находившийся в это время в Америке. Прежде чем опубликовать свою работу, он вместе с Дезире Рустаном побывал у меня, попросив уточнить ряд моментов. Статья была опубликована в бюллетене клуба «Autour du monde» 31 декабря 1928 г. Я сразу же должен указать на один пропуск, вызванный исключительно моей небрежностью. Я забыл напомнить Оберу о том, какое содействие мне оказали майор артиллерии (в запасе) Ш. Гравье и капитан третьего ранга А. де Бреда, направленные ко мне с заданием сообщать, если потребуется, о ситуации в России, в Румынии, наконец, на Восточном фронте, откуда они вернулись. Когда Филипп Бертело — который, как и перед первой моей миссией в Америке, дал мне все необходимые инструкции — попросил меня взять с собой двух этих помощников, я вначале отказался, заметив, что с первой миссией я справился в одиночку. Он настаивал, и в конце концов я согласился. Мне не пришлось об этом жалеть, ибо их помощь оказалась чрезвычайно полезной и вместе с тем отнюдь не назойливой. Я попросил их останавливаться не в тех гостиницах, где поселялся я, и как можно реже появляться вместе со мной, поскольку мое присутствие в Вашингтоне не должно было носить официального характера. (Однако во время второй миссии я был обязан говорить, или давать понять, что прибыл по поручению нашего правительства.)

Я хочу также кое-что добавить. Почему я согласился выполнить эту новую миссию, отнюдь не обладая необходимыми для нее качествами? Просто потому, что премьер-министр Клемансо (он не был со мною знаком, но, вероятно, посоветовался с разными людьми) попросил меня об этом; потому что мы переживали худший момент войны; потому что союзники приближались к пропасти и я обязан был взяться за любую задачу, которую бы мне поручили, попробовать сделать невозможное, по крайней мере попытаться еще раз воспользоваться дружескими связями в Вашингтоне и Нью-Йорке, упрочившимися во время моего последнего пребывания там. Перед отъездом состоялась беседа с Клемансо. Он оказался таким, каким я всегда его представлял, пожалуй, более скромным, чем я думал. Он заявил мне — и эта скромность, конечно, не была притворной, — что не понимает, почему его осы-

---

\* Хуже всего — портить лучшее (*лат.*).

пают похвалами, почему ему создали такую популярность. Он замечательно говорил о доблести наших солдат. Закончил он странной фразой, которая и сейчас еще звучит в моих ушах: «Я всегда считал, что стране крышка...»

Третий момент касается проекта, который я должен был обсудить с Вильсоном и его окружением. Сегодня, с такой дистанции во времени и пространстве, он выглядит химерическим. Тогда он отнюдь не был таковым и даже представлялся единственным и крайним средством, поскольку наш фронт был почти разбит, враг избавился от России и никто не верил, что Америка способна достаточно быстро оказать нам помощь, которую она готовила. Речь шла о том, чтобы восстановить на Востоке фронт, исчезновение которого позволило Людендорфу<sup>13\*</sup> полностью перенести на Запад усилия немецкой армии. С этой целью можно было бы обратиться к японцам<sup>1</sup>. Разумеется, мы отнюдь не стали бы вмешиваться во внутренние дела России. Впрочем, Вильсон никогда и не принял бы подобную идею.

Но дело предполагало его одобрение и поддержку, даже его посредничество, а с этой стороны предвиделось много трудностей.

Была ли возможность полностью разрешить в конце концов эти затруднения? Думаю, что да; но, к счастью для нас, блестящие успехи Фоша<sup>14\*</sup>, на которые мы почти не надеялись, когда считали необходимым восстановление Восточного фронта, а также неожиданная бытота, с какой пришла американская помощь, сделали это восстановление бесполезным или менее насущным. Однако препятствия действительно были очень значительны и, в частности, моя миссия натолкнулась на трудности, которых не встретила предыдущая.

На этот раз я не нашел полного согласия с моим другом полковником Хаузом. Не возражая по сути против нашего проекта, он был явно поглощен мыслью усилить всеми средствами Западный фронт, используя происходившую тогда существенную активизацию всех возможностей Америки. С другой стороны, я больше не мог часто беседовать с ним, поскольку он обосновался в труднодоступном месте, в Магнолии, рядом с Бостоном. Как бы то ни было, мне казалось, что он, как и сам Вильсон, склоняются к принятию проекта. К счастью, наша победа положила конец всем затруднениям. Впрочем, Вильсон в итоге принял, по крайней мере частично, наше предложение.

Больше мне нечего добавить к прекрасной и чересчур хвалебной статье Луи Обера в «Autour du monde». Если бы я хотел передать в

---

<sup>1</sup> О деталях можно узнать из статьи Луи Обера.

деталей все то, что увидел и услышал в Нью-Йорке и Вашингтоне за три месяца — июнь, июль и август — 1918 года, я не пожалел бы усилий и рассказал бы, думаю, интересные и волнующие вещи. Но скажу только, что восхищение Францией — Францией Марны и особенно Вердена — было там безгранично, и когда я узнал, что нам готовились оттуда отправить — солдат, боеприпасы, продовольствие, — когда я понял, что Америка отдала бы нам не сотни тысяч, а миллионы своих детей, я, уезжавший из Парижа в такой тревоге, успокоился. Оставался, правда, вопрос, прибудет ли все это вовремя. Оставалось также узнать, как все это удастся переправить через океан, ведь торгового флота у Соединенных Штатов (невероятная вещь!) тогда практически не существовало. Америка достигла успеха в своем величайшем предприятии благодаря порыву, любви к идеалу, воплощением которого были в ее глазах союзники. Это недостаточно известно во Франции. Мы не выказали Вильсону и громадному населению Америки, доказавшим свою способность к самоотверженности, ту благодарность, на которую они вправе были рассчитывать. Справедливости ради нужно добавить, что Тардье, наш верховный комиссар, оказал нам тогда услуги, которые тоже трудно было себе представить: это был несравненный организатор и вдохновитель. Я не имел с ним дела во время своей миссии 1918 года: он находился во Франции. Но он попросил заменившего его в Америке г. де Бийи (чью роль я также смог оценить) оказывать мне содействие.

На этом я завершаю свои разъяснения по поводу моей третьей миссии (второй из двух миссий в Америке). Она была последней. Правда, мне предложили и четвертую, очень почетную; но я отказался, поскольку она уже не предполагала непосредственного участия в военных делах (к тому же мое состояние здоровья оставляло желать лучшего). Речь шла о том, чтобы я возглавил миссию Метена, застрявшую, если так можно выразиться, в Сан-Франциско. Известно, что летом 1918 года в Париже была подготовлена большая делегация, которая должна была совершить нечто вроде кругосветного путешествия, во всяком случае значительную часть его, под руководством Альбера Метена. С какой целью? Думаю, предлогом служила необходимость изучить ряд экономических вопросов, но в миссию вошли очень представительные фигуры, например генерал По, так что ее целью, возможно, было *показать Францию* в тот момент, когда требовалось сделать все для повышения ее престижа в мире. Кажется, путешествие длилось долго (даже после войны); во всяком случае, делегация много времени провела в Австралии. Но в начале путешествия Метен внезапно скончался в

Сан-Франциско. Миссия нуждалась в руководителе. Именно тогда Жюссеран получил от министра каблогранму, где ему поручалось, поскольку я завершил свое дело и возвращался во Францию, пригласить меня занять место Метена и возглавить миссию. Я находился в Нью-Йорке; среди ночи меня разбудил телефонный звонок Жюссерана, передавшего мне из Вашингтона это предложение. У меня была минута на принятие решения. Я отказался, сославшись на нездоровье, сыгравшее со мной в Вашингтоне очень скверную шутку. Затем я послал министру подробные объяснения, а также благодарности, поскольку на этот раз мне уже поручали задачу не сложную, а скорее почетную. В сущности, всякий почет был мне безразличен. Или, точнее, я чувствовал себя недостойным его. Я ничего не значил. Никто больше ничего не значил. Существовала только Франция.

# Примечания



## Принятые сокращения

*Опыт* — Опыт о непосредственных данных сознания // Бергсон А. Собр. соч.: В 4 т. М.: Московский клуб, 1992.

*МП* — Материя и память // Там же.

*ТЭ* — Творческая эволюция. М.: Канон-Пресс, Кучково поле, 1998.

*Ecrits* — *Ecrits et paroles*. V. I—III. P.: PUF, 1957—1959.

## Из сборника «Духовная энергия» (1919)

### Сознание и жизнь

Эта работа представляет собой текст лекции, прочитанной Бергсоном в Бирмингемском университете 29 мая 1911 г. Перевод выполнен по изданию: *Bergson H. Conscience et vie // Bergson H. L'énergie spirituelle*. P.: Alcan, 1919. P. 1—29.

1\* Лекция посвящена памяти английского биолога и философа-эволюциониста, соратника Ч. Дарвина Томаса *Гексли* (1825—1895). Такие регулярно проводившиеся лекции были учреждены в Бирмингемском университете после его смерти, в 1895 г.

2\* ...*У нас имеется несколько линий фактов* ... Впервые эту идею Бергсон высказал, выступая 2 мая 1901 г. на заседании французского Философского общества, где обсуждалась концепция, сформулированная им в *МП* (1896). «Из того, что истина по природе эмпирическая, — отметил он, — не следует, чтобы можно было ее тотчас же проверить эмпирически. Часто приходится делать обход, открывать на нее многочисленные пути, из которых ни по одному нельзя идти до конца, но общее направление которых к одной точке с достаточной точностью показывает пункт, куда можно было бы прийти. ... Существуют научные достоверности, которые получаются только путем накопления вероятностей. Существуют линии фактов, из которых ни одна не достаточна сама по себе для определения истины, но которые определяют ее своим пересечением. К такому прибавлению вероятностей, к такому пересечению “линий фактов” я и прибегнул в книге [«Материя и память»]...» (*Бергсон А. Психофизический параллелизм и позитивная метафизика // Собр. соч.: В 5 т. Т. 4. СПб., 1913—1914. С. 48—95*). К этой теме Бергсон вернулся после публикации *ТЭ*, разрабатывая свое учение о методе. В наиболее развернутой форме она представлена в данной лекции.

3\* ...*Сознание прежде всего означает память*. Концепция памяти в разных ее аспектах — психологическом, гносеологическом, онтологическом — изложена в *МП*. Бергсон, в согласии с принципами спиритуализма и в отличие от многих предшествовавших и современных ему психологов, рассматривал сознание не как эпифеномен, а как особую самостоятельную реальность. Память в его трактовке фактически тождественна сознанию, она совпадает с ним «по протяженности» (*МП*. С. 255). Проблема памяти, как писал сам Бергсон, имеет «капитальное значение» (Там же. С. 202), поскольку именно она, как доказывается в данной книге, придает восприятию субъективный характер, являясь силой, в принципе совершенно независимой от материи. Именно в явлениях памяти, считает он, можно получить «экспериментальный доступ» к духу как некоей реальности. Воспоминание представляет собой фактически «точку пересечения духа и материи» (Там же. С. 162), а поскольку в исследо-



ваниях памяти, в частности патологических явлений в данной области, накоплено множество документальных данных, то именно их изучение способно пролить свет на психофизиологическую проблему, одну из сложнейших в психологии и философии.

<sup>4\*</sup> ...*Лейбниц говорил, что материя — это «мгновенный дух»*... Лейбниц сформулировал идею материи как *mens momentanea* в ранней работе «*Theoria motus abstracti*» (№ 17), где он сравнивает неорганические тела с мгновенными духами. По словам американского исследователя, историка науки и философии Милича Чапека, Лейбниц был первым мыслителем, который интерпретировал различие между душой и телом с точки зрения различия темпоральных уровней (см.: *Čapek M. Leibniz on Matter and Memory // The Philosophy of Leibniz and the Modern World. Nashville, 1973. P. 78—113*). В этом смысле Бергсон, который тоже в *МП* провел различие между сознанием, или памятью, и материей с временной точки зрения, стал прямым продолжателем Лейбница, развивая эту его идею. Материи в отличие от памяти, писал он в этой работе, свойственно скорее актуальное существование: материальный мир — это, по сути, почти мгновенный разрез, производимый сознанием в непрерывности становления. Материю как нечто протяженное в пространстве можно определить как «непрерывно начинающееся заново настоящее» (*МП. С. 247*), и если бы не было памяти, сохраняющей все эти моменты настоящего, то нужно было бы предположить, что материальная вселенная «настоящим чудом погибает и воскресает каждое мгновение длительности» (Там же. С. 254). Память у Бергсона фактически играет ту роль, которая у Декарта отводилась Богу, ежесекундно творившему заново универсум. Отличие между материей и духом является, по Бергсону, функцией не пространства, а времени, т. е. длительности, и оказывается в конечном счете различием в степени напряжения сознания. В. Янкевич отмечал в связи с этим: «Материальная система вся целиком есть то и только то, чем она является в тот момент, когда ее рассматривают; не делясь, она в каком-то смысле вечно чиста, поскольку не обладает никаким прошлым ... вот почему Б. вспоминает по этому поводу лейбницевское выражение: *mens momentanea*» (*Jankélévitch V. Henri Bergson. P.: PUF, 1989. P. 8*).

<sup>5\*</sup> ...*Мы воспринимаем некую толщину длительности, состоящую из двух частей: нашего непосредственного прошлого и ближайшего будущего*. Эта идея «длящегося настоящего», основанная на концепции длительности, сформулированной Бергсоном в *Опыте*, была развита им в *МП*. Предшественником Бергсона здесь был Августин, который в «Исповеди» противопоставил аргументу скептиков, отрицавших реальность времени («прошлое уже нет, будущее уже нет, а настоящее — неуловимый миг»), свое учение о тройственном настоящем — настоящем прошлом, настоящем настоящим и настоящим будущим (см.: *Августин. Исповедь. Кн. 11, XX*). Но такая трактовка предполагает существование памяти, удерживающей прошлое, и — шире — соотношение времени с сознанием, что и делает Августин. См. об этом подробнее: *Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. М.; СПб.: Университетская книга, 1998. С. 15—41; Гайденко П. П. Время, длительность, вечность. М.: Прогресс-Традиция, 2006. С. 55—68*. Бергсон в *МП* сформулировал эту проблему так: «Что такое для меня настоящий момент? Времени свойственна текучесть: уже истекшее время образует прошлое, настоящим же мы называет 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...» (С. 246). Этот вопрос особенно подробно рассматривается в лекции «Восприятие изменчивости», прочитанной Бергсоном в 1911 г. в Оксфордском университете (см.: *Бергсон А. Собр. соч.:* В 5 т. Т. 4). Здесь идея о длящемся настоящем прямо связывается с доказательством субстанциальности длительности.

<sup>6\*</sup> ...*Из этого не следует, что мозг необходим для сознания.* Данный тезис Бергсон подробно обосновывает в первых двух главах *МП*, доказывая, что мозг является прежде всего органом действия, а не представления. Всякая иная трактовка, полагает он, заводит в тупик, не давая возможности действительно разрешить психофизиологическую проблему. Состояние мозга может объяснить лишь очень небольшую часть процессов сознания — то, что составляет его двигательное сопровождение, а не суть психических явлений. Заняв в начале работы позицию здравого смысла, обыденного рассудка, Бергсон трактует материальный мир как «совокупность образов», а мозг — как один из образов, который, будучи частью, не может давать сведений о всем целом. Поскольку и идеализм, и материализм признают, что мы постигаем вещи только в форме образов, то именно в связи с образами и должна формулироваться сама проблема материи и сознания: «Ни одно философское учение не оспаривает, что одни и те же образы могут входить сразу в две различные системы, — в систему, которая принадлежит науке и в которой каждый образ, относясь только к самому себе, сохраняет абсолютное значение, и в систему, составляющую мир сознания, в которой все образы регулируются одним центральным, — нашим телом, изменениям которого они следуют» (*МП*. С. 172). Ни одну из этих систем, считал Бергсон, нельзя вывести из другой, а понятие проблемы познания можно только исходя из действия, а не представления. Именно на действие прежде всего ориентировано восприятие, что доказывает, как полагал философ, самой историей развития нервной системы от низших животных организмов к высшим. Это один из основных тезисов теории познания Бергсона, сближающий ее с теорией прагматизма.

<sup>7\*</sup> ...*Вместе с жизнью появляется непредвидимое и свободное движение.* Обе эти взаимосвязанные характеристики — свобода и непредвидимость — присущи, по Бергсону, длительности, какой она представлена в *Опыте*, где подвергается критике применение принципов механистического детерминизма к проблемам сознания. Продолжая эту линию, Бергсон в *ТЭ*, где длительности придан уже онтологический статус, оспаривает применимость детерминизма и к явлениям жизни.

<sup>8\*</sup> ...*Жизнь находит способ их примирения.* Это одно из важнейших положений *ТЭ*, где жизнь трактуется как эволюция, непрерывное развитие и преобразование, имеющее духовную природу и в процессе движения, развертывания «жизненного порыва» преодолевающее косность инертной материи. Сознание противостоит материи, как свобода — необходимости, как творчество нового — застывшим неизменным формам, но материя необходима для эволюции, поскольку именно в ее взаимодействии с сознанием само сознание развивается, а жизнь поднимается на все более высокие уровни. «Вся история жизни, — писал Бергсон, — до сих пор была историей усилий сознания приподнять материю и более или менее полного подавления сознания вновь

и вновь падавшей на него материей. Затея была парадоксальной, если только здесь можно говорить о затее и усилении иначе, чем метафорически. Речь шла о том, чтобы сделать материю, то есть саму необходимость, орудием свободы, чтобы создать механику, которая бы восторжествовала над механизмом, и использовать детерминизм природы для того, чтобы пройти через петли натянутой им сети» (ТЭ. С. 258. Перевод В.А. Флёровой. См. особенно всю главу третью: «О значении жизни. Порядок в природе и форма интеллекта»).

<sup>9\*</sup> ...*Ощущение сгущает в длительности ... огромные периоды того, что в широком смысле можно было бы назвать длительностью вещей.* Все это рассуждение Бергсона основано на изложенной в МП концепции, согласно которой материальный мир представляет собой в конечном счете подвижную непрерывность, конкретную протяженность, отличную от бесконечно делимого пространства, являющегося только абстракцией, схемой действия на вещи, «идеальной схемой произвольной и бесконечной делимости» (С. 292). «...Все лучше и лучше доказывая взаимодействие всех материальных точек, наука, вопреки видимости, возвращается... к идее универсального континуума» (Там же. С. 285). Но органы чувств человека, в соответствии с потребностями действия, при помощи памяти выкраивают из этой непрерывности отдельные тела. Универсум строится иерархически, и эта иерархия, в согласии со спиритуалистическими принципами Бергсона, определяется степенью напряжения сознания на соответствующих уровнях: высшей точкой является полностью развитый дух с присущей ему длительностью, а низшей — материя, тоже содержащая в себе, хоть и в исчезающе малой мере, нечто от сознания, от памяти. Материя как актуальное существование представляет собой почти предельное расслабление. Эту идею, очень важную для концепции, развитой в МП и ТЭ, Бергсон, как показано в современных исследованиях, почерпнул в философии стоиков. Она использовалась и в учении Плотина, под сильным влиянием которого создавалась ТЭ. См.: *Hude H. Bergson. V. 1. P., 1989. P. 30.* См. также следующее примечание. Подробнее об этих проблемах см. в нашей книге «Анри Бергсон» (М.: Прогресс-Традиция, 2003).

<sup>10\*</sup> ...*Такое различие в напряжении...* Одна из наиболее оригинальных идей МП — идея о существовании множества длительностей, характеризующихся своим особым напряжением, а соответственно — особым ритмом: «В действительности нет единого ритма длительности: можно представить себе много различных ритмов, более медленных или более быстрых, которые измеряли бы степень напряжения или ослабления тех или иных сознаний и тем самым определяли бы соответствующее им место в ряду существ... И разве вся история в целом не могла бы вписаться в очень короткий промежуток времени для сознания более напряженного, чем наше, которое присутствовало бы при развитии человечества, как бы сжимая это развитие в крупные фазы эволюции?» (С. 291). Идею о темпоральных уровнях реальности высоко оценил В.И. Вернадский: (см.: *Вернадский В.И. Пространство и время в неживой и живой природе // Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. М., 1988. С. 328, 332.*) На концепцию Бергсона опираются и современные исследователи. Так, отечественные авторы А.Л. Алюшин и Е.Н. Князева, изучающие множественность временных уровней реальности и шкалы ее восприятия, пишут, что на формирование их замысла «решающим образом повлияло знакомство с идеями А. Бергсона о множественности временных ритмов» (Алюшин А.Л., Князева Е.Н. Эндофизика и временные шкалы виртуального

восприятия // Вопросы философии, 2007, № 2. С. 89; *они же*. Темпомиры. Скорость восприятия и шкалы времени. М.: ЛКИ, 2008).

11\* *Ламарк Жан Батист* (1744—1829) — французский естествоиспытатель, предшественник Дарвина, сторонник механистического детерминизма. В основе созданной им концепции эволюции живой природы лежала идея об изменении привычек и видов деятельности организма под влиянием внешней среды и о наследовании приобретенных в этом процессе новых признаков. В работе «Философия» (1915) Бергсон писал: «Этот натуралист, бывший также и философом, — подлинный творец биологического эволюционизма. Он первым ясно осознал и довел до конца идею о том, что виды возникают один из другого путем трансформации. Слава Дарвина тем самым вовсе не преуменьшается. Дарвин более внимательно исследовал факты; главное, он открыл роль борьбы за существование и отбора. Но борьба и отбор объясняют, как сохраняются определенные изменения; они не объясняют — Дарвин сам об этом говорил — причин изменения. Ламарк задолго до Дарвина — поскольку его исследования датируются концом XVIII и началом XIX вв. — утверждал с той же ясностью преобразование видов, а сверх того, попытался определить его причины. Многие натуралисты возвращаются сегодня к Ламарку, либо соединяя ламаркизм и дарвинизм, либо замещая дарвинизм усовершенствованным ламаркизмом. Это означает, что Франция обеспечила науке и философии в XVIII веке великий принцип объяснения органического мира, как веком ранее, благодаря Декарту, она дала им план объяснения неорганической природы» (*Bergson H. La Philosophie // Ecrits. V. II. P. 417*). В ТЭ Бергсон положительно оценивает концепцию неоламаркизма, одним из видных представителей которого был в его время американский натуралист Э. Коп. Достоинством этой теории Бергсон считал то, что в ее рамках изменение, приводящее к новому виду, не может быть случайным, оно «рождается из самого усилия живого существа, нацеленного на приспособление к условиям» (ТЭ. С. 103), и хотя зачастую оно не предполагает сознания, но может и включать его в свои объяснительные схемы. «Из всех современных форм эволюционизма, — писал Бергсон, — неоламаркизм является единственной, которая может допустить внутренний и психологический принцип развития, хотя она и не всегда к нему прибегает. И это, на наш взгляд, единственная эволюционная теория, объясняющая образование сложных и тождественных органов на самостоятельно развивающихся линиях» (Там же). Последний вопрос стал для Бергсона решающим испытанием существовавших в его время эволюционных учений, тем «оселком», на котором он проверял их доказательную силу (см. следующее примечание).

12\* *Дарвин Чарльз* (1809—1882) — английский естествоиспытатель, создатель одной из наиболее влиятельных в XX веке эволюционных концепций, базирующейся на следующих идеях: преобразование видов живых существ является результатом незначительных изменений в признаках отдельных организмов; в борьбе за существование выживают формы, наиболее приспособленные к данным условиям среды; эти формы передают свои свойства потомкам путем отбора наиболее жизнеспособных (естественный отбор). Хотя Бергсон унаследовал у Дарвина самую основополагающую идею эволюции, предложенное Дарвином учение не устраивало его и было подвергнуто им критике в ТЭ. Критика эта подытожена в следующем суждении: «Накопление случайных изменений, необходимых для создания сложной структуры, требует участия,

скажем так, бесконечного числа бесконечно малых причин. Могут ли одни и те же совершенно случайные причины вновь появиться в том же порядке в различных пунктах пространства и времени? Никто не станет этого утверждать, и даже сам дарвинист сможет лишь сказать, что тождественные действия могут вытекать из различных причин, что к одному и тому же месту ведет не один путь. ... И вот мы видим, что на независимых линиях эволюции путем постепенного накопления прибавляющихся друг к другу результатов обрисовались тождественные структуры. Как можно допустить, чтобы случайные причины, предстающие в случайном порядке, могли многократно приводить к одному и тому же результату, если причины эти бесконечно сложны по числу и результат бесконечно сложен?» (ТЭ. С. 86). Если теория Дарвина, противостоявшая теоцентристским и антропоцентристским трактовкам эволюции, лишала человека привилегированного места в универсуме, то Бергсон в определенном смысле, хотя и с учетом дарвиновских уроков, вернулся к трактовке человека как «избранного» существа, от которого зависит само существование, выживание мира, тот сценарий, по которому пойдет его дальнейшее развитие. В этом он стал одним из предшественников формулировки глобальных проблем современности, которая приобрела особенно острое звучание в середине XX века. Бергсоновская критика дарвинизма и развитая им эволюционная концепция привлекли внимание некоторых известных биологов XX века, в том числе автора теории номогенеза Л.С. Берга и А.А. Любищева (см., в частности: *Нэтеркотт Ф.* Философская встреча: Бергсон в России (1907—1917). М., 2008).

<sup>13\*</sup> ...*В трансформистском смысле слова...* Трансформизм — представление об изменяемости органических форм, происхождении одних организмов от других. Учение трансформизма, сформировавшееся в биологии в XVIII веке, противостояло креационизму. В ТЭ Бергсон отмечал, что принимает трансформизм как «достаточно точное и верное толкование общеизвестных фактов» (С. 57), начальную форму которого можно обнаружить уже в естественной классификации живых организмов. Гипотеза трансформизма как определенной последовательности в изменении и развитии живых форм, считал он, не может быть строго доказана, но представляет собой приближенное выражение истины, отличающееся большой вероятностью, хотя и не могущее претендовать на достоверность.

<sup>14\*</sup> *Конт* Огюст (1798— 1857) — французский философ, один из основоположников позитивизма.

## Душа и тело

Эта работа представляет собой лекцию, прочитанную по инициативе журнала «Вера и жизнь» («Foi et Vie») 28 апреля 1912 г. в Париже. Журнал был создан в 1898 г. как двухнедельное издание, публиковавшее материалы по религиозным, этическим, социальным и литературным проблемам. Инициатором его создания был пастор Поль Думерг (Doumergue, 1858—1930) при содействии пастора Бенжамена Кува (Couve). В начале XX века журнал организовал в Сен-Жерменде-Пре цикл лекций с целью противостоять антирелигиозной пропаганде, которую вели атеисты в Латинском квартале. С лекциями, помимо Бергсона, выступили Э. Бутру, А. Пуанкаре и др. Переведено по изданию: *Bergson H. L'âme et le corps // Bergson H. L'énergie spirituelle.* P. 30—64.

<sup>1\*</sup> Мы переводим здесь *sens commun* выражением «обыденный рассудок», а не более привычным «здравый смысл», поскольку Бергсон различает *sens commun* и *bon sens*, близкий по некоторым свойствам к интуиции. См. в данном издании работу «Здравый смысл и классическое образование», где развивается эта концепция. В тех случаях, когда *sens commun* переводится как «здравый смысл», мы указываем в скобках французское выражение.

<sup>2\*</sup> *Сборник «Современный материализм»*... Имеется в виду издание: *Le matérialisme actuel. Bibliothèque de philosophie scientifique. Paris: Flammarion, 1914.*

<sup>3\*</sup> *Лебон* Гюстав (1841—1931) — французский философ и социолог, один из создателей социальной психологии.

<sup>4\*</sup> ...*Закон сохранения энергии, как и все физические законы, только обобщает наблюдения над физическими явлениями.* Эту мысль Бергсон впервые высказал еще в *Опыте*, а затем развил в *ТЭ* (С. 240—241).

<sup>5\*</sup> Имеется в виду *ТЭ*, где Бергсон старается доказать, что в основе эволюции лежит духовная сила: «...весь наш анализ показывает нам жизнь как усилие подняться по тому склону, по которому спускается материя. Тем самым он позволяет нам предвидеть возможность, даже необходимость, процесса, обратного материальности...» (С. 245; см. также С. 246—252). Именно такой процесс, по Бергсону, противостоит возрастанию энтропии, определяемому вторым началом термодинамики. Двойственный, драматический характер эволюции свидетельствует о ее непредвидимости, необратимости, непредопределенности, о господствующей в ней свободе, не имеющей ничего общего с механистически-детерминистскими трактовками. Эта идея стала для Бергсона обоснованием особой роли человека в универсуме — человека как носителя жизненного порыва, противостоящего энтропии. Для И. Пригожина, часто цитирующего в своих работах Бергсона и считающего его одним из предшественников теории самоорганизации, второе начало термодинамики также стало отправной точкой в развитии этой теории: «Для классической механики символом природы были часы, для индустриального века таким символом стал резервуар энергии, запас которого всегда грозил иссякнуть. Мир горит как огромная печь; энергия, хотя она и сохраняется, непрерывно рассеивается... Второе начало термодинамики знаменует радикальный отход от механистического мира классической или квантовой механики» (*Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой.* М., 2001. С. 105, 118).

<sup>6\*</sup> *Искушенный во внутреннем наблюдении, философ должен был бы спуститься вглубь самого себя...* Бергсон был сторонником интроспекции, продолжая тем самым классическую традицию Августина и Декарта и выступая против идей, господствовавших в психологии его времени, где на передний план выдвинулись экспериментальные методы исследования. Бергсон не отрицал их роли, но считал, что и традиционное самонаблюдение должно сохранять свои позиции. Такой подход определялся у него не только общими принципами спиритуализма, но и личным опытом психолога, исследующего собственное сознание. Во многих своих крупных и малых работах он описывает собственные впечатления, ощущения, деятельность своего сознания.

<sup>7\*</sup> *Платон призывает его вернуться к миру Идей...* Намек на платоновскую метафору пещеры. См.: *Платон. Государство*, 514—517.

<sup>8\*</sup> *Кеплер* Иоганн (1571—1630) — немецкий астроном, один из создателей астрономии Нового времени.

9\* *Галилей* Галилео (1564—1642) — итальянский ученый, один из основоположников науки Нового времени.

10\* ...*Декарт еще не заходил так далеко... оставить немного места свободной воле.* Проблему свободы воли Декарт исследует, в частности, в «Первоначалах философии», утверждая, что она является «высшим совершенством человека»: положение о свободе он считал настолько ясным, что «его следует отнести к нашим первичным и наиболее общим врожденным понятиям» (*Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 328—329).

11\* ...*Два эти философа сформулировали во всей строгости гипотезу неизменно-го параллелизма между состояниями тела и души...* Психофизический параллелизм представляет собой один из способов решения психофизической, или (в XIX в.) психофизиологической проблемы соотношения сознания и тела, психических и физиологических процессов. В классической концепции параллелизма душа и тело действуют согласованно, но являются независимыми друг от друга. В *Опыте* Бергсон подчеркивал, что великие мыслители Нового времени не сводили психологическое к физиологическому: «...они утверждали строгое соответствие состояний сознания модусам протяженности, исходя отнюдь не из оснований физического порядка. Лейбниц приписывал его предустановленной гармонии и не допускал возможности, чтобы движение породило восприятие, как причина — следствие. Спиноза учил, что хотя модусы мышления и модусы протяжения и соответствуют друг другу, но никогда не влияют друг на друга: они выражают на различных языках одну и ту же вечную истину» (С. 114). Важные замечания по этому поводу содержатся и в лекциях о теориях души, прочитанных Бергсоном в 1894 г. в парижском лицее Генриха IV: «Декарт, не желая жертвовать ничем из реального, признавал реальное влияние мышления и протяжения, полагая его как факт и не доискиваясь объяснений, поскольку этот факт является единственным в своем роде и, следовательно, несовместим с каким-либо объяснением. Его последователи все больше заменяли реальное действие параллелизмом, который был либо необходимым параллелизмом, либо предустановленной гармонией, но в обоих случаях исключал ту подлинную, действительную свободу с поистине непредопределенными следствиями, в которую верил Декарт» (*Bergson. Cours III. Leçons d'histoire de la philosophie moderne. Théories de l'âme.* P.: PUF, 1995. P. 248). К этой проблеме Бергсон вернулся и в четвертой главе *ТЭ*, где представлен его историко-философский очерк (см. С. 331—332).

12\* *Ламетри* Жюльен Офре де (1709—1751) — французский философ и врач, представитель механистического материализма.

13\* *Гельвеций* Клод Адриан (1715—1771) — французский философ-материалист.

14\* *Бонне* Шарль (1720—1793) — швейцарский естествоиспытатель и философ.

15\* *Кабанис* Пьер Жан Жорж (1757—1808) — французский философ-материалист, врач.

16\* Личным местоимением *soi* Бергсон передает возвратную форму глагола.

17\* ...*Колебания его мысли, переносимые фразой ... только две души, которые вибрируют в унисон друг с другом, не нуждаясь в посредниках.* Эти рассуждения Бергсона основаны на изложенной в *МП* концепции абсолютного, или качественного движения, имеющего духовную природу и лежащего в основе всех движений, существующих в материальном мире. Такое движение представляет собой чистые колебания, вибрации; тогда материя «сводится к бесчислен-

ным колебаниям, соединенным в непрерывной слитности и всеобщем согласовании и разбегающимся, подобно ознобу, по всем направлениям» (С. 291), а реальные движения предстают как «само качество, которое как бы внутренне вибрирует и возвещает о своем собственном бытии, зачастую в несчетном числе моментов» (Там же. С. 288). Соответственно, разные уровни реальности различаются и скоростью, или ритмом, колебаний; такая скорость наиболее велика в материи. Идея о свойственных универсуму колебаниях, или вибрациях, ритм которых зависит от степени напряженности сознания, присутствующей разным иерархическим уровням мира, восходит к стоикам (см. также прим. 9—10 к работе «Сознание и жизнь»). Таким образом, понятие ритма и вся связанная с ним проблематика обусловлены у Бергсона онтологически, и выражение «вибрировать в унисон», часто встречающееся в его работах, связано именно с этим смысловым контекстом.

<sup>18\*</sup> В оригинале игра слов: французское слово *vertige* означает и помрачение разума, и головокружение.

<sup>19\*</sup> Имеется в виду работа «Психо-физиологический паралогизм», помещенная последней в сборнике «Духовная энергия». Русский перевод, выполненный В.А. Флёровой, опубликован в: *Бергсон А. Собр. соч.: В 5 т. Т. 4.* Это доклад, с которым Бергсон выступил на Втором философском конгрессе в Женеве в сентябре 1904 г. и где была подвергнута критике концепция психофизиологического параллелизма, разделявшаяся в то время большинством психологов. Бергсон показывал, что сторонники этой концепции впадают в фундаментальное противоречие, софизм в форме паралогизма, поскольку все время неосознанно переходят от позиции идеализма к реализму и наоборот.

<sup>20\*</sup> *Брока* Поль (1824—1880) — французский антрополог и хирург, исследовавший, в частности, болезни памяти. Бергсон опирался на некоторые его работы.

<sup>21\*</sup> *Афазия* — расстройство речи, связанное с поражением коры больших полушарий головного мозга, при сохранности органов речи и слуха; утрата словесной памяти.

<sup>22\*</sup> *Мы сами почти двадцать лет назад... утверждали, что учение, тогда слышавшее неприкосновенным, нуждалось по меньшей мере в переработке.* Имеется в виду *МП* (глава 2), где для доказательства независимости сознания от мозга Бергсон анализирует результаты исследований в области афазии. Именно эти экспериментальные исследования, имевшие к тому времени уже 30-летнюю историю, стали для него своего рода «опытным полем» в решении собственно метафизических проблем. Изучая литературу по проблемам памяти и афазии, и в частности по вопросу о церебральных локализациях в случаях афазии, т. е. о том, какие участки мозга оказываются при этом поврежденными, Бергсон выяснил, что в некоторых случаях при эмоциональном шоке у больных афазией вновь появляются образы, которые, казалось бы, давно исчезли. Он предположил, что экспериментальные данные свидетельствуют не о полной детерминации сознания состояниями мозга, а о том, что функциональные нарушения памяти обусловлены прежде всего расстройством моторных схем, двигательных реакций организма. См. подробнее об этих проблемах: *Barthélemy-Madaule M. Bergson. Paris, 1967. P. 50; Francotte S. Bergson. Durée et morale. Louvain-La-Neuve, 2004.* Во второй главе последней книги, «Бергсон и нейронауки», оценивается современное значение идей Бергсона, в том числе и связанных с проблемой памяти.



<sup>23\*</sup> Обычно слова тогда исчезают в определенном порядке ... и, наконец, глаголы. Бергсон приводит здесь, как и в МП (С. 234—235), экспериментальные данные, содержащиеся в книге французского психолога Т. Рибо «Болезни памяти» (рус. пер.: СПб., 1881. С. 96—97). Рибо давал приведенным им данным иное объяснение, полагая, что амнезия идет от частного к общему: вначале исчезают имена собственные, имеющие чисто индивидуальное значение, затем — имена нарицательные, далее — все имена существительные, а затем — прилагательные и глаголы, выражающие качества, способы существования предметов и действия. «Качественные обозначения наиболее стойки, потому что они приобретаются раньше других и составляют основание наших самых сложных понятий» (Там же. С. 97).

<sup>24\*</sup> Эта мысль о связи прилагательного с глаголом осталась, на наш взгляд, не очень ясной.

<sup>25\*</sup> *Всякая философия не стоит и часа труда*. Ср.: Паскаль Б. Мысли. 84 (79). М.: Издательство имени Сабашниковых, 1995.

<sup>26\*</sup> ...*Существование души после смерти тела становится столь вероятным, что бремя доказательства ложится на того, кто отрицает, а не на того, кто утверждает...* Посмертное существование души и его опытное подтверждение — одна из важнейших проблем, направивших философские поиски Бергсона. С этим связан и его интерес к паранормальным феноменам, которым посвящена одна из самых ранних его работ, «О бессознательной симуляции в состоянии гипнотизма», где он описывает свои впечатления от участия в опыте гипноза («*De la simulation inconsciente dans l'état d'hypnotisme*» // *Ecrits*. V. I. P. 69—75). См. также публикуемую в данном сборнике работу «*Духи умерших*» и изучение психических явлений».

### «Духи умерших» и изучение психических явлений

Данная работа представляет собой текст выступления Бергсона в Обществе изучения психических явлений (Society for psychical Research), Лондон, 28 мая 1913 г. Первые публикации: *Proceedings of the Society for psychical research*. V. XXVI. Glasgow: University Press, 1913. P. 462—479; *Annales des sciences psychiques*, 23-e année, nov.-dec. 1913, №№ 11—12. P. 321—329. Переведено по изданию: *Bergson H.* «*Fantômes de vivants*» et «*recherche psychique*» // *L'énergie spirittuelle*. P. 65—89.

<sup>1\*</sup> Общество изучения психических явлений было создано в Лондоне в 1882 г. группой ученых Кембриджского университета (среди них — физик Уильям Баррет, философ Генри Сиджвик, филолог-классик Ф. Майерс и др.) с целью исследования паранормальных феноменов в сфере сознания и выяснения того, действительно ли они существуют или представляют собой результат ошибки в наблюдениях либо вызваны еще какими-то причинами. Раньше Лондонского подобное общество было основано в США, а затем такие общества возникли и в других европейских странах, но Лондонское было наиболее авторитетным и хорошо финансируемым. С ним тесно сотрудничали Фрейд и Юнг, Пьер Жане, Т. Рибо, Х. Дриш и У. Джеймс. По традиции президент Лондонского общества избирался на год; этой чести удостоивались, к примеру, Фламарион и У. Джеймс (см.: *Grogin R.C.* *The Bergsonian Controversy in France*. 1900—1914. Calgary, 1988. P. 46—53). В 1913 году Бергсон тоже был из-

бран его президентом, в связи с чем и произнес эту речь. Его предшественник на этом посту, А.Д. Бальфур, оценил выступление Бергсона как одно из наиболее важных в деятельности данного объединения (см. *Bergson H. Oeuvres. P., 1959. Apparat critique. P. 1521*).

<sup>2\*</sup> ...*Некая неосознанная метафизика... чем и объясняется ее живучесть и популярность.* О «естественной метафизике человеческого интеллекта» Бергсон писал в *ТЭ*, считая главными ее чертами замену динамики статикой, изменчивости неизменностью, длительности опространственным временем. См., например: *ТЭ. С. 52, 311.*

<sup>3\*</sup> *Джеймс* (Джемс) Уильям (1842—1910) — американский философ, представитель прагматизма. С 1902 г. Бергсон поддерживал с ним дружеские отношения и состоял в переписке, высоко оценивая его как философа и человека и находя в его концепции много сходного со своими идеями. См. далее в данном издании работу «О прагматизме Уильяма Джеймса. Истина и реальность», «Предисловие к “Избранной переписке” Джеймса», а также письма Бергсона Джеймсу.

<sup>4\*</sup> Битва при Аустерлице — сражение между русско-австрийскими и французскими войсками во время русско-австро-французской войны 1805 г. у города Аустерлиц, окончившееся победой армии Наполеона.

<sup>5\*</sup> «Непобедимая армада» — военный флот, созданный в 1586—1588 гг. Испанией для завоевания Англии. В 1588 г. понес огромные потери в результате столкновений с английским флотом и шторма, что подорвало морское могущество Испании.

<sup>6\*</sup> *Но духовные явления по самой своей сути неподвластны измерению.* Эту принципиальную для Бергсона идею он доказывает в первой главе *Опыта*, «Об интенсивности психологических состояний», утверждая, что явления сознания имеют чисто качественный характер, а при различного рода измерениях, проводимых в рамках экспериментальной психологии, «мы... заменяем качественное впечатление, получаемое нашим сознанием, количественной интерпретацией, выдвигаемой нашим рассудком» (С. 72).

<sup>7\*</sup> ...*Гипотеза строгого параллелизма между церебральным и ментальным предстает в высшей степени научной.* См. прим. 11 к работе «Сознание и жизнь». В XIX — начале XX в. концепция психофизического параллелизма была одной из ведущих в психологии; ее разделяли В. Вундт, А. Бэн и др. Бергсон во многих работах, начиная с *Опыта*, подвергал критике эту теорию.

<sup>8\*</sup> ...*Она вступает в противоречие с самой собой, как только ее ловят на слове.* Речь идет о работе Бергсона «Психофизиологический паралогизм». См. выше прим. 19 к работе «Душа и тело».

<sup>9\*</sup> *Не стану повторять критику...* Этой проблеме посвящена большая часть второй главы *МП*, где Бергсон, анализируя результаты экспериментального изучения болезней памяти, главным образом афазий, стремится показать несостоятельность существовавших до тех пор теоретических объяснений этих явлений, выведивших их из повреждений мозга. Он следующим образом различает две гипотезы по этому поводу — ту, которую он критикует, и свою собственную: «Согласно первой гипотезе, расстройство памяти, вызванные повреждением мозга, происходят от того, что воспоминания локализовались в поврежденной области и были разрушены вместе с ней. По второй гипотезе, наоборот, эти поражения затронут наше зарождающееся или возможное действие, но и только его. Они могут помешать телу принять по отношению к предмету положение, обеспечивающее вызов образа, могут прервать связь

воспоминания с наличной реальностью, так как, нарушая последнюю фазу реализации воспоминания — фазу действия, они тем самым будут препятствовать его актуализации. Но ни в том, ни в другом случае повреждение мозга не разрушило бы воспоминаний в подлинном смысле» (*МП*. С. 220). Бергсон подверг критике в связи с этим и представление о мозге как резервуаре, в котором накапливаются воспоминания. См. также примечание 22 к работе «*Душа и тело*».

<sup>10\*</sup> *Мари* Пьер (1853—1940) — французский невропатолог. Работая на медицинском факультете в Париже, он в течение 10 лет исследовал 100 больных афазией и выяснил, что его клинические и анатомо-патологические опыты не согласуются с классическими теориями афазии. Он дал им свою интерпретацию, в которой усматривают влияние идей Бергсона (см. об этом: *Francotte S. Bergson. Durée et morale. Louvain-La-Neuve, 2004. P. 90—93*). Его работы Бергсон упоминает в предисловии к седьмому изданию *МП* (см. С. 164).

<sup>11\*</sup> Бергсон цитирует здесь собственную работу «*Душа и тело*». См. выше в данном издании, с. 53.

<sup>12\*</sup> См. об этом статью французского исследователя Ж. Пуле «Бергсон. Тема панорамного видения прошлого и рядоположение» // *Логос*. 2009. № 3.

<sup>13\*</sup> ...*Доказательства, предпринятого мною в другом месте*. Имеется в виду *МП*. См. об этом выше в примечании 6 к работе «*Сознание и жизнь*».

<sup>14\*</sup> *Лейбниц говорил...* См. *Лейбниц Г.В.* Монадология. § 56: «...вследствие... связи, или приспособленности (accomodement), всех сотворенных вещей к каждой из них и каждой ко всем прочим любая простая субстанция имеет отношения, которыми выражаются все прочие субстанции, и, следовательно, монада является постоянным живым зеркалом универсума». Учение Лейбница, и в частности монадология и учение о малых восприятиях, оказало сильное влияние на концепцию, изложенную Бергсоном в *МП*.

<sup>15\*</sup> ...*Обмены, сравнимые с явлениями эндосмоса*. Эндосмос в биологии — процесс просачивания растворенных веществ из внешней среды внутрь клетки. Бергсон нередко использовал этот термин в метафорическом смысле, имея в виду обмен свойствами между какими-то явлениями.

<sup>16\*</sup> См. выше, с. 64.

<sup>17\*</sup> В 1901—1902 учебном году Бергсон читал в Коллеж де Франс курсы лекций о кн. 9 VI-й «Эннеады» Плотина и об истории идеи времени, а в 1902—1903 — о кн. 2 «Физики» Аристотеля и об истории идеи времени в философских системах античности и Нового времени (краткое изложение курсов см.: *Ecrits. V. I. P. 173, 191*).

## Из сборника «Мысль и движущееся» (1934)

### Введение. Часть первая

Перевод выполнен по изданию: *Bergson H. Introduction. Première partie // Bergson H. La pensée et le mouvant. P.: Alcan, 1934. P. 7—31*. Перевод впервые опубликован в: «*Вопросы философии*». 2007, № 8.

<sup>1\*</sup> *Спенсер* Герберт (1820—1903) — английский философ и социолог, один из родоначальников позитивизма. Его концепцию, которой Бергсон в юности был сильно

увлечен, он впоследствии подверг критике в *ТЭ*, назвав ее «ложным эволюционизмом», воссоздававшим эволюцию из фрагментов того, что уже эволюционировало (см. С. 342 и далее). Разочарование в спенсеровском учении привело Бергсона к отходу вообще от позитивизма, воззрения которого он вначале разделял.

<sup>2\*</sup> Эти проблемы подробно рассматриваются во второй главе *Опыта*, «О множественности состояний сознания».

<sup>3\*</sup> ...*Недостаточность ассоцианистской концепции сознания*. Ассоцианизм, или ассоциативная психология, — направление в психологии, в рамках которого главным объяснительным принципом выступало понятие ассоциации. Впервые в таком качестве это понятие использовал английский мыслитель и врач Д. Гартли (1705—1757), хотя предпосылки для ассоцианизма были заложены еще в работах философов XVII в., в том числе Гоббса и Спинозы (сам термин «ассоциация идей» введен Дж. Локком в 4-м издании «Опыта о человеческом разумении». — См.: Ярошевский М.Г. История психологии. М.: Мысль, 1985. С. 134). Представители ассоцианизма, в частности, Дж. Ст. Милль, А. Бэн и Г. Спенсер, исходили из того, что последовательность идей в сознании отражает порядок внешних воздействий на организм. В *Опыте* (С. 118—121) и *МП* (С. 244, 262—265) Бергсон подверг критике взгляды ассоцианистов за перенесение естественно-научных понятий о причинности на сферу сознания, а также за представление о нем как совокупности «психологических атомов», разделение непрерывного потока сознания на рядоположенные элементы.

<sup>4\*</sup> В четвертой главе *ТЭ* представлен результат историко-философского исследования, проведенного Бергсоном: «Очерк критики систем, основанный на анализе идей небытия и неизменности». Бергсон вскрывает здесь две иллюзии, свойственные, как он полагал, прежней философии: уверенность в возможности «мыслить непостоянное при посредстве постоянного, подвижное при посредстве неподвижного» и перенесение «в область умознания приемов, созданных для практики» (С. 226). В этом находит выражение свойственный человеческому интеллекту «кинематографический метод» мышления.

<sup>5\*</sup> ...*Одним из тех безусловно реальных, абсолютных движений, которые совершаем мы сами*. Наиболее частым у Бергсона примером этого движения является простой жест поднятия руки, каким человек сам его воспринимает: такой жест предстает непрерывным и целостным. В конечном счете движение у Бергсона — акт духовный; это качественный, внепространственный синтез (см., например, *Опыт*. С. 98; *ТЭ*. С. 114).

<sup>6\*</sup> *Это изменение неделимо, даже субстанциально*. Идею о субстанциальности изменения, которое отождествляется с длительностью в ее онтологическом значении, раскрытом в *ТЭ*, Бергсон подробно изложил и обосновал в лекциях «Восприятие изменчивости» (1911) (см.: Бергсон А. Собр. соч.: В 5 т. Т. 4).

<sup>7\*</sup> *Зенон Элейский* — древнегреческий философ, представитель Элейской школы (VI—V вв. до н. э.), создатель апорий, доказывавших невозможность без противоречия мыслить чувственное бытие, множественность вещей и их движение. Размышления над этими апориями подвели Бергсона к созданию концепции длительности. В первых трех своих основных трудах — *Опыте*, *МП* и *ТЭ* — он в разных аспектах разбирает зеноновские парадоксы движения, показывая, что избежать их можно только в том случае, если принять иное, чем прежде, представление о времени и движении, отделить их от «преследующих» их пространственных коннотаций и, в конечном счете, признать их духовную природу. Так, обращаясь к парадоксам Зенона в 4-й главе *ТЭ*, в

известном описании «кинематографического метода» интеллекта, Бергсон показывает, что интеллект, в том виде, в каком он выступил и у Зенона, и в последующей философской традиции, не может избежать подобных парадоксов, потому что схватывает лишь отдельные фрагменты реальности, «снимки» с нее, представляющие собой, как кадры кинофильма, не саму реальность, а только ее условное изображение.

<sup>8\*</sup> ...*Слабость нашего восприятия, вынужденного дробить фильм на отдельные кадры, вместо того чтобы схватывать его целиком.* Подробнее о кинематографическом механизме, или методе, мышления см. в ТЭ, гл. 4. Как отмечает здесь Бергсон, впервые он сравнил механизм концептуального мышления с механизмом кинематографа на лекциях в Коллеж де Франс, которые читал в 1900—1904 гг., а главным образом в курсе «История идеи времени» (1902—1903). См. также прим. 17 к работе «Духи умерших» и изучение психических явлений».

<sup>9\*</sup> *Если хочешь приготовить стакан подслащенной воды, говорили мы, нужно подождать, пока сахар растает.* См.: ТЭ. С. 46. Это — знаменитый пример Бергсона, наглядно показывающий, что в мире существует реальная временная последовательность событий, которую, однако, не передают математические формулы.

<sup>10\*</sup> *Не будь Руссо, Шатобриана, Виньи, Виктора Гюго...* Французских писателей и мыслителей Жан-Жака Руссо (1712—1778), Франсуа Рене де Шатобриана (1768—1848), Альфреда де Виньи (1797—1863), Виктора Гюго (1802—1885) Бергсон объединяет здесь по их принадлежности или близости к течению романтизма.

<sup>11\*</sup> Бергсон часто использует это сравнение, показывая, что подлинное единство не может быть разложено на части без утраты самой его специфики, его сути.

<sup>12\*</sup> *...Ни один из них не намеревался со всей методичностью предпринять «поиски утраченного времени».* Аллюзия на роман М. Пруста «В поисках утраченного времени» (1913—1922).

<sup>13\*</sup> Имеется в виду *Опыт*, где концепция времени как длительности развивается Бергсоном еще преимущественно в субъективном плане, в рамках исследования сознания.

<sup>14\*</sup> См.: МП. С. 256—258. Здесь Бергсон описывает процесс взаимодействия человека с реальностью (в котором существенную роль играют и тело, и сознание, в том числе высшие духовные способности) как многоплановый: в нем совершается переход от одного плана, или среза сознания, к другому, от плана действия к плану грезы. «Хорошо уравновешенные умы», т. е. здоровымыслящие люди, лучше всего приспособленные к жизни, следуют требованиям наличной ситуации, представляя собой золотую середину между двумя крайностями: импульсивным человеком, живущим преимущественно в сфере настоящего и непосредственно реагирующим на него, и мечтателем, который существует, наоборот, в прошлом и не пытается приспособить свои воспоминания к актуальной ситуации, к требованиям действия.

<sup>15\*</sup> Намек на «мысленный эксперимент» Декарта — выдвинутое в «Размышлениях о первой философии» допущение о существовании «злочозненного геня», препятствующего достоверному познанию. Это допущение связано с принципом методологического сомнения, предшествующего выведению самоочевидного принципа познания. См.: Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Соч.: В 2-х т. Т. 2. С. 270.

16\* ...Мы кратко скажем об этом в следующей главе. Имеется в виду вторая часть Введения, публикуемая далее в данном издании.

## Введение. Часть вторая

Данная работа была завершена Бергсоном в январе 1922 г. Перевод выполнен по изданию: *Bergson H. Introduction. Deuxième partie // Bergson H. La pensée et le mouvant. P., 1934. P. 32—114.*

1\* *Эти соображения, касающиеся длительности, мы сочли решающими.* Имеется в виду первая часть Введения. См. выше.

2\* В трансцендентальной философии Ф. В. Й. Шеллинга интеллектуальная интуиция, или интеллектуальное созерцание — это самосозерцание деятельного Я, где Я как субъект одновременно создает себя в качестве объекта. «Задача трансцендентального мышления состоит в том, чтобы посредством свободы сделать для себя объектом то, что обычно не есть объект; оно предполагает способность производить и одновременно созерцать определенные действия духа; таким образом, продуцирование объекта и само созерцание составляют абсолютное единство. Именно эта способность и есть способность интеллектуального созерцания», которое Шеллинг характеризует как «орган трансцендентального мышления» (*Шеллинг Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма // Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1987. С. 258.* Перевод М. И. Левиной). У позднего Шеллинга интеллектуальная интуиция выступает как самосозерцание абсолюта.

3\* В учении А. Шопенгауэра созерцание изначально связано с рассудком: «Всякое созерцание не просто сенсуально, а интеллектуально, т. е. является чистым рассудочным познанием причины из действия и, следовательно, предполагает закон причинности...» (*Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. 1. М.: Московский клуб, 1992. С. 62.* Перевод Ю. И. Айхенвальда под ред. Ю. Н. Попова).

4\* *...Неделимая — а значит, субстанциальная — непрерывность потока внутренней жизни.* См. прим. 6 к первой части «Введения».

5\* *...Существует, однако, психологическое бессознательное.* См. подробнее об этом ниже в материале «Обсуждение книги Жоржа Двельшауверса “Бессознательное в ментальной жизни”».

6\* *...Явления психологического эндосмоса.* См. прим. 15 к работе «“Духи умерших” и изучение психических явлений».

7\* *...Идея дифференциала, или скорее флюксии.* Теория флюксий (от лат. fluxio, истечение) — самая ранняя форма дифференциального и интегрального исчисления, разработанная И. Ньютоном. Согласно Ньютону, флюэнтами называется система величин  $x$ ,  $y$ ,  $z$ , ... одновременно изменяющихся непрерывно в зависимости от времени, а флюксиями — скорости, с какими изменяются флюэнты (см.: *Ньютон И. Математические начала натуральной философии. М.—Л., 1937*).

8\* *Гёффрид Харальд (1843—1931) — датский философ, психолог, историк философии, профессор Копенгагенского университета (1883—1915).* На русский язык переведены его книги «Философия религии» (2-е изд.: СПб., 1912); «Философские проблемы» (М., 1905). Автор книги «Философия Бергсона» («La philosophie de Bergson». P., 1916). Речь здесь идет именно об этой книге,

где выделены следующие значения интуиции: «конкретная интуиция», «практическая интуиция», «аналитическая интуиция», «синтетическая интуиция». Автор соотносит далее бергсоновскую трактовку интуиции с данными значениями. См. ниже письмо Бергсона к Х. Гёффдингу, где он откликается на проведенный автором анализ его концепции и выражает свое несогласие по ряду принципиальных моментов, в частности по поводу трактовки проблем длительности и интуиции.

<sup>9\*</sup> Спиноза в разных аспектах, применительно к Богу и человеку, рассматривает понятия сущности и существования в «Этике».

<sup>10\*</sup> Эти понятия Аристотель исследует в «Метафизике».

<sup>11\*</sup> «*Index Aristotelicus*». Имеется в виду издание: *Bonitz H. Aristoteles. Opera... volumen quintos*. Berlin, 1870.

<sup>12\*</sup> «...Дифференциал, если взять это слово в его первоначальном значении. Слово «дифференциал» происходит от *лат. differentia* — разность, различие. Бергсон, очевидно, имеет в виду способность различения, свойственную интуиции (см.: Делёз Ж. Бергсонизм // Делёз Ж. Критическая философия Канта. Бергсонизм. Спиноза. М.: ПЕР СЭ, 2000. С. 101—108).

<sup>13\*</sup> «...«Геометрический ум» нужно непрестанно поверять «тонким умом». «Геометрический ум» и «тонкий ум» — выражения Паскаля, характеризующие различные способы, или уровни, человеческого познания: дедуктивно-логический и интуитивный, непосредственно прозревающий истину. См. об этом подробнее: Стрельцова Г.Я. Паскаль и европейская культура. М., 1994. С. 141—157.

<sup>14\*</sup> «...Между интеллектом и материей и вправду существует симметрия, совпадение, соответствие. Этот тезис обосновывается в ТЭ, где Бергсон писал, рассуждая о генезисе материи и интеллекте: «То же самое движение, которое побуждает дух складываться в интеллект, то есть в отчетливые понятия, приводит материю к делению на предметы, явно внешние по отношению друг к другу. Чем больше интеллектуализируется сознание, тем более пространственной становится материя» (С. 197). По самому своему происхождению из первичного потока жизни, порожденного «сознанием или сверхсознанием», интеллект и материя тесно связаны и взаимно обусловлены.

<sup>15\*</sup> *Выяснению этих вопросов мы когда-то посвятили книгу*. Имеется в виду книга «Длительность и одновременность» (1922), где Бергсон сопоставляет свою концепцию длительности с теорией относительности Эйнштейна. Ее русский перевод, выполненный А. Франковским, был опубликован в Петрограде в 1923 г. Темы, обсуждавшиеся в теории относительности, — вопросы об абсолютном и относительном времени, о последовательности и одновременности событий, о четырехмерном пространстве-времени — живо интересовали Бергсона, поскольку рассматривались им еще в ранних работах (задолго до Эйнштейна он говорил о времени, каким оно предстает в науке, как о четвертом измерении пространства — см. *Опыт*. С. 97). В «Длительности и одновременности» он стремился доказать, что его концепция и теория относительности по сути не противоречат друг другу, а заодно и высказать свою обеспокоенность тем, как бы неверная философская трактовка этой теории еще больше не отдала философию от реальности. В предисловии Бергсон писал: «Анализ, который я вынужден был произвести, оказался особенно полезным для отчетливой обрисовки характерных признаков времени и его роли в вычислениях физика. Он не только подтвердил, но и дополнил все, что я мог сказать раньше о длительности.

Ни один вопрос не был в большем пренебрежении у философов, чем вопрос о времени; и однако, все единодушно объявляют его капитальным. ... Однако, как выиграли бы мы, если бы нам удалось схватить его сущность! В нем ключ самых значительных философских проблем. В свое время я сделал попытку пойти в этом направлении. Теория относительности дала мне повод возобновить ее и найти кое-что новое» (*Бергсон А. Длительность и одновременность. (По поводу теории Эйнштейна)*. Пб.: Academia, 1923. С. 6). До выхода в свет этой работы состоялась дискуссия Бергсона с Эйнштейном на заседании Философского общества, где ясно выявилось различие их позиций (см. далее в настоящем издании). По поводу «Длительности и одновременности» велись долгие споры среди ученых и философов, и сейчас существуют разные ее трактовки. Обзор точек зрения по этой проблеме можно найти, среди прочего, в кн.: *Сарек М. Bergson and modern physics*. Dordrecht, 1971; *Francoise S. Bergson. Durée et morale*. Louvain-La-Neuve, 2004. Современные философы признают важное значение высказанных Бергсоном идей. См., например, работы французского исследователя Эли Дюринга, в том числе его статью «Критика Бергсоном релятивистской метафизики: ее наследие и актуальность» // *Логос*. 2009, № 3.

16\* ...*Мы считаем своим долгом воспроизвести здесь важный пассаж из своей статьи...* Статья была помещена в качестве приложения к французскому изданию «Длительности и одновременности». См.: *Appendice // Durée et simultanéité*. P.: Alcan, 1923. P. 253 и сл.

17\* *Ланжевен Поль (1872—1946)* — французский физик. Его выступление в 1911 г. на философском конгрессе в Болонье с сообщением об идеях Эйнштейна привлекло к ним внимание Бергсона. Далее речь идет о статье Ланжевена «Принцип относительности» (P.: Chiron, 1922. P. 32).

18\* ...*Дадим определение души. Скажем, вместе с Платоном, что она едина и проста*. См.: *Платон. Федон*, 80 b // *Платон. Собр. соч.*: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 36.

19\* См. об этом подробнее выше, в работах «Душа и тело» и «“Духи умерших” и изучение психических явлений».

20\* *Так родилась платоновская теория Идей*. См. выше прим. 7 к работе «Душа и тело».

21\* «*Мышление Мышления*», родственное платоновской *Идее Блага*... См.: Аристотель. *Метафизика*. Кн. 12. Гл. 7, 9. Платон. *Государство*, VI, 508 E и сл.

22\* ...*Религия, будь то статическая или динамическая...* Учение о статической и динамической религии изложено Бергсоном в «Двух источниках морали и религии» (1932).

23\* ...*Воля является волей лишь при условии, что она действует на то, что не волит*. Бергсон далее критикует концепцию А. Шопенгауэра, изложенную в работе «Мир как воля и представление». Хотя некоторые исследователи усматривали в учении Бергсона следы влияния Шопенгауэра, сам французский философ это предположение отвергал.

24\* *Зачем же философии принимать деление, отнюдь не соответствующее разделениям реальности?* Мысль о внутренней структуре, естественных разделениях, различиях по природе, свойственных реальности и не учитываемых интеллектом в его деятельности, высказана Бергсоном в *ТЭ* (см., например, с. 169).

25\* ...*Обобщение есть исходно не что иное, как привычка, подымавшаяся из сферы действия в область мышления*. Здесь Бергсон развивает и углубляет концеп-



цию общих идей, представленную впервые в *МП* (С. 258—262). Дальнейшее изложение, на наш взгляд, ясно показывает, что Бергсона никак нельзя отнести к номиналистам, как это делали иногда исследователи его концепции (см.: *Jankélévitch V. Henri Bergson. P.: PUF, 1989. P. 32—33*).

<sup>26\*</sup> *На этот особый вопрос мы дали когда-то ответ...* Данная концепция излагается в *МП*. См. прим. 8 и 9 к работе «Сознание и жизнь».

<sup>27\*</sup> *В таком случае следовало бы объяснить порядок...* Развернутая критика понятий беспорядка и ничто (небытия) содержится в *ТЭ* (С. 225—236, 268—284).

<sup>28\*</sup> *Таково учение, которое кое-кто счел посягательством на Науку и Интеллект.* В конце XIX — начале XX вв. концепция Бергсона подвергалась резкой критике, в том числе со стороны философов, стоявших на позициях классического рационализма и позитивизма. См., например: *Rauh F. La conscience du devenir // Revue de métaphysique et de morale, nov. 1897. P. 659—681; janv. 1898. P. 29—51; Jacob. La philosophie d'hier et d'aujourd'hui // Revue de métaphysique et de morale, mai 1898. P. 170—201.* Особенно ярким критиком Бергсона был философ и писатель Жюльен Бенда: *Benda J. Le Bergsonisme ou une philosophie de la mobilité. P., 1912; idem. Une philosophie pathétique.* В самой известной своей работе «Предательство интеллектуалов» (1927) он также неоднократно в критическом плане упоминает Бергсона, утверждая, что его «позиция выражает недвусмысленное отречение от разума, поскольку разуму свойственно останавливать вещи, которые он рассматривает, по крайней мере пока он их рассматривает, в то время как чистое становление, по сути своей исключаящее всякую самождественность, может быть предметом мистического единения, но не рациональной деятельности» (*Бенда Ж. Предательство интеллектуалов. М.: ИРИСЭН, Социум, 2009. С. 45.* Перевод В. Гайдамака, А. Матешук). С позиции католической философии концепцию Бергсона подверг критике Ж. Маритен: *Maritain J. La philosophie bergsonienne. P., 1913.* Даже в поздней книге Маритена «От Бергсона к Фоме Аквинскому», где выражено гораздо более позитивное отношение к Бергсону, все же силен критический настрой: «...философия Бергсона есть философия иррационалистическая: иррационализм — расплата за ошибочную концептуализацию плодотворных реальностей, на которые была обращена, как подлинная интеллектуальная интуиция, исходная интуиция Бергсона» (*Маритен Ж. От Бергсона к Фоме Аквинскому. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 21.* Перевод В. Гайдамака). Обзор дискуссий, предметом которых стала в начале XX века концепция Бергсона, содержится, например, в кн.: *Grogin R.C. The Bergsonian Controversy in France. 1900—1914. Calgary, 1988, особенно в части 2.*

<sup>29\*</sup> *...Науке, как и метафизике, мы приписали способность постигать абсолютное.* Эта мысль подробно обосновывается в *ТЭ*, где Бергсон утверждает, что наука и философия правомерно и успешно действуют каждая в своей области: наука — в области неорганической материи, точнее, изолируемых в ней «искусственных систем», а философия — в сфере исследования сознания и жизни (см., например, С. 201—205).

<sup>30\*</sup> *...Не дублировать саму себя бессознательной метафизикой...* См. прим. 2 к работе «Духи умерших» и изучение психических явлений».

<sup>31\*</sup> *...Показать это на ясных примерах, в частности на примере афазий.* Бергсон ссылается здесь на *МП*. См. прим. 21, 22 к работе «Душа и тело».

<sup>32\*</sup> См. прим. 9, 10 к работе «Сознание и жизнь».

33\* *Это, сказали мы, неделимая и неразрушимая непрерывность мелодии...* Имеется в виду *Опыт*, где Бергсон в целях лучшей передачи своей идеи длительности как непрерывного взаимопроникновения обращается к образу мелодии (см., например, С. 93). Этот образ он нередко использовал и в других работах.

34\* *...Физика еще не добилась тех решающих успехов, которые побудили ее к пересмотру представлений о структуре материи.* Имеются в виду открытия в физике в начале XX века, в том числе открытие Луи де Бройлем волновой природы материи. Друг и последователь Бергсона Ж. Шевалье приводит в книге «Беседы с Бергсоном» следующее суждение философа, высказанное им в 1939 г.: «Луи де Бройль показал, что существуют разные порядки величины. Человек соответствует определенному порядку. Предметы оказываются сведенными к этому порядку величины. То, что происходит в остальной области, не замечается: и это хорошо, иначе мы бы рассеялись в миллионах вещей ... Вся материальная непрерывность разрезается на вещи, на которые я могу действовать ... Это значит, что где-то осуществляется синтез, делающий возможной индивидуальность ... Я не мог это объяснить в своих предыдущих работах, потому что новой физики не существовало. Но я постепенно уточнил этот момент в недавних трудах, в том числе в последнем [в «Двух источниках морали и религии»], где я показал непосредственные следствия из теории Луи де Бройля ... Почему мы выбрали именно этот порядок величины? Здесь совершенно необходимо привлечь метафизические причины» (*Chevalier J. Entretiens avec Bergson. P., 1959. P. 292—293*).

35\* Русский перевод лекций «Восприятие изменчивости» см. в: *Бергсон А. Собр. соч.*: В 5 т. Т. 4.

36\* См.: ТЭ. С. 343. Бергсон критикует здесь эволюционную концепцию Спенсера.

37\* О влиянии Бергсона на английского философа А.Н. Уайтхеда (1861—1947) см. также: *Čapek M. Bergson and Modern Physics. Ch. 14. Dordrecht, 1971.*

38\* *...Соответствие, не являющееся ни параллелизмом, ни эпифеноменизмом.* О психофизическом параллелизме см. выше прим. 11 к работе «Душа и тело». Эпифеноменизм (эпифеноменализм) — характерное для ряда философских концепций, в том числе вульгарного материализма, волюнтаризма и др. представление о том, что сознание является эпифеноменом, т. е. вторичным, производным явлением, не имеющим собственной сущности.

39\* *...И даже запретил нам искать, где сохраняется воспоминание.* Проблему сохранения воспоминаний Бергсон подробно исследует в *МП*, критикуя представление психологов о мозге как некоем вместилище, «резервуаре» воспоминаний (С. 248—254).

40\* *...Исследование внутренней жизни, проведенное нами в первой книге.* Имеется в виду *Опыт*.

41\* *Достигнутые... результаты, в свою очередь, оказали воздействие на психофизиологию и психопатологию.* В предисловии к 7-му изданию *МП* (1911) Бергсон писал о том, что в психологии все большее распространение получают взгляды, сходные с теми, что высказаны им в данном труде (см. С. 164). В качестве примера он приводил исследования неврозов, проведенные Пьером Жане, а также работы психологов П. Мари и Ф. Мутье. См. также прим. 10 к работе «Духи умерших» и изучение психических явлений».

42\* Сопоставление взглядов Бергсона и основоположника психоанализа, австрийского психолога и философа Зигмунда Фрейда см. в: *Worms F. La philosophie en France au XX-e siècle. Moments. P.: Gallimard, 2009. Ch. 4; Cariou M. Lectures bergsoniennes. P., 1990. P. 45, 46.*

<sup>43\*</sup> Речь идет о знаменитой метафоре перевернутого конуса, или пирамиды, с помощью которой Бергсон в *МП* изображал работу памяти и «планы сознания» (см. С. 255).

<sup>44\*</sup> Здесь в оригинале игра слов: *tact* означает и «осознание», и «такт», «тактичность».

<sup>45\*</sup> См. выше в данном издании, с. 56.

<sup>46\*</sup> *Сознание, утвердившись на всеобщей подвижности... развертывается за его пределами.* См.: *МП*. С. 290—291.

### Возможное и действительное

Впервые опубликовано в шведском журнале «*Nordisk Tidskrift*» в ноябре 1930. Переведено по изданию: *Bergson H. Le possible et le réel // Bergson H. La pensée et le mouvant.* P. 115—134.

<sup>1\*</sup> Фактически это был философский конгресс, но он был назван *Philosophical meeting*, поскольку отличался от обычных конгрессов: на него не были приглашены немецкие философы — еще свежа была память о Первой мировой войне.

<sup>2\*</sup> Бергсон, с середины 1920-х годов страдавший ревматоидным артритом, не смог лично присутствовать в Стокгольме на присуждении ему Нобелевской премии по литературе (1927).

<sup>3\*</sup> *Я хотел бы вновь обратиться к уже обсуждавшейся мною теме...* Это одна из ведущих тем *ТЭ* (1907); обсуждается она и в ряде работ, публикуемых в данном издании: «Сознание и жизнь», «Введение» к сборнику «Мысль и движущееся».

<sup>4\*</sup> *Древние представляли себе Мировую душу...* См. Платон. *Тимей*, 30 b-c, 34 b-c. Впоследствии представление о мировой душе в разных формах появлялось в истории философии, в том числе в философии Плотина, под сильным влиянием которой написана *ТЭ*.

<sup>5\*</sup> *Пятьдесят лет назад я увлекался философией Спенсера...* См. прим. 1 к: Введение. Часть первая.

<sup>6\*</sup> *Восприятие улавливает бесконечно повторяющиеся колебания... сгущает в наших глазах триллионы внешних вибраций.* См. прим. 9—10 к работе «Сознание и жизнь».

<sup>7\*</sup> *...Эта конкретная протяженность не есть бесконечное и бесконечно делимое пространство, избираемое интеллектом в качестве поля для его конструкций.* Идею о различии между конкретной протяженностью и абстрактным пространством Бергсон впервые высказал в *Опыте* (С. 89—92), а затем обосновал в *МП* (С. 290—297). См. прим. 9 к работе «Сознание и жизнь».

<sup>8\*</sup> В дальнейших рассуждениях Бергсон опирается на идеи, изложенные им в *ТЭ* (С. 265—287).

<sup>9\*</sup> *То же самое я сказал бы об идее беспорядка.* См. подробнее: *ТЭ*. С. 231—236.

<sup>10\*</sup> *Во время великой войны...* Так называли Первую мировую войну.

### Философская интуиция

Данная работа представляет собой доклад на философском конгрессе в Болонье 10 апреля 1911 г. Первые публикации: *Actes du Congrès de philosophie de Bologne.* 10 avril 1911; *Revue de métaphysique et de morale.* 1911, V. XIX. Первый русский перевод, выполненный П. Юшкевичем, был опубликован в «Новых идеях в фи-

философии» в 1912 г. (№ 1). Мы предлагаем новый перевод этого сочинения. Перевод сделан по изданию: *Bergson H. L'intuition philosophique // Bergson H. La pensée et le mouvant. P. 135—152.* Впервые опубликован в: *Путь в философию. Антология.* М.: Университетская книга; Пер СЭ, 2001. С. 203—218.

<sup>1\*</sup> *Вы помните, как поступал демон Сократа...* См.: *Платон. Феаг // Платон. Собр. соч.: В 4-х т. Т. 1. М.: Мысль. С. 122.* Сократ: «Благодаря божественной судьбе с раннего детства мне сопутствует некий гений — это голос, который, когда он мне слышится, всегда, что бы я ни собирался делать, указывает мне отступить, но никогда ни к чему меня не побуждает». Этот образ гения, или демона, Сократа Бергсон неоднократно использовал в своих работах.

<sup>2\*</sup> *...Представление о том, что «восхождение» александрийцев в полностью завершенном виде составляет одно целое с «нисхождением».* Александрийцами Бергсон называл представителей неоплатонизма, философской школы, основатель которой, Плотин, получил образование в Александрии. Здесь имеется в виду учение Плотина о восхождении, возврате от чувственного, материального мира к Единому и обратном ему нисходящем движении от Единого к чувственному миру (см. об этом: *Шичалин Ю.А. Плотин // Античная философия. Энциклопедический словарь. М.: Прогресс-Традиция, 2008).* Бергсон посвятил философии Плотина курс лекций, прочитанный в Высшей Нормальной школе в 1898—1899 гг. (см.: *Bergson. Cours sur Plotin // Cours IV. Cours sur la philosophie grecque. P.: PUF, 2000).* Бергсон опирался на учение Плотина при создании эволюционной концепции в *ТЭ*.

<sup>3\*</sup> *...Оно весьма сходно с «окказионализмом» Мальбранша...* Французский философ Никола Мальбранш (1638—1715) был одним из представителей окказионализма (от лат. *occasio* — случай, повод) — учения, утверждавшего принципиальную невозможность взаимодействия души и тела. Согласно его концепции, истинной причиной всего в мире является Бог, а то, что представляется физической, естественной причиной духовных явлений — лишь повод для выражения божественной вмешательства.

<sup>4\*</sup> *...Ему останется тогда, в качестве его собственного творения, только лишь теория зрения...* Имеются в виду работы: *Беркли Д. Опыт новой теории зрения; Теория зрения, или зрительного языка // Беркли Д. Сочинения. М.: Мысль, 1978.*

<sup>5\*</sup> «Сейрис, или Цепь философских размышлений и исследований» — сочинение Дж. Беркли. См.: Там же. Эта работа написана под сильным влиянием неоплатонизма. В 1908—1909 гг. Бергсон посвятил ей специальный курс лекций; в кратком изложении курса он пишет, что, сопоставляя данный трактат с предшествующими, показал, что «неоплатонический идеализм, изложенный в *Siris*, был продолжением, конечно, не необходимым, но естественным, раннего идеализма Беркли» (*Ecrits. V. II. P. 309*). Годом раньше, в 1907—1908 гг., Бергсон рассматривал в курсе лекций «Трактат о принципах человеческого знания» Беркли; см. *Ibid. P. 279.*

<sup>6\*</sup> См.: *Беркли Дж. Трактат о принципах человеческого знания. Введение // Беркли Дж. Сочинения. С. 154.*

<sup>7\*</sup> *Правило науки было в свое время верно определено Бэконом: повиноваться, чтобы властвовать.* Идею о необходимости развивать науку с целью властвовать над природой Френсис Бэкон (1561—1626), основоположник английского эмпиризма, высказал в работе «Новый органон» (1620).

<sup>8\*</sup> *Философ не повинуетя и не властвует; он стремится к симпатии.* Слово «симпатия» понимается Бергсоном в его философском значении, восходящем к Плотину (еще раньше этот термин использовался Аристотелем и стоиками).

У Плотина симпатией называлась гармония частей универсума, их внутреннее согласие. Применительно к познанию она выступала как вчувствование, совпадение души с предметом. Здесь — корни бергсоновской трактовки интуиции. См.: *Bergson. Cours sur Plotin // Bergson. Cours IV. Cours sur la philosophie gresque*. P., 2000. P. 17—78. О симпатии подробнее см. в: *Столяров А.А. Симпатия космическая // Античная философия. Энциклопедический словарь*. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 666—667.

<sup>9\*</sup> *...Интуиция содержит много степеней интенсивности...* Эта мысль была высказана и обоснована Бергсоном в работе «Введение в метафизику» (1903), где показано, как в зависимости от степени напряжения сознания интуиция проникает на разные уровни длительности (см.: *Бергсон А. Собр. соч.*: В 5 т. Т. 5. С. 30—34).

<sup>10\*</sup> *...Само становление, будучи субстанциальным, не нуждается в подпоре*. См. выше прим. 6 к: Введение. Часть первая.

<sup>11\*</sup> *Кант ошибался, утверждая это*. О причинах отрицания Кантом интеллектуальной интуиции см.: *Критика чистого разума. Трансцендентальная эстетика*, § 8, IV. Точку зрения Канта на интеллектуальную интуицию Бергсон подверг критике и в работе «Введение в метафизику».

<sup>12\*</sup> Бергсон противопоставляет эту установку, которую можно считать своего рода ключевым словом его концепции, классическому *sub specie aeternitatis* (с точки зрения вечности).

### Философия Клода Бернара

Речь Бергсона, произнесенная 30 декабря 1913 г. в Коллеж де Франс на торжественной церемонии по случаю столетия со дня рождения Клода Бернара. Первая публикация: *Annuaire du Collège de France, 14-e année*. P.: Leroux, 1914. P. 46—52. Переведена по изданию: *Bergson H. La philosophie de Claude Bernard // Bergson H. La pensée et le mouvant*. P. 257—266.

<sup>1\*</sup> *Бернар* Клод (1813—1878) — французский физиолог, один из основоположников экспериментальной медицины. В 1854 г. занял кафедру экспериментальной медицины в Парижском университете; с 1854 возглавлял кафедру общей физиологии в Коллеж де Франс. Иностраннный член Петербургской Академии наук (1860). Автор многих трудов по физиологии. Его работа «Введение в экспериментальную медицину», где изложены представления о роли гипотез и метода в науке, вышла в свет в 1865 г. (рус. перевод 1866).

<sup>2\*</sup> *...Гипотезу «жизненного начала»*. Эта гипотеза высказывалась сторонниками витализма — концепции, согласно которой в основе жизненных процессов и явлений лежат особые факторы, отсутствующие в неживой природе и определяющие качественное своеобразие живых тел: «жизненная сила», «жизненное начало», «энтелехия» и др. Противостоит механистическим и редукционистским объяснениям жизни. Представителями неовитализма в XX веке являются Х. Дриш, И. Рейнке, Венцль, Бехер и др. Витализм повлиял на ряд течений в биологии и психологии, в том числе на гештальтпсихологию. См. подробнее: *Карпов В. Витализм и задачи научной биологии в вопросе о жизни // Вопросы философии и психологии*. М., 1909. Кн. 98 (III). Отд. 2; Кн. 99 (IV). Отд. 2.

<sup>3\*</sup> *Мажанди* Франсуа (1783—1855) — французский физиолог. Одним из первых применил экспериментальный метод в физиологии животных. Клод Бернар был его учеником, а в начале 1840-х гг. — ассистентом.

## О прагматизме Уильяма Джеймса. Истина и реальность

Переведено по изданию: *Bergson H. Sur le pragmatisme de William James. Vérité et réalité // La pensée et le mouvant. P. 267—280.* О Джеймсе см. также прим. 6 к работе «“Духи умерших”...» и примечания к «Письмам».

<sup>1\*</sup> Мы говорим о «мире» или «космосе»; и эти слова по своей этимологии обозначают нечто простое, во всяком случае — хорошо упорядоченное. Слово *cosmos* (греч.; лат. *mundus*) означает «мир», «вселенная». В античной философии космос понимался как гармоничное, упорядоченное целое.

<sup>2\*</sup> На русский язык эта книга была переведена под названием «Вселенная с плюралистической точки зрения» (М., 1911).

<sup>3\*</sup> ...*Странную теорию Фехнера.* — Фехнер Густав Теодор (1801—1887) — немецкий физик, психолог и философ, основатель психофизики. Разделяя многие идеи Ф. Шеллинга, интерпретировал его учение в духе панпсихизма. Основные работы: «Нанна, или психическая жизнь растений» (1848), «Зенд-Авеста, или явления неба и будущей жизни» (1851). На У. Джеймса учение Фехнера произвело сильное впечатление; во время одной из встреч с Бергсоном в Лондоне он рекомендовал ему прочесть книгу «Зенд-Авеста» (см.: *Ecrits. V. II. P. 310*).

<sup>4\*</sup> Имеется в виду книга У. Джеймса «Многообразии религиозного опыта» (её русский перевод вышел в 1910 г.).

<sup>5\*</sup> Бутру Эмиль (1845—1921) — французский философ, представитель спиритуализма, один из предшественников и учителей Бергсона. Автор оригинальной концепции случайности, критик понятия естественного закона и сциентистских представлений о причинности. Жесткому детерминизму Бутру противопоставлял конкретный детерминизм, не отрицавший, а, наоборот, предполагавший наличие в мире случайности, основание которого составляет случайность самого акта творения, свидетельствующая о свободе Бога как необходимого и совершенного существа.

<sup>6\*</sup> Эдисон Томас (1847—1931) — американский изобретатель. Фонограф был главным его изобретением.

<sup>7\*</sup> Кант сказал, что истина зависит от общей структуры человеческого разума. — По Канту, всеобщий критерий истины может быть дан не в отношении материи, или содержания, знания, а лишь в отношении его формы: «...один лишь логический критерий истины, а именно соответствие знания с всеобщими и формальными законами рассудка и разума, есть... негативное условие всякой истины, но дальше этого логика не может идти, и никаким критерием она не в состоянии обнаружить заблуждение, касающееся не формы, а содержания» (*Кант И. Критика чистого разума. Трансцендентальная логика. III. Перевод Н. О. Лосского*).

## Жизнь и творчество Равессона

Данный материал представляет собой текст речи, с которой Бергсон выступил в феврале 1904 г. в Париже, на заседании Академии моральных и политических наук. В 1901 г. он стал членом этой Академии и в соответствии с традицией должен был произнести речь в память о своем предшественнике. Бергсон, «унаследовавший» в Академии место Феликса Равессона (1813—1900), воздал ему должное, подробно рассказав о его жизни и сочинениях. Переведено по изданию: *Bergson H. La vie et l'oeuvre de Ravaisson // Bergson H. La pensée et le mouvant. P. 281—322.* Первая публикация: «Историко-философский ежегодник — 2001». М.: Наука, 2003.

1\* *Шевалье* (Chevalier) Жак (1882—1962) — французский католический философ и историк философии и психологии. Друг Бергсона и автор ряда книг о нем: «Бергсон» (1926), «Бергсон и отец Пуже» (1954), «Беседы с Бергсоном» (1959).

2\* Бельгийские провинции были присоединены к Франции в 1794 г., после победы французских революционных войск над австрийцами. После падения наполеоновской империи постановлением Венского конгресса 1814—1815 гг. эти провинции были объединены с Голландией в Нидерландское королевство. В результате Бельгийской революции 1830 г. Бельгия стала самостоятельным государством. Теперь г. Намюр — центр бельгийской провинции Намюр.

3\* После этого он стал называться Равессон-Мольен.

4\* Академия надписей и литературы — одна из пяти Академий, входящих во Французский Институт. Остальные четыре — Французская Академия, Академия наук, Академия изящного искусства, Академия моральных и политических наук.

5\* *Кузен* Виктор (1972—1867) — французский философ, основатель философского течения эклектизма. Министр народного образования (1840), член Французской Академии, пэр Франции.

6\* *Мишле* Жюль (1798—1874) — французский историк и литератор.

7\* Имеется в виду философия неоплатонизма. См. прим. 2 к работе «Философская интуиция».

8\* *Лизо* Франсуа (1787—1874) — французский историк. С 1830 г. неоднократно занимал должность министра, с 1847 г. — глава правительства Франции.

9\* *Вильмен* Франсуа (1790—1870) — французский историк литературы, профессор Сорбонны, министр народного образования (1839—1844).

10\* *Жоффруа Сент-Илер* Этьен (1772—1844) — французский зоолог-эволюционист, предшественник Ч. Дарвина.

11\* *Кине* Эдгар (1803—1875) — французский писатель, философ и историк либерального направления.

12\* *Кишера* Жюль (1814—1882) — французский археолог.

13\* *Летронн* Жан (1787—1848) — французский писатель и историк.

14\* *Бюрнуф* Жан-Луи (1775—1844) — французский филолог, автор переводов из Тацита.

15\* *Мольен* Франсуа-Никола (1758—1850) — французский государственный деятель, министр финансов при Наполеоне Бонапарте, граф.

16\* *Бельджоёзо* Кристина (1808—1871) — итальянская патриотка, долгое время жившая во Франции; принцесса.

17\* *Минье* Огюст (1796—1884) — французский историк.

18\* *Тьер* Адольф (1797—1877) — французский государственный деятель, историк.

19\* *Мюссе* Альфред де (1810—1857) — французский поэт-романтик.

20\* *Рекамье* Жюли (1777—1849) — жена французского банкира, прославившаяся умом и красотой; подруга Шатобриана. В ее салоне, ставшем политическим и литературным центром, собирались многие выдающиеся люди Франции.

21\* *Ампер* Андре Мари (1775—1836) — французский ученый, один из основоположников электродинамики.

22\* Ср.: «Книга о живописи мастера Леонардо да Винчи, живописца и скульптора флорентийского». Пер. А. А. Губера и В. К. Шилейко под общей редакцией А. Г. Габричевского. М., 1934. С. 119 — «О живописи очертаний».

<sup>23\*</sup> *Жуффруа* Теодор Симон (1796—1842), французский философ, последователь В. Кузена; писатель и политический деятель. Преподавал в Коллеж де Франс до 1836 г.

<sup>24\*</sup> *Дюрюи* Виктор (1811—1894), французский историк и государственный деятель, министр образования в эпоху Второй империи.

<sup>25\*</sup> *Агреже* — степень, присуждаемая в высших учебных заведениях Франции по итогам конкурсного экзамена и дающая право на преподавание в вузах и средней школе.

<sup>26\*</sup> См. выше работу Бергсона «Философия Клода Бернара» и примечания к ней.

<sup>27\*</sup> *Фландрен* Ипполит (1809—1864) — французский художник, особенно известен как декоратор и портретист.

<sup>28\*</sup> *Песталоцци* Иоганн Генрих (1746—1827) — швейцарский педагог, создатель теории элементарного обучения, соединившей педагогику с психологией.

<sup>29\*</sup> ...*Тот акт «нисхождения»... манифестацией которого является универсум.* — См. прим. 2 к работе «Философская интуиция».

<sup>30\*</sup> Слово *grâce* во французском языке означает «грация, изящество»; «преlestь, очарование»; «милость», «благодать». Французский философ, исследователь неоплатонизма Пьер Адо соотносит взгляды Равессона с учением Плотина: «...то, что Плотин называет Благом, есть одновременно и то, что, даря грацию, вызывает любовь, а пробуждая любовь, выявляет грацию. ...Равэссон в точности повторяет этот ход платиновской мысли. Если полное грации движение является моментом самозабвения, значит, оно выявляет природу творческого принципа. Жизнь есть очарование (*grâce*), ибо Бог — это благодать (*grâce*). ... Двойкость смысла здесь очень важна, как это хорошо понял А. Бергсон», — резюмирует автор (*Адо П.* Плотин, или Простота взгляда. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1991. С. 52—53. Перевод Е. Штофф).

<sup>31\*</sup> *Бутру* Эмиль — см. примеч. 5 к предыдущей работе.

<sup>32\*</sup> *Песс* Жан-Луи-Ипполит (1803—1880) — французский писатель и философ.

<sup>33\*</sup> *Брошар* Виктор (1848—1907) — французский философ и историк философии.

<sup>34\*</sup> ...*Послужив введением к журналу с тем же названием.* — Имеется в виду журнал «*Revue de métaphysique et de morale*», основанный в 1893 г.

<sup>35\*</sup> См.: *Ravaisson F. Testament philosophique et fragments.* P.: Voivin et Cie, 1933. В качестве предисловия к этому изданию помещена данная речь Бергсона.

<sup>36\*</sup> *Коллекция Кампана* — коллекция древнегреческих, этрусских и древнеримских ювелирных украшений, составленная в середине XIX в. археологом-любителем маркизом Кампана. Считается одной из ценнейших коллекций Лувра.

## Из сборника «Сочинения и речи»

Перевод этих материалов выполнен по изданию: *Bergson H. Ecrits et paroles.* V. I—III. P.: PUF, 1957—1959 (далее — *Ecrits*). Составитель трехтомника — Р. М. Моссе-Бастид, известная исследовательница творчества Бергсона, автор работ «Бергсон-педагог» (Р., 1955), «Бергсон и Плотин» (Р., 1959). При подготовке комментариев к данному разделу мы опирались, кроме прочего, на примечания к этому трехтомнику, а также на издание: *Bergson H., Ansele-Pearson K., Mullarkey J. Henri Bergson: Key writings.* N.Y.: Continuum, 2002.



В данном разделе работы помещены в хронологическом порядке, за исключением «Обсуждения “Философского словаря” А. Лаланда»: материалы дискуссий разных лет (1901—1910) сгруппированы здесь под одной рубрикой.

### Специализация

Эту речь Бергсон произнес 8 августа 1882 г. на традиционной церемонии вручения наград учащимся лицея Давида в г. Анже, где он тогда преподавал. Первая публикация: Lachèze & Dolbecq. Angers, 1882.

Переведено по: *La spécialité // Ecrits*. V. I. P. 10—16.

<sup>1\*</sup> Полностью этот фрагмент звучит так: «Тот крестьянин, что ждет, чтоб река протекла, а она-то / Катит и будет катить волну до скончания века». *Гораций*. Послания. Кн. 1. 2, 42—43. Перевод Н. Гинцбурга.

<sup>2\*</sup> См.: *Декарт Р.* Первоначала философии. Ч. 2. 32—33 // *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 364—365.

<sup>3\*</sup> Имеется в виду Луи Пастер (1822—1895), основоположник микробиологии.

<sup>4\*</sup> В переводе Д. Недовича и Ф. Петровского фрагмент полностью звучит так: «Высшим грехом почитай предпочть сохранение жизни / Чести и тем потяеть ради жизни весь жизненный корень». *Ювенал*. Сатиры. VII, 83—84.

### Вежливость

Речь при вручении наград в лицее в Клермон-Ферране 30 июля 1885 г. Первая публикация: «*Moniteur du Puy-de-Dome*», 6 août 1885. Первое отдельное издание: Ed. Golbert, 1885. Эта речь в несколько измененном виде была произнесена Бергсоном на торжественном заседании в лицее Генриха IV в Париже в июле 1892 г. (*Palmarès du Lycée Henri IV, juil. 1892*). Переведена по: *La politesse // Ecrits*. V. 1. P. 57—68. На русском языке впервые опубликована в приложении к нашей монографии «Анри Бергсон» (М., 2003. С. 631—639).

<sup>1\*</sup> Следующий далее пассаж о грации навеян, возможно, работой Спенсера «Слезы, смех и грациозность» (рус. пер.: СПб., 1898). Здесь Бергсон впервые обращается к анализу грации, которому впоследствии уделит внимание в *Опыте* при анализе интенсивности эстетического чувства (с. 55—56).

<sup>2\*</sup> ...*Развивая все способности интеллекта...* Здесь термин «интеллект» еще не имеет того значения, которое Бергсон придаст ему позже. См. подробнее примечания к речи «Об интеллекте».

<sup>3\*</sup> *Декарт говорит где-то, что было бы ребячеством заниматься числами и фигурами, если бы мы хотели ограничиться знанием подобных безделиц.* См.: *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 88.

## Рецензия на книгу Гюйо «Происхождение идеи времени» с введением А. Фулье, Париж, 1890

Гюйо Жан-Мари (1854—1888) — французский философ, представитель эволюционизма и витализма, автор ряда книг по проблемам морали, эстетики, религии и др. Отчим Гюйо, философ и психолог Альфред Фулье (Фулье,

1838—1912), оказал сильное влияние на его воззрения. После преждевременной смерти Гюйо А. Фулье издал его книгу «Происхождение идеи времени» со своим предисловием, которое называется «Экспериментальная теория времени и кантианская теория».

Первая публикация: *Revue philosophique*. Paris. 1891. Т. 31. Переведено по: *Ecrits*. V. I. P. 76—82. В квадратных скобках указаны страницы русского издания книги Гюйо в переводе И. К. Брусиловского (СПб., 1899).

<sup>1\*</sup> *Рибо* Теодюль (1839—1916) — французский психолог и философ, один из создателей экспериментальной психологии. Автор книг «Психология чувств» (рус. пер.: СПб., 1898), «Психология внимания» (рус. пер.: СПб., 1892), «Опыт исследования творческого воображения» (рус. пер.: СПб., 1901), «Болезни памяти» (рус. пер.: СПб., 1881)) и др.

<sup>2\*</sup> *Тэн* Ипполит Адольф (1828—1893) — французский философ, представитель позднего позитивизма, историк.

<sup>3\*</sup> *Протенсивный ряд* (франц. *protensif*) — продолжающийся во времени.

<sup>4\*</sup> ...*Существует ли множественность одного рода, числовая множественность, или можно представить либо воспринять иную?* Данный вопрос подробно исследуется Бергсоном во второй главе *Опыта*, где доказывается существование нечисловой множественности, объединяющей взаимопроникающие состояния сознания.

### Здравый смысл и классическое образование

Речь, произнесенная 30 июля 1895 г. в коллеже Роллена в Париже, где Бергсон преподавал с 1889 по 1900 гг. Первая публикация: *Concours général: Année 1895*. Paris: Delalain, 1895. Переиздание в: «L'Erpervier». Clermont-Ferrand, 1947 и «La Nef», 1947, № 32. Перевод сделан по: *Le bon sens et les études classiques // Ecrits*. V. 1. P. 84—94. Впервые опубликован в: «Вопросы философии». 1990. № 1. С. 163—168.

Одно из важнейших сочинений раннего Бергсона. Многие темы данной речи: здравый смысл как источник мысли и действия; его творческий характер и обращенность к жизни; противопоставление абстрактной справедливости и справедливости, воплощенной в человеке — носителе добра и другие — преломились впоследствии в более поздних работах.

Понятие здравого смысла (*bon sens*) заняло особое место в философии Бергсона. Это нечастый для Бергсона случай, скажем так, «синтетического» понятия, сочетающего в себе многие значения, которые Бергсон позже приписал разным способностям, в том числе интуиции во «Введении в метафизику» и *ТЭ*, или «эмоции» в «Двух источниках морали и религии». Осуществляя непосредственное проникновение в первоначало жизни, непосредственный контакт с реальностью, здравый смысл является вместе с тем социальным чувством, призван обеспечивать гармонию во взаимоотношениях между людьми. Здравый смысл родствен интуиции, и эмоции. Подчеркивается его социальное, этическое назначение — к этой проблематике Бергсон вплотную обратится только в 1932 г. См. об этом подробнее в упоминавшейся выше книге: *Mossé-Bastide R.-M. Bergson éducateur*. P., 1955.

<sup>1\*</sup> Как говорил Декарт, уже содержащимся «целиком и полностью в каждом из нас». — По словам Декарта, «здравомыслие (*bon sens*) есть вещь, распределенная справедливее всего ... Способность правильно рассуждать и отличать истину от заблуждения — что, собственно, и составляет, и составляет, как принято выражаться, здравомыслие, или разум (*raison*), — от природы одинакова у всех людей» (*Декарт Р.* Рассуждение о методе. Часть первая // *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 250).

<sup>2\*</sup> Имеется в виду председательствовавший на церемонии Реймон Пуанкаре, в то время министр народного образования. Впоследствии, в 1913—1920 гг., он был президентом Французской республики. Цитата из речи Р. Пуанкаре: *Discours général. Année 1893. Paris: Delalain. P. 16.*

### Обсуждение «Философского словаря» А. Лаланда

Андре Лаланд (1867—1963) — французский философ, профессор философии в Сорбонне (с 1904), член Академии моральных и политических наук (1922). Наряду с К. Леоном, Л. Брюншвиком и другими он был одним из инициаторов создания французского Философского общества (1901), стал первым его генеральным секретарем (1901—1937), а с 1937 — почетным президентом. Под редакцией Лаланда был подготовлен и опубликован «Технический и критический словарь по философии» (1902—1923). Первоначально цель словаря была определена в его статье «Философский язык и единство философии» («*Revue de métaphysique et de morale*», сент. 1898 г.), где речь шла о том, что философам следует, насколько это возможно, прийти к согласию относительно значения ряда философских терминов. В 1900 г. Лаланд выступил на Международном конгрессе по философии с докладом на тему «О критическом обсуждении и закреплении значений философского языка». Автор предложил учредить с этой целью в разных странах, принявших участие в конгрессе, специальные исследовательские группы. Философское общество стало результатом объединения этого проекта и сходного замысла Ксавье Леона, который предполагал, в развитие итогов конгресса, наладить обмен идеями между учеными и философами (см. об этом: *Préface. Avertissement // Vocabulaire technique et critique de la philosophie. P.*, <sup>14</sup>1984. P. IX, XIX). Подготовка словаря сопровождалась дискуссиями в Философском обществе, в которых участвовал и Бергсон. Материалы дискуссий публиковались в Бюллетене Философского общества. Здесь мы приводим материалы нескольких заседаний, где участие Бергсона было особенно активным.

#### *Предложения, касающиеся употребления некоторых философских терминов*

Первая публикация: *Bulletin de la Société française de Philosophie. Paris, 1901. P. 98—103.* Переведено по: *Ecrits. V. I. P. 168—172.* В выступлениях Бергсона на этом заседании ясно выразилась его концепция языка, которая в целом была изложена им еще в *Опыте*, а затем уточнялась и дополнялась в последующих работах. Прерывность, дисконтинуальность — характерная черта языка — противоречит, по Бергсону, непрерывности духовной жизни, а потому язык в принципе не может передать все ее богатство. Эта мысль Бергсона несколько варьировалась в разных работах, то принимая крайнюю форму — хорошо бы

вообще обойтись без понятий — до более реалистичного призыва к созданию новых, текучих, гибких понятий, лучше приспособленных к реальному.

<sup>1\*</sup> Ро (Rauh) Фредерик (1861—1909) — философ-моралист, с 1903 г. — профессор Сорбонны. Автор работ «Опыт о метафизическом основании морали» (1890), «О методе психологии чувств» (1899), «Моральный опыт» (1909) и др.

<sup>2\*</sup> Кутюра Луи (1868—1714) — математик, логик, автор работ по философским основаниям математики.

<sup>3\*</sup> Леруа (Le Roy) Эдуар (1870—1954) — философ-эволюционист, представитель католического модернизма. Последователь Бергсона, друг и соратник П. Тейяра де Шардена, разрабатывавший вместе с ним концепцию ноосферы. Автор работ «Догмат и критика» (1906), «Новая философия: Анри Бергсон» (1912), «Происхождение человека и эволюция интеллекта» (1931) и др.

<sup>4\*</sup> Возможно, фамилия этого участника дискуссии была «Ивановский». Согласно данным на сайте Французского философского общества, он участвовал только в двух заседаниях. Не исключено, что это В. Н. Ивановский, русский философ, автор ряда публикаций о первых международных философских конгрессах. См., например: *Ивановский В.Н.* Международный философский конгресс в Париже // Журнал Министерства народного просвещения. 1901. Ч. 334; Второй международный философский конгресс в Женеве // Там же. 1905. Ч. 367.

<sup>5\*</sup> Дарлю Альфонс (1849—1921) — французский философ. Преподавал философию в лицее Кондорсе; среди его учеников в 1888—1889 гг. был и Марсель Пруст. Позже стал генеральным инспектором народного образования.

<sup>6\*</sup> Сорель Жорж (1847—1922) — французский философ, видный теоретик анархо-синдикализма. Испытал влияние идей Бергсона.

<sup>7\*</sup> Галеви Эли (1870—1937) — французский философ и историк, автор сочинений об английском утилитаризме, по истории Англии XIX в., а также сборника работ «Эпоха тираний» (1936, опубликован в 1938).

### *О терминах «непосредственное» и «непознаваемое»*

Первая публикация: *Bulletin de la Société française de Philosophie*. Paris, août 1908. P. 331—333, 340—341. Перевод выполнен по изданию: *Ecrits*. V. II. P. 300—303.

<sup>1\*</sup> О Фулье см. примечания к «Рецензии на книгу Ж.-М. Гюйо “Происхождение идеи времени”».

<sup>2\*</sup> О сочинении Бергсона «Психофизиологический паралогизм» см. прим. 19 к работе «Душа и тело».

<sup>3\*</sup> ...Мы рассматриваем это восприятие в необработанном (*brut*) виде и в непосредственной форме. Бергсон имеет в виду свое изложенное в МП учение о чистом восприятии, созданное под влиянием в том числе и лейбницевских идей. Чистым восприятием он называет систему динамических взаимодействий, пронизывающих всю материю и соединяющих существующие в ней «центры сил»; в нем полностью совпадают субъект и объект. Но это исходное допущение, поясняет Бергсон, необходимо «смягчить и дополнить в двух пунктах» — учитывая субъективные факторы, действующие в реальном восприятии: аффективность и память (см. С. 306 и далее).

<sup>4\*</sup> Различение статического и динамического, восходящее к учению Конта, часто используется Бергсоном в разных работах.

<sup>5\*</sup> Имеется в виду «позитивная метафизика», развивавшаяся Бергсоном.

## О термине «интуиция». Об отношении интуитивного и дискурсивного

Первая публикация: Bulletin de la Société française de Philosophie. Paris, 1909. P. 274. Переведено по: *Ecrits*. V. II. P. 322.

<sup>1\*</sup> *Блондель* Морис (1861—1949) — французский философ, сторонник спиритуализма и католического модернизма. Испытал влияние идей Бергсона.

<sup>2\*</sup> Имеется в виду четвертое правило метода из работы Р. Декарта «Рассуждение о методе»: «...делать всюду перечни настолько полные и обзоры столь всеохватывающие, чтобы быть уверенным, что ничего не пропущено» (*Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 260. Перевод Г.Г. Слюсарева).

<sup>3\*</sup> ...*Научное и точное знание фактов есть предварительное условие метафизической интуиции, проникающей в их первоначало.* Эту тему Бергсон подробно обсуждал ранее во «Введении в метафизику» и в *ТЭ*. Случаи интуитивных озарений в науке были для него несомненным свидетельством в пользу интуиции как способа познания, хотя сам он понимал ее более широко.

### О слове «свобода»

Первая публикация: Bulletin de la Société française de Philosophie. Paris, 1910. P. 164—166. Переведено по: *Ecrits*. V. II. P. 349.

### Об интеллекте

С этой речью Бергсон выступил на церемонии вручения наград в лицее Вольтера в Париже. В данном лицее он не преподавал, но был приглашен выступить как профессор Коллеж де Франс и член Академии моральных и политических наук. В первом издании текст этой речи не был озаглавлен: он начинался словами «Творческая способность усилия» («La puissance créatrice de l'effort»). Опубликовано в: *Palmarès du lycée Voltaire*, 1902. Републикация: Bulletin de l'union pour la Vérité. Corresp. 21-e ann. № 6, mars 1913—juin 1914. P. 424—436, под названием «Об интеллекте». При переиздании этой работы Бергсон предпослал ей следующее предуведомление, в котором отразилась эволюция его трактовки интеллекта: «Слово *интеллект* означает в этой речи общую способность мышления и познания — способность, которая, как я попытался показать, должна быть разделена на *собственно интеллект* и *интуицию*. «Интеллект» и «интуиция» — две функции, глубоко различные по их механизму и происхождению, но совместно участвующие в акте *мышления*; и именно в смысле «мышления» в целом берут слово интеллект, когда не ставят своей целью точность» (*Ecrits*. V. I. P. 175). В данной речи такое разграничение еще не проводится.

Переведено по: De l'intelligence. *Ecrits*. V. I. P. 175—181. Русский перевод впервые издан в приложении к нашей монографии «Анри Бергсон» (С. 639—645).

<sup>1\*</sup> ...*Вибрировать в согласии с ними (sympathiquement)*. О смысле этого выражения у Бергсона см. прим. 17 к работе «Душа и тело».

## Дискуссия с Бине на тему «Дух и материя»

*Бине* Альфред (1857—1911) — французский психолог, один из создателей экспериментальной психологии. Дискуссия прошла на заседании Философского общества 22 декабря 1904 г. Первая публикация: *Bulletin de la Société française de Philosophie*, mars 1905. Переведено по: *Ecrits*. V. I. P. 229—233.

<sup>1\*</sup> *Не стану вдаваться в детали доказательства, изложенного мною в другом месте.* Имеется в виду концепция чистого восприятия. См. о ней прим. 3 к «Обсуждению “Философского словаря” А. Лаланда» 2 июля 1908 г.

<sup>2\*</sup> О Ро см. прим. 1 к «Обсуждению “Философского словаря” А. Лаланда» 23 мая 1901 г.

<sup>3\*</sup> *... Через него вы можете воздействовать на все соседние образы: его-то вы и называете своим телом.* Речь идет о концепции, изложенной в *МП*. Заняв позицию обыденного рассудка, ничего не знающего «о спорах по поводу реальности или идеальности внешнего мира» (С. 166), Бергсон называет вселенную совокупностью образов, особым видом которых является и само человеческое тело. В Предисловии к 7-му изданию этой работы он писал, объясняя свою позицию, вызвавшую недоумение у ряда критиков: «Материя для нас — это совокупность “образов”. Под “образом” же мы понимаем определенный вид сущего, который 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”. ... Мы ставим себя на точку зрения ума, не знающего о дискуссионных между философами. Этот ум естественно верил бы, что материя существует такой, какой воспринимается, а поскольку он воспринимает ее как образ, считал бы ее, саму по себе, образом» (С. 160—161).

## Обсуждение книги Жоржа Двельшауверса «Бессознательное в ментальной жизни»

*Двельшауверс* Жорж (Двельшовер, Dwelshauvers) — бельгийский психолог, профессор Брюссельского университета, автор книг «Ментальный синтез» (1908), «Современная французская психология» (1930) и др. Разделял многие идеи Бергсона. Обсуждение состоялось на заседании Философского общества 25 ноября 1909 г. Первая публикация: *Bulletin de la Société française de Philosophie*. P., 1910, janvier. P. 31 et suiv. Переведено по: *Ecrits*. II. P. 325—331.

<sup>1\*</sup> О книге Двельшауверса «Ментальный синтез» («*La synthèse mentale*») Бергсон сделал краткое сообщение на заседании Академии моральных и политических наук 20 июня 1908 г. По его характеристике, «эта книга являет собой замечательную попытку отделить психологическую реальность от всех иных и выявить, в чем состоит своеобразие жизни сознания» (*Bergson H. Rapport sur un ouvrage de G. Dwelshauvers: La synthèse mentale // Ecrits*. II. P. 298). В дальнейшем изложении концепции Двельшауверса заметно влияние идей Бергсона: по словам последнего, автор показывает, что работа сознания во всех отношениях выходит за пределы церебральной деятельности, а «ментальная деятельность» — за пределы самого сознания. Автор выделяет шесть форм бессознательного, показывая, что оно гораздо сложнее, чем обычно предполагает психология. Жизнь сознания складывается из бесчисленных

психических потоков, различных по силе и качеству, и в целом неподвластна логическому детерминизму, применяемому к анализу предметов внешнего мира. Наконец, «сущность ментальной активности — это синтез, то есть присутствие целого в каждой части в любой данный момент, а вместе с тем движение, побуждающее сознание к постоянному обновлению, самосозиданию. Это также и свобода, если понимать под свободой само это творчество» (Ibid. P. 299). Понятие ментального синтеза использовал также Пьер Жане.

<sup>2\*</sup> Эта трактовка бессознательного изложена Бергсоном в *МП* (С. 248—255).

<sup>3\*</sup> ...*В малейшем движении пылинки отражается воздействие всех движений, происходящих в материи.* См.: *Фихте И.Г.* Назначение человека. Кн. 1 // *Фихте И.Г.* Соч.: В 2 т. СПб.: Мифрил, 1993. С. 79.

<sup>4\*</sup> *Болдуин Джеймс Марк* (1861—1934) — американский психолог, социолог и историк, с 1919 — профессор Высшей школы социальных наук в Париже.

<sup>5\*</sup> *Титченер Эдвард Брэдфорд* (1867—1927) — американский психолог, ученик В. Вундта, один из создателей структурной психологии.

<sup>6\*</sup> См. прим. 5 к дискуссии по поводу словаря А. Лаланда от 23 мая 1901 г.

<sup>7\*</sup> См. выше в примечании к «Дискуссии с Бине...».

### Вводное слово к лекции пастора Холларда «Реальности, недоступные науке»

Первая публикация: «Foi et vie», 16 juillet 1911. Перевод выполнен по: *Ecrits*. V. II. P. 358—360.

<sup>1\*</sup> Издателем журнала «Вера и жизнь» был пастор Поль Думерг. См. примечания к работе «Душа и тело».

### Замечания о теории относительности

Данный материал представляет собой текст выступления Бергсона на заседании Философского общества 6 апреля 1922 г. В этот период он уже работал над книгой «Длительность и одновременность» (1922), где сопоставил свою концепцию длительности с теорией Эйнштейна. В выступлении кратко изложены некоторые важные моменты будущей книги, и прежде всего вопрос об измерении одновременности, который подробно рассматривается им в «Длительности и одновременности». Первая публикация: *Bulletin de la Société française de Philosophie*. P., juillet 1922. P. 102—113. Переведено по: *Ecrits*. III. P. 496—503.

<sup>1\*</sup> ...*Идея универсального времени, общего сознаниям и вещам, является простой гипотезой.* Здесь впервые Бергсон проводит это рассуждение и формулирует данную гипотезу, впоследствии развернутую в работе «Длительность и одновременность».

<sup>2\*</sup> *Пьерон Анри* (1881—1964) — французский психолог, ассистент Пьера Жане, один из основателей экспериментальной психологии.

### Предисловие к «Избранной переписке» У. Джеймса в переводе Ф. Делатра

«Избранная переписка» У. Джеймса была опубликована в 1924 г. в издательстве «Payot». *Делатр* Флорис — профессор Сорбонны, племянник Бергсона со сто-

роны жены, основатель и первый президент Общества друзей Бергсона. Автор ряда публикаций о его философии, к примеру: Н. Bergson et l'Angleterre // Etudes bergsoniennes. Т. II. 1949; Bergson et Proust // Ibid. Т. I. 1942.

Переведено по: *Ecrits*. V. III. P. 583—586.

<sup>1\*</sup> Эмерсон Ралф Уолдо (1803—1882) — американский философ, поэт и эссеист.

<sup>2\*</sup> См. выше в данном издании.

### Благодарственное письмо в связи с Нобелевской премией по литературе 1927 г.

Нобелевская премия по литературе была присуждена Бергсону в 1927 г. Из-за болезни Бергсон не смог присутствовать на торжественном заседании. Впервые опубликовано в: *Les Prix Nobel 1928*. Stockholm, 1928. Переведено по: *Ecrits*. V. III. P. 590—591.

<sup>1\*</sup> ...*Диспропорция между душой человечества... и его чрезмерно выросшим телом*. Эта идея неоднократно высказывалась Бергсоном в работах, написанных в период Первой мировой войны, в частности в речах о войне (они не вошли в *Ecrits*), и прозвучала впоследствии в «Двух источниках морали и религии» (русский перевод А. Б. Гофмана; см.: «Заключительные замечания. Механика и мистика». С. 328—346).

### Послание Декартовскому конгрессу

9-й Философский конгресс, проходивший в 1937 г. в Риме, был посвящен 300-летию выхода в свет сочинений Декарта «Рассуждение о методе» и «Геометрия». Бергсон был избран почетным президентом этого Конгресса. Впервые опубликовано: *Nouvelles littéraires*, 1937, 11 sept. Переведено по: *Ecrits*. V. III. P. 645—649.

<sup>1\*</sup> ...*Ксавье Леон организовал первый Философский конгресс*. Леон Ксавье (1868—1935) — французский философ и историк философии, специалист по философии Фихте. Особенно проявил себя в институциональной сфере: он не только выступил с инициативой организации философских конгрессов, но и был одним из основателей французского Философского общества, издателем «*Revue de métaphysique et de morale*». Обо всех этих проектах Леона Бергсон рассказал в своей речи на банкете по случаю тридцатилетия «*Revue de métaphysique et de morale*», воздав должное его организаторским способностям (см.: *Ecrits*. V. III. P. 566—569).

<sup>2\*</sup> *Грей Томас* (1716—1771) — английский поэт-сентименталист. «Элегия на сельском кладбище» считается лучшим его лирическим стихотворением. На русский язык переведена В. А. Жуковским.

<sup>3\*</sup> Далее Бергсон цитирует слова Овидия. Это выражение применяется для обозначения полной самостоятельности, первичности идеи или сочинения.

<sup>4\*</sup> Бергсон имеет здесь в виду самого себя.

<sup>5\*</sup> ...*Таково, согласно одному из его писем к принцессе Елизавете, наше знание единства души и тела*. Об этом идет речь в письме Декарта принцессе Елизавете от 28 июня 1643 г.: «...только жизненный опыт, обыденные разговоры и воздержание от размышлений над вещами, упражняющими воображение, а также от их изучения позволяют постигать единство души и тела» // *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 493. Перевод Я. А. Ляткера.



<sup>6\*</sup> *Международная комиссия по интеллектуальному сотрудничеству, размещенная Лигой Наций и французским правительством в Женеве и Париже.* Эта комиссия, заложившая основы будущей ЮНЕСКО, была учреждена 10 сентября 1921 г. Лигой Наций в качестве ее консультативного органа. В состав комиссии вошли представители разных стран, всего 12 человек. В апреле 1922 г. Бергсон был избран первым ее президентом и занимал этот пост до сентября 1925 г., когда вынужден был оставить его в связи с болезнью. В третьем томе сборника «Сочинения и речи» содержится целый ряд документов, освещающих деятельность комиссии.

<sup>7\*</sup> *...Я прежде всего вижу его в натопленной комнате в Германии, погруженного в размышления.* Декарт пишет об этом в «Рассуждении о методе», вспоминая о своем пребывании в Германии во время военной службы: «...начавшаяся зима остановила меня на одной из стоянок, где, лишенный развлекающих меня собеседников и, кроме того, не тревожимый, по счастью, никакими заботами и страстями, я оставался целый день один в теплой комнате, имея полный досуг предаваться размышлениям» (*Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 256). Именно тогда, во время зимнего пребывания в Нойбурге, Декарт пережил внутренний кризис, который положил начало его учению о методе (см.: *Фишер К.* История новой философии. Декарт: Его жизнь, сочинения и учение. СПб.: Мифрил, 1994. С. 182—191).

<sup>8\*</sup> *...Он разгадывает их замысел, выхватывает шагу и оттесняет бандитов.* Этот случай произошел с Декартом в начале осени 1621 г., во время путешествия в западную Фрисландию. Декарт описал его в заметке «Experimenta» (см.: *Фишер К.* Цит. соч. С. 192).

## Письма

В своем завещании (8 февраля 1937 г.) Бергсон запретил публикацию после его смерти любого материала, будь то рукопись, лекция, письмо и т.п., который не был издан им лично или представлен им для печати (см. *Ecrits*. V. I. P. 1). Поэтому в трехтомник «Сочинения и речи» вошли письма, изданные (в полном или фрагментарном виде) при жизни Бергсона, или те, публикация которых была им разрешена. Этим объясняются купюры, сделанные в ряде писем и обозначенные отточиями. Письма помещены в хронологическом порядке.

### Письма Ж. Лешала (1897)

Здесь приведены несколько фрагментов из переписки Бергсона с Ж. Лешала, где Бергсон делает важные пояснения к вышедшей незадолго до того книге «Материя и память». Жорж Лешала (Lechalas) — философ-неокантианец, автор работы «Etude sur l'espace et le temps» (Paris: Alcan, 1896). Письма Бергсона цитируются Лешала в его статье о «Материи и памяти»: *Compte rendu de Matière et Mémoire // Annales de philosophie chrétienne*. 1897. Т. 36. P. 154, 328, 333. Переведено по: *Ecrits*. V. I. P. 95—97.

<sup>1\*</sup> *...Ощущения тепла, холода и многие другие по большей части связаны с состоянием моего тела... совсем иначе обстоит дело с восприятиями как таковыми, то*

есть образам, расположенным вне моего тела. Восприятие человеком собственного тела Бергсон в *МП* называет аффективным ощущением; ощущения, локализуемые в теле, носят, в отличие от восприятий внешних предметов, субъективный характер (С. 306—307).

<sup>2\*</sup> Имеется в виду вопрос о протяженности зрительного восприятия. Проблему протяженности восприятий Бергсон обсуждает в *МП* (С. 186—193).

<sup>3\*</sup> *Воспринимает ли наш дух виртуально всю материю, как утверждал Лейбниц?* Согласно учению Лейбница, «каждая простая субстанция посредством своих смутных восприятий или ощущений содержит универсум и ... последовательность этих восприятий регулируется особой природой этой субстанции, но так, что всегда выражает всю природу универсума» (*Лейбниц Г.В. Теодицея // Лейбниц Г.В. Собр. соч.: В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1989. С. 392*).

<sup>4\*</sup> *...Всеобщее (universelle) восприятие, в котором наши чувства производят отбор.* Имеется в виду изложенная Бергсоном в *МП* теория чистого восприятия.

### Письмо У. Джеймсу 6 января 1903 г.

Данное и последующие письма Бергсона Джеймсу впервые опубликованы в: *Perry R.B. William James et M. Henri Bergson / Lettres (1902—1910) // Revue des Deux Mondes, 15 oct. 1933.* Эту публикацию переписки двух философов предваряет статья: *idem. Sur la correspondance entre Bergson et James // Op. cit. P. 793—794.*

Бергсон чрезвычайно высоко ценил Джеймса как философа и психолога. В 1902 г. Джеймс написал Бергсону письмо, где выражал свое восхищение его книгой «Материя и память», в которой нашел много общего с собственными идеями. Он также прислал Бергсону вышедшую незадолго до того книгу «Многообразии религиозного опыта». Данное письмо Бергсона — ответ на это послание Джеймса, ставшее началом постоянных дружеских контактов, регулярной переписки и обмена опубликованными работами. Первая встреча философов произошла в Париже 28 мая 1905 г., последняя — также в Париже в мае 1910 г., незадолго до смерти Джеймса.

Переведено по: *Ecrits. V. I. P. 192—193.*

<sup>1\*</sup> *James W. Varieties of religious experience. N.Y.—L., 1902* (в России работа «Многообразии религиозного опыта» вышла в 1910 г. в переводе С. Лурье).

<sup>2\*</sup> *...Я знал только Вашу статью «Усилие».* — Речь идет о статье Джеймса «Чувство усилия»: *The feeling of effort // Mind, 1880, № 5.* Французский перевод: *Le sentiment de l'effort // La critique philosophique, 1880. Т. 2.*

<sup>3\*</sup> Имеется в виду работа Джеймса «Human Immortality: Two Supposed Objections to the Doctrine» (Boston—N.Y., 1898).

### Замечания о понятии моральной свободы. Письмо Л. Брюншвику

*Брюншвик* (Брюнвик) Леон (1869—1944) — французский философ, представитель критического рационализма, с 1909 г. — профессор Сорбонны. Данное письмо Бергсона было прочитано Л. Брюншвиком в ходе дискуссии в Философском обществе 26 февраля 1903 г. Впервые опубликовано в: *Bulletin de la société française de philosophie, août 1903. P. 101—103.* Переведено по: *Ecrits. V. I. P. 194—196.*

<sup>1\*</sup> ...Выделить там и тут во вселенной «зоны индетерминации». Эта идея развивается в *МП*, где зоной детерминации называется «доля независимости, которой располагает живое существо» (С. 176) с присущей ему активностью, способностью к спонтанным реакциям. По мере развития нервной системы такие зоны расширяются, а соответственно в мире возрастает степень свободы.

<sup>2\*</sup> Концепцию психологической причинности, фактически тождественной свободе, Бергсон излагает в *Опыте*; см. особенно главу 3 «Об организации состояния сознания».

### Письмо У. Джеймсу 25 марта 1903 г.

Переведено по: *Ecrits*. V. I. P. 197—198.

<sup>1\*</sup> *The Varieties of religious experience*. См. прим. 1 к письму Джеймсу от 6 января 1903 г.

<sup>2\*</sup> Проблемы, на которые Вы мне указываете в связи с Материей и памятью, более чем реальны. В письме от 25 февраля 1903 г. Джеймс отметил некоторые проблемы, возникающие в связи с высказанной Бергсоном в *МП* идеей о сохранении воспоминаний и о бессознательной памяти. См.: *Perry R.B. William James et M. Henri Bergson / Lettres (1902—1910) // Revue des Deux Mondes*, 15 oct. 1933. P. 796.

### Письмо У. Джеймсу 15 февраля 1905 г.

Переведено по: *Ecrits*. V. II. P. 235—236.

<sup>1\*</sup> В этих пяти статьях содержится эскиз целой философии. По-видимому, речь идет о следующих статьях: *Is radical empirism solipsistic?* // *Journal of Philosophy*. 1905. № 2; *Does consciousness exist?* // *Ibid.* 1904. № 1; *A world of pure experience* // *Ibid.*; *The pragmatic method* // *Ibid.*; *Humanism and truth* // *Mind*. 1904. № 3. Позднее они были объединены в издании: *James W. Essays in Radical Empiricism*. N.Y.; L., 1912.

### Письмо У. Джеймсу 20 июля 1905 г.

Переведено по: *Ecrits*. V. II. P. 241—242.

<sup>1\*</sup> Профессор Ф. Абози перевел на французский язык «Многообразие религиозного опыта». Джеймс одобрил перевод, Бергсону же он не понравился: ему показалось, что в переводе порой пропадает свойственное Джеймсу стремление к нейтральности, подчеркнутое уважение к чужому мнению. См.: *Lettres de Bergson à F. Abauzit // Revue d'histoire et de philosophie religieuses. Strasbourg—Paris*. 1985, oct.—déc.

<sup>2\*</sup> ...Для обозначения такого рода реальности я использую слово «образ». О трактовке Бергсоном понятия «образ» см. прим. 3 к дискуссии с Бине.

<sup>3\*</sup> Уорд Джеймс (1843—1925) — английский философ и психолог. Критиковал материализм с позиций идеалистического плюрализма и панпсихизма.

### Письмо У. Джеймсу 27 июня 1907 г.

Переведено по: *Ecrits*. V. II. P. 260—261.

<sup>1\*</sup> ...*Письмо, где Вы выражаете интерес к главным идеям моей работы.* Имеется в виду письмо Джеймса от 13 июня 1907 г. по поводу публикации ТЭ. Джеймс выражал свое восхищение этой книгой и утверждал, что Бергсон нанес в ней сокрушительный удар интеллектуализму. См. *Perry R.B. William James et M. Henri Bergson / Lettres (1902—1910)*. P. 804—806.

<sup>2\*</sup> *James W. Pragmatism. A New Name for Same Old Ways of Thinking*. L.; N.Y.: Longmans, Green, 1907.

### Письмо У. Джеймсу 9 мая 1908 г.

Переведено по: *Ecrits*. V. II. P. 294—295.

<sup>1\*</sup> *Вы оказываете мне большую честь, посвящая одну из Ваших лекций в Оксфорде моей философии.* 8 мая 1908 г. Джеймс написал Бергсону, что читает в Оксфорде курс лекций по современной философии, одну из которых предполагает посвятить учению Бергсона. В связи с этим он попросил Бергсона выслать ему необходимые сведения. Текст лекции был вскоре опубликован: *James W. The philosophy of Bergson // Hibbert Journal*. 1909. № 7.

<sup>2\*</sup> Имеется в виду Французский Институт. См. о нем прим. 4 к работе «Жизнь и творчество Равессона». В 1901 г. Бергсон был избран членом Академии моральных и политических наук.

### Письмо о. Жозефу де Тонкедеку 12 мая 1908 г.

Фрагмент письма, приведенного в статье религиозного мыслителя-иезуита Жозефа де Тонкедека: *Tonquédec J. de. M. Bergson est-il monist? // Etudes religieuses, historiques et littéraires, par des pères de la Compagnie de Jésus*. Janv.-mars 1912. P. 514—516.

Переведено по: *Ecrits*. V. II. P. 296.

### Письмо У. Джеймсу 23 июля 1908 г.

Переведено по: *Ecrits*. V. II. P. 304-305.

<sup>1\*</sup> ...*Читаю Вашу работу с огромной радостью.* Очевидно, речь идет о текстах лекций, в том числе лекции о философии Бергсона, которые Джеймс читал в Оксфорде (см. прим. 1 к письму У. Джеймсу от 9 мая 1908 г.). Позже они вошли в книгу: *James W. A Pluralistic Universe. Hibbert Lectures at Manchester College on the Present Situation in Philosophy*. L.: Longmans, Green, 1909. На русский язык книга переведена под названием «Вселенная с плюралистической точки зрения» (М., 1911).

<sup>2\*</sup> Эта встреча так и не состоялась.

### Письмо У. Джеймсу 30 апреля 1909 г.

Переведено по: *Ecrits*. V. II. P. 315—316.

<sup>1\*</sup> Я с нетерпением ожидал Вашего нового труда. Речь идет о вышедшей в свет книге «A Pluralistic Universe» (см. прим. 1 к предыдущему письму).

<sup>2\*</sup> О Фехнере см. выше прим. 3 к работе «О прагматизме Уильяма Джеймса».

### Письмо У. Джеймсу 28 октября 1909 г.

Переведено по: *Ecrits*. V. II. P. 323—324.

<sup>1\*</sup> Хочу сразу же поблагодарить Вас за эту новую книгу. Имеется в виду работа Джеймса «Значение истины» («The Meanings of Truth»), изданная в 1909 г.

<sup>2\*</sup> ... Четкое различие реальности и истины. Подробнее об этом см. выше в работе «О прагматизме Уильяма Джеймса. Истина и реальность».

### Письмо У. Джеймсу 31 марта 1910 г.

Переведено по: *Ecrits*. V. II. P. 335—336.

<sup>1\*</sup> О Бутру см. выше прим. 5 к работе «О прагматизме Уильяма Джеймса».

<sup>2\*</sup> Имеются в виду статьи: James W. The moral equivalent of war // *Memories and Studies*. L., 1911 (в основу статьи легла лекция, прочитанная Джеймсом в 1906 г. в Стэнфордском университете); A suggestion about mysticism // *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*. 1910, № 4.

### Письмо о. Жозефу де Тонкедеку 20 февраля 1912 г.

Это фрагмент письма, приведенного в статье Ж. де Тонкедека: *Tonquédec J. de. M. Bergson est-il monist? // Etudes religieuses, historiques et littéraires, par des pères de la Compagnie de Jésus. Janv.-mars 1912. P. 514—516.*

Переведено по: *Ecrits*. V. II. P. 365—366.

<sup>1\*</sup> ...Смысл нескольких фраз из «Творческой эволюции», касающихся природы Бога. Имеется в виду следующее высказывание Бергсона из ТЭ: «Бог, таким образом определяемый, не имеет ничего законченного; он есть непрекращающаяся жизнь, действие, свобода» (С. 246).

### Ответ Х. М. Кэллену (1915)

Кэллен (Kallen Н.М.) — автор книги «W. James and H. Bergson» (Chicago, 1914) и еще ряда публикаций о философии Бергсона. Первая публикация: *Journal of philosophy*, 28 oct. 1915. Переведено по: *Ecrits*. V. III. P. 443—444.

<sup>1\*</sup> ...Который я называю качественной множественностью, или множественностью взаимопроникновения, или становлением. Эту тему Бергсон исследует во второй главе *Опыта*, вводя таким образом свою знаменитую идею длительности. См. также выше рецензию на книгу Ж.-М. Гюйо «Происхождение идеи времени».

### Письмо Харальду Гёффдингу (1916)

Переведено по: *Ecrits*. V. III. P. 455—458.

О Х. Гёффдинге см. прим. 8 к работе «Введение. Часть вторая». Данное письмо цитируется в его книге «Философия Бергсона» («La philosophie de Bergson». Р., 1916). Р. 157—165.

<sup>1\*</sup> ...*Несколько строк из «Творческой эволюции», на которые Вы намекаете...* См. выше письма Ж. де Тонкедеку.

<sup>2\*</sup> ...*В «витализме» «Творческой эволюции» можно увидеть нечто более точное и убедительное...* О витализме см. прим. 2 к работе «Философия Клода Бернара». Бергсон знал работы современных ему неовиталистов и включил их изложение в курс лекций в Коллеж де Франс, однако в ТЭ критиковал их за акцент на внутренней целесообразности живых существ: «...положение витализма, — писал он, — очень затрудняется тем фактом, что в природе не существует ни чисто внутренней целесообразности, ни совершенно обособленной индивидуальности. ... Напрасно стремятся поэтому сузить область целесообразности до индивидуальности живого существа. Если в области жизни существует целесообразность, она охватывает всю жизнь в едином неразрывном объятии» (С. 74). Поэтому в данном письме Бергсон заковычил термин «витализм» применительно к своей концепции.

### Письмо Жаку Шевалье 28 апреля 1920 г.

О Жаке Шевалье см. прим. 1 к работе «Жизнь и творчество Равессона». Данное письмо цитируется в книге Шевалье «Bergson» (Р. 64, 101, 296, 268).

Переведено по: *Ecrits*. V. III. Р. 489.

<sup>1\*</sup> ...*Вся философия, которую я развиваю со времен моего первого «Опыта», утверждает вопреки Канту возможность сверхчувственной интуиции.* Об этом Бергсон подробно писал во «Введении в метафизику». Кант, в отличие от его предшественников — Декарта, Спинозы и Лейбница — отрицал существование у человека способности к интеллектуальной интуиции. Это было обусловлено его концепцией априорных форм чувственности, непрiloжимых к вещам в себе. В интеллектуальной интуиции, в отличие от продуктивной способности воображения, не только форма, но и содержание познания создавались бы самим субъектом. Но это, по Канту, возможно лишь для божественного, а не человеческого рассудка. См.: *Кант И.* Критика чистого разума. Трансцендентальная эстетика, § 8, IV.

### Письмо Ф. Делатру 24 августа 1923 г.

Данное письмо цитируется в воспоминаниях Делатра о последних годах жизни Бергсона: *Delattre F.* Les dernières années de Bergson // *Etudes bergsoniennes*. T. I. 1942. Р. 9—10.

Переведено по: *Ecrits*. V. III. Р. 560—561.

### Письмо Ф. Делатру 2 декабря 1935 г.

Первая публикация: *Revue anglo-américaine*, juin 1936. Переведено по: *Ecrits*. V. III. Р. 600—605.

<sup>1\*</sup> *Батлер* Сэмюэл (1835—1902) — английский писатель-сатирик. Одно время был увлечен учением Дарвина и пропагандировал его идеи, но затем пришел

к выводу, что Дарвин недооценил значение человеческого сознания в процессе эволюции.

<sup>2\*</sup> ...*Читая курс лекций в Эдинбургском университете...* В апреле—мае 1914 г. Бергсон прочел в Эдинбурге цикл из 11 лекций по проблеме личности, включив в них подробные историко-философские экскурсы, посвященные прежде всего учениям Плотина и Канта. См. резюме этих лекций на английском языке в издании: *Etudes bergsoniennes*. V. VII. P., 1968.

<sup>3\*</sup> О Ламарке см. прим. 11 к работе «Сознание и жизнь».

<sup>4\*</sup> О витализме см. прим. 2 к работе «Философия Клода Бернара» и прим. 2 к письму Х. Гёффдингу.

<sup>5\*</sup> *Я насчитал их в точности девять*. См. *Бергсон А.* Два источника морали и религии. С. 119—124.

### Письмо Ж. Шевалье, февраль 1936 г.

Переведено по: *Ecrits*. V. III. P. 562—565.

<sup>1\*</sup> ...*Я только что прочел Вашу замечательную статью*. Речь идет о статье Ж. Шевалье о Джеймсе и Бергсоне в «Harvard et la France», собрании очерков, опубликованных при поддержке «La revue d'histoire moderne» (1936. P. 117—121).

<sup>2\*</sup> Ампер Андре Мари (1775—1836) — французский ученый, один из создателей электродинамики.

<sup>3\*</sup> Агассис Жан Луи Родольф (1807—1873) — естествоиспытатель и путешественник.

<sup>4\*</sup> *Много лет назад, когда я вернулся из первого путешествия в Америку, Франко-американский комитет поинтересовался моими впечатлениями*. В июне 1913 г. Бергсон выступил на заседании Франко-американского комитета с рассказом о своем пребывании в Америке. См.: *Discours de Bergson au Comité France-Amérique*, juin 1913 // *Ecrits*. V. II. P. 378—388.

### Мои миссии (1917—1918)

Этот материал, впервые опубликованный в издании «Hommes et Mondes» в июле 1947 г., был единственным, который Бергсон разрешил издать после его смерти. Переведено по изданию: *Bergson H. Mes missions* // *Ecrits*. V. III. P. 627—641. Дипломатическая работа Бергсона подробно рассматривается в исследовании: *Soulez F. Bergson politique*. P., 1989, где проясняются малоизвестные до сих пор эпизоды биографии философа.

<sup>1\*</sup> О Французском Институте см. прим. 4 к работе «Жизнь и творчество Равесона».

<sup>2\*</sup> *Бриан* Аристид (1862—1932) — неоднократно в 1909—1931 гг. премьер-министр Франции и министр иностранных дел.

<sup>3\*</sup> *Вильсон* Томас Вудро (1856—1924) — президент США (1913—1921).

<sup>4\*</sup> *Жоффр* Жозеф Жак (1852—1931) — французский военный деятель, маршал Франции (1918).

- 5\* *Вивиани Рене* (1863—1925) — французский государственный деятель. В 1915—1917 гг. — министр юстиции в правительстве Бриана.
- 6\* *Хауз Эдуард Манделл* (1858—1938) — советник президента США В. Вильсона, дипломат.
- 7\* *Жюссеран Жан* (1855—1932) — французский дипломат. В 1902—1925 гг. — посол Франции в США.
- 8\* *Дернбург Бернхард* (1865—1937) — немецкий политический деятель; в 1919 г. — министр финансов Веймарской республики.
- 9\* *Рузвельт Теодор* (1858—1919) — президент США (1901—1909).
- 10\* *Бертело Филипп* (1866—1934) — французский дипломат, в 1920—1930-х гг. — генеральный секретарь министерства иностранных дел Франции.
- 11\* *Клемансо Жорж* (1841—1929) — премьер-министр Франции в 1906—1909, 1917—1920 гг.
- 12\* *Ллойд Джордж Дэвид* (1863—1945) — премьер-министр Великобритании в 1916—1922 гг.
- 13\* *Людендорф Эрих* (1865—1937) — немецкий генерал, во время Первой мировой войны фактически руководил военными действиями на Восточном фронте (в 1914—1916 гг.), а в 1916—1918 гг. — всеми вооруженными силами Германии.
- 14\* *Фош Фердинанд* (1851—1929) — маршал Франции, во время Первой мировой войны — командующий армией, группой армий, в 1917—1918 гг. начальник Генштаба, с апреля 1918 — главнокомандующий союзными войсками.



# Предметный указатель

- абсолютное 97, 99, 105, 107, 112, 116, 130, 131, 134, 141, 155, 163, 261, 262, 321, 322
- абстрактное, абстракция 70, 83, 99, 100, 102, 105, 111, 112, 153, 165, 173, 199, 200, 210
- автоматизм 39, 42
- ассоцианизм 85, 97
- астрономия 72, 78, 90, 181, 245
- бессознательное 29, 34, 39, 73, 76, 77, 100, 103, 137, 152, 206, 271, 274—280, 303, 308, 309
- биология 72, 78, 105, 120, 131, 297, 321, 325
- Бог 115—117, 127, 157, 168, 221, 313, 318, 320
- у Беркли 169, 171—173
- у Декарта 228, 295
- борьба за существование 325
- будущее 30, 33, 34, 36, 43, 46, 63, 89, 92, 93, 100, 159—162, 239, 240, 242
- непредвидимость Б. 34, 89, 92—94, 151, 159—163
- бытие 116, 117, 127—129, 156, 157, 162, 314
- вероятность 30, 53, 64, 79, 136
- и достоверность 29, 31, 65, 69, 80, 114, 176, 281, 282
- виртуальное 44, 56, 76, 84, 92, 95, 100, 109, 118, 124, 154, 160, 271, 276, 303
- витализм 78, 183, 184, 321, 326, 327
- внимание 30, 58, 63, 76, 85, 93, 94, 110, 138, 141, 145, 247, 266, 279, 285, 308
- возможное 44, 56, 79, 83, 89—92, 95, 100, 114, 115, 118, 170, 176, 244, 276
- и действительное 28, 91, 151—163
- негативный и позитивный смысл 91, 160
- как мираж настоящего в прошлом 83, 95, 159
- воля 48, 49, 54, 89, 100, 116, 117, 128, 157, 172, 189, 249—252, 264, 265, 267, 282, 284, 295, 307
- воображение 89, 120, 127, 241
- воспоминание 44, 47, 59—62, 73, 74, 76, 77, 137, 180, 240, 276, 280, 303, 308
- восприятие 36, 37, 46, 47, 54, 76, 77, 89, 104, 108, 117, 120, 124—126, 133, 134, 138, 139, 142, 149, 153, 154, 169—172, 178—180, 189, 261, 269—273, 276, 278, 279, 283—288, 301—303, 310, 323
- чистое В. 139
- время (см. также длительность) 28, 30, 40, 46, 47, 68, 84—91, 95, 97, 99, 107, 134, 135, 141, 152, 153, 159, 163, 169, 179, 180, 191, 198, 211, 239—245, 263, 283, 284, 287—289, 304, 305, 313, 319, 321, 323
- универсальное 284
- и вечность 162, 163
- как четвертое измерение пространства 153
- Вселенная, универсум 52, 73, 90—92, 108—110, 125, 151—153, 157, 171, 180, 187—189, 194, 211, 214, 218, 219, 226, 272, 277, 285, 305, 309
- геометрия 109, 210, 213, 228
- грация 214, 215, 233, 234
- дарвинизм 324—326
- «Два источника морали и религии» 95, 150, 326, 327
- движение, подвижность 32—37, 39, 42, 43, 45, 46, 48, 49, 52—56, 61, 62, 64, 73—75, 84, 86—89, 100—103, 122, 133—136, 148, 179, 198, 214, 240, 248, 270, 272—274, 277, 323
- действие, деятельность 30, 31, 34, 36—39, 42—44, 49, 53, 54, 56, 57, 61, 63, 75, 76, 85, 89, 90, 96, 106, 111, 121, 122, 124—128, 134—136, 139, 140, 142, 149, 152—154, 156, 159, 161, 248, 249, 253, 273, 276, 301, 305, 306, 308
- детерминизм 35, 104, 125, 136, 137, 183, 184, 282, 297, 306, 307
- физический 49, 125, 305

- диалектика 142, 143, 150, 179  
 длительность (см. также время) 30,  
 35, 37, 38, 84—91, 94, 96, 99—101,  
 103, 106, 107, 116, 124, 125, 134, 135,  
 149, 152, 155, 158, 177, 179, 180, 239,  
 241—244, 283, 284, 288, 289, 310, 313,  
 319—321, 323, 324  
 вшей 37, 125, 134, 149, 283  
 дуализм 125, 168, 305  
 дух, духовное 28, 29, 40, 46, 47, 55, 56,  
 58, 63, 74, 75, 78—80, 99, 101—103,  
 105, 110, 113, 117, 119, 120, 127, 131,  
 135, 139, 148, 156, 172, 182, 237,  
 249—251, 254, 264, 274, 282, 303, 305,  
 320, 323, 331  
 и материя 28, 29, 45, 50, 57, 105,  
 108—112, 116, 117, 138, 141—143,  
 160, 180, 211, 237, 269—274  
 душа 74, 114, 219, 270, 290, 291, 331  
 и тело 45—65, 136, 149, 295, 305  
 Мировая 152
- единство 88, 100, 101, 177, 199, 307, 308,  
 319  
 естественный отбор 325
- жизненный порыв 38, 40—43, 101, 117,  
 127, 327  
 жизнь 27, 44, 49, 53, 76, 78, 79, 95, 98,  
 101, 105, 111, 120, 123—125, 152, 153,  
 158, 161, 177, 179, 183, 184, 210—212,  
 214, 222, 236, 245, 248, 249, 251, 261,  
 305, 308, 318, 321, 322, 324, 326, 327  
 психологическая 40, 120, 237, 276,  
 285, 304, 309, 324  
 и материя 35, 39, 40  
 как творческая эволюция 44
- законы природы 34, 68, 72, 109, 154,  
 163, 182, 185, 281, 282  
 закон сохранения энергии 48, 49
- здравый смысл, обыденный рассудок  
 (*sens commun*) 45, 53, 85, 86, 102, 104,  
 139, 140, 149, 153, 173, 179, 187, 194,  
 271, 283—285, 287, 328
- здравый смысл (*bon sens*) 245—254  
 как инструмент общественного про-  
 гресса 248  
 и справедливость 248, 249, 254
- знание 28, 29, 97, 103, 110, 112, 130, 134,  
 143, 145—148, 150, 180, 238, 262, 303,  
 321, 322, 327
- идеализм 58, 138—140, 295  
 Беркли 171, 172  
 Платона 312
- идея 55, 91, 98, 100, 103, 104, 111—113,  
 115, 116, 126, 127, 129, 142—144, 156,  
 157, 168, 174, 175, 181, 186, 198, 211,  
 213, 226, 238, 249—251, 253, 255, 257,  
 306, 322  
 как остановка мышления 55  
 у Платона 51, 162, 163  
 у К. Бернара 183—185, 210  
 у Беркли 169—171  
 общие И. 99, 119—123, 126, 154, 169,  
 199  
 абстрактные И. 28, 112, 132
- изменение 86—89, 101, 103, 133—135,  
 148, 149, 179, 180, 325  
 субстанциальность И. 88
- изобретение 44, 118, 146, 183, 192—194, 296
- индетерминация 35, 153, 183, 297, 305  
 зоны И. 305
- индивид 39, 43, 122, 123, 161, 287
- индивидуальность 41
- индивидуация 44
- инстинкт 39, 40, 43, 121, 140, 148, 230,  
 247, 263, 288, 321, 322
- интеллект 39, 43, 48, 80, 86—88, 92, 97,  
 99, 100, 102—111, 114, 123, 126, 127,  
 129—131, 133, 135, 138, 140—145, 147,  
 153, 155, 157, 163, 178, 182, 186—189,  
 199, 226, 230, 236, 238, 246, 249—251,  
 253, 258, 260, 263—269, 282, 296, 307,  
 321, 323, 331  
 и материя 106, 107, 113, 141, 143, 144,  
 146  
 и интуиция 100—104, 111, 141, 143  
 как математическая функция духа  
 144, 145
- интеллектуализм 113, 312  
 интеллектуалистские иллюзии 99,  
 130
- интуиция 43, 50, 99—105, 111, 115, 117,  
 130, 132, 135, 141, 142, 145, 147, 148,  
 164—180, 199, 205, 246, 260—263,  
 274, 284, 287, 303, 307, 312, 320, 321,  
 323, 331  
 мыслить интуитивно означает мыс-  
 лить в длительности 102  
 и длительность 99, 101, 103, 138, 320  
 как метод 99, 105  
 интуитивная способность отрицания  
 166

- искусство 42, 56, 91, 92, 124, 142, 154, 161, 163, 180, 203—205, 207, 212, 213, 215—217, 247, 251, 320  
И. чтения 147
- истина 43, 67, 71, 92, 100, 117, 118, 129, 155, 168, 183, 190—192, 219, 226, 227, 238, 247, 291, 312, 316  
возвратное движение И. 83, 92  
у Джеймса 187—195  
социализация И. 148
- история 68, 252, 254
- конкретное 69—71, 96, 102, 111, 144, 165, 173
- личность 41, 44, 54, 97, 111, 134, 138, 153, 161, 203, 205, 232, 280, 289, 290, 306, 307, 318, 330
- логика 95, 101, 105, 123, 133, 143, 185, 247, 248, 253, 271, 308
- математика 72, 78—80, 84, 105, 106, 118, 126, 140, 143, 181, 194, 236, 238, 295  
как идеал науки 72
- материализм 72, 210, 273
- материя 34—42, 45, 46, 49, 78, 79, 97, 101, 106, 107, 111, 113, 117, 119, 124—127, 129, 131, 135, 140, 141, 143, 149, 152, 156, 177, 181, 183, 184, 199, 211, 248, 261, 270, 277, 282, 302, 303, 309, 313, 318, 320, 322, 323  
у Беркли 169—173  
живая 31, 34, 39, 40, 79, 101, 123, 183  
неживая (косная, инертная) 34, 101, 105, 123, 124, 152, 161, 305, 306  
и необходимость 35, 38, 39
- «Материя и память» 53, 54, 136, 139, 140, 149, 260, 261, 272, 304, 308, 311, 318, 324
- метафизика 51, 52, 64, 72, 80, 86, 88, 97, 105, 107, 108, 110, 114, 115, 118, 130—132, 138, 150, 155, 164, 179, 198, 200, 201, 205, 214, 215, 228, 238, 261, 270, 271, 319  
интуитивная 100  
позитивная 309  
истинная 114  
М. жизни 101  
и наука 51, 99, 107, 110, 112, 113
- метафора, метафорическое 55, 62, 99, 105, 111, 112, 135, 326
- метод 28, 51, 65, 67, 69, 96—99, 113, 120, 131—133, 135, 136, 143, 144, 146, 149, 150, 175, 176, 200, 209, 210, 215, 253, 297, 318, 328
- внутреннего наблюдения, интроспекции 50, 55, 96, 290, 331  
экспериментальный 71, 72, 181  
у К. Бернара 181—186  
у Равессона 215
- механика 72, 78, 80, 84, 105, 140, 181, 245, 296, 304, 313, 323
- механицизм, механистическая философия 101, 157, 212, 321, 322, 326, 327
- мистики, мистицизм 99, 117, 190, 317
- множественность 88, 95, 245, 319  
нераздельная, качественная 96, 103, 244, 319  
раздельная 101, 177, 244, 320
- мозг 31, 32, 39, 44, 47, 48, 51, 53, 54, 56, 57, 59—64, 72—76, 137, 138, 260, 271, 273, 276  
и сознание 31, 54, 57, 58, 72, 74, 114  
и движение 32  
как орган выбора 32  
как орган пантомимы 56, 74  
как орган внимания к жизни 57, 137
- мышление 27, 28, 41, 44, 51, 52, 54—57, 59, 72, 74, 75, 91, 97, 99, 103, 104, 110, 112, 122, 127—129, 133, 134, 140, 142, 143, 148, 153—156, 165, 167, 168, 174, 178, 186, 187, 189, 191, 193, 198, 199, 211, 221, 222, 252, 263, 283, 290, 321
- настоящее 35, 36, 46, 47, 62, 76, 89, 92—96, 100, 135, 137, 138, 153, 159, 160, 162, 180, 239, 242, 252
- наука 47, 48, 50—53, 67, 72, 78—80, 84—86, 89, 90, 101, 104—107, 109, 115, 122, 130—132, 136, 139—141, 143, 144, 146, 148, 167, 170, 178, 181—183, 191, 192, 195, 210, 212, 226—229, 238, 246, 247, 281, 284, 297, 313, 319  
античная 80, 106  
Нового времени 71, 72, 78, 112, 114, 181  
специализация в Н. 225—231
- небытие (см. также ничто) 129, 130, 156
- неоплатонизм (александрийская философия) 115, 168, 170, 200
- непосредственное 97, 98, 100, 136, 140, 145, 163, 245, 247, 252, 258—261, 321
- нервная система 31, 32, 49, 95
- ничто 127—129, 156—158, 314

- образ 55, 60, 77, 112, 114, 165, 166, 172—174, 271, 303, 320, 322, 326, 327  
в «Материи и памяти» 140, 271, 302, 310
- образование 146—148, 219, 220, 230, 238, 266, 267, 295  
классическое 245—254  
методы О. 146
- общество, социальность 43, 44, 96, 97, 99, 116—119, 122, 126, 127, 133, 142—144, 148, 149, 162, 220, 233, 245, 250, 252, 253, 266, 293
- Общество изучения психических явлений 66, 67
- объяснение 83, 100, 291, 319, 327  
научное 83, 148
- одновременность 84, 178, 243, 244, 284—289
- опыт 28, 45, 46, 49—52, 58, 64, 71, 88, 100, 112—115, 117, 122, 123, 136, 137, 149, 156, 166, 169, 176, 177, 181—183, 185, 188, 190—193, 232, 247, 248, 274, 284, 294, 297, 310, 317, 318
- «Опыт о непосредственных данных сознания» 135, 138, 149, 153, 310, 311, 313, 318, 323
- организация 38, 39, 101, 161, 184, 210, 211, 306
- память 29, 30, 34, 35, 38, 44, 47, 58, 59, 62, 63, 74—77, 120, 137, 138, 240, 243, 276, 278, 280, 282, 295, 301, 320, 324, 326  
болезни П. 59, 60, 74  
афазия 59—61, 73, 74, 132, 137
- плюрализм (у У. Джеймса) 188, 290, 315, 331
- позитивизм 97, 131, 134, 281
- познание 27, 55, 99, 107, 117, 130, 154, 155, 186, 242, 296, 322
- понимание 120, 147, 154, 323
- понятие 51, 83, 86, 88, 98, 103, 104, 113—117, 122, 126, 144, 148, 149, 198, 256, 259, 308, 327
- порядок 127, 129, 130, 164  
и беспорядок 127—130, 157, 158, 292
- прагматизм (см. также философия Джеймса) 187, 190, 192—195, 291, 297, 311, 314, 316, 331
- привычка, навык 39, 73, 74, 96, 97, 118, 121, 122, 133, 135, 140—142, 145, 148, 153, 155, 159, 230, 232, 233, 237, 247, 251, 324, 325
- у Равессона 205, 206
- природа 42, 73, 76, 92, 111, 122, 126, 133, 134, 140, 144—146, 154, 155, 161, 178, 182, 185—187, 204—206, 211, 214, 247, 250, 251, 256, 297
- причинность 89, 156, 198, 306  
психологическая 306
- пространство, пространственность 28, 40, 46, 47, 50, 55, 56, 68, 77, 85—87, 89, 96, 97, 99—101, 107, 111, 139, 140, 142, 153, 155, 177, 191, 211, 239—244, 246, 283, 301, 302
- пространство-время в теории относительности 107—110, 153
- протяжение, протяженность 52, 86, 96, 134, 139, 155, 168, 171, 173
- прошлое 35, 36, 38, 43, 46, 47, 62, 63, 75—77, 92—96, 100, 135, 137, 138, 153, 159, 160, 162, 180, 239, 240, 242, 252, 270, 308, 321
- панорамное видение П. 76
- псевдопроблема 96, 98, 128, 134, 155, 156
- психология (психологическое) 50, 53, 54, 60, 77, 78, 97, 119, 131, 139, 256, 258, 271, 272, 274—276, 290, 306, 331
- психофизиологический параллелизм 51, 52, 58, 59, 73, 74, 137, 272, 273
- радость 41, 42, 163, 180
- разум 41, 57, 74, 79, 106, 115, 130, 132, 134, 142—144, 149, 150, 153, 158, 165, 170, 176, 188—190, 194, 199, 222, 250, 295, 308
- рассудок 86, 87, 89, 92, 99, 101, 102, 114, 149
- рациональность 138, 140, 274
- религия 64, 114—117, 218, 220, 290, 291, 330
- ретроспективная иллюзия 92
- ретроспекция 93, 94, 162  
логика Р. 95, 96
- рефлексия 121, 181, 209, 221, 252, 322
- ритм 56, 134, 147, 148, 152, 211, 233, 234
- свобода 35, 38, 39, 43, 49, 90, 96, 104, 117, 125, 136, 137, 162, 252, 263, 282, 291, 305, 307, 313  
и необходимость 39, 295, 307
- моральная 263, 305—307
- свобода воли 48, 89, 263, 264
- симпатия 43, 101, 128, 148, 178, 266, 267, 331

- система 83  
 закрытая 158, 161  
 материальная 90, 91, 101  
 философская 27, 83, 85, 115, 116, 164, 167, 173, 175, 186, 253, 308, 309  
 сознание 27—44, 46, 48—50, 52, 53, 57, 58, 60, 62—64, 68, 73, 75—78, 84, 85, 88, 90, 91, 95, 97, 101—103, 109, 117, 121, 122, 137—139, 149, 152—154, 158, 161, 177, 179, 180, 206, 239, 242, 243, 245, 258, 260, 261, 272, 274, 280, 283, 284, 287—290, 301, 302, 304—306, 308—310, 317, 320, 323, 331  
 и мозг 31, 50, 52, 53, 57, 73, 77, 304, 305  
 и материальность 35—38, 41, 44  
 коэкстенсивно жизни 31, 35  
 как выбор 32—34  
 сверхчеловеческое 177, 285  
 спиритуализм 169, 172, 210  
 у Джеймса 331  
 спонтанное, спонтанность 33, 117, 164, 181  
 становление 103, 178, 179, 296, 319  
 субстанциализм 309  
 субстанциальность  
 становления 179  
 «я» как длительности 135, 138  
 субстанции 100, 116, 133—137  
 у Беркли 171, 173  
 как непрерывность изменения 148, 323  
 «Творческая эволюция» 149, 260—262, 313, 318, 320, 321, 324—327  
 творчество 34, 41, 42, 88, 89, 91, 93, 103, 116, 153—155, 157, 211, 282, 306, 326  
 как триумф жизни 42  
 в живой природе 35, 326  
 телеология 325  
 телепатия 66, 68—71  
 тело, телесность 32, 35, 43—65, 74, 76—78, 101, 105, 109, 121, 122, 270—272, 301, 302, 305, 310, 320  
 теология 215  
 теория относительности 107—110, 153, 283—289  
 трансформизм 40  
 удовольствие 41, 42, 118, 119  
 ум 51, 55, 116, 148, 158, 184, 193  
 тонкий 105, 142  
 геометрический 105  
 аналитический и синтетический (у К. Бернара) 182  
 усилие 44, 87, 100, 102, 103, 110, 127, 128, 140, 148, 149, 247, 248, 264, 267, 282, 292, 308, 317, 321, 329  
 фабрикация 40, 49, 126, 134, 140, 154—157  
 факты (в науке) 28, 29, 50, 51, 53, 54, 58, 62, 68—74, 78, 83, 94, 104, 114, 132, 137, 150, 154, 163, 166, 175—177, 181—185, 188, 191, 226, 228, 247, 253, 263, 274—276, 281, 291, 303  
 исторические 68, 94  
 линии фактов 29, 31, 33, 35—38, 40, 41, 44  
 физика 29, 40, 52, 69, 72, 78, 90, 105, 108, 113, 114, 135, 136, 183, 227, 245, 283, 295—297, 313, 323  
 ньютонская 108  
 современная (см. также теория относительности) 124, 125, 135, 136  
 физиология 53, 72, 139, 183, 184  
 философия 27—29, 50, 51, 64, 67, 96, 97, 100, 105, 106, 108, 116—118, 122, 131, 133, 139, 144, 145, 148, 150, 163—181, 185, 186, 191, 197, 201, 207, 222, 249, 252, 281, 295—297, 309, 312, 318, 320, 325, 328  
 интуитивная 104, 127, 143  
 античная 126, 130, 142, 162, 167, 188, 198—201, 205, 215, 219, 226, 291  
 Нового времени 51, 52, 115, 117, 139, 141, 188, 191, 291, 295  
 и наука 29, 73, 131, 175—178, 180, 181, 281—283, 296, 328  
 Беркли 169—174  
 К. Бернара 181—186  
 Декарта 270, 271, 295—298  
 Джеймса 187—195, 289—292, 303, 304, 319, 330, 331  
 Канта 97, 99, 130, 134, 179, 191, 194  
 Спенсера 83, 85, 153  
 химия 29, 40, 69, 72, 78, 90, 105, 183, 184, 227  
 христианство 215, 219—221  
 целесообразность 101, 123, 157, 325, 327  
 человек 28, 39—44, 111, 116, 119—121, 125, 126, 133, 140, 142, 144—146,

- 156, 189, 190, 222, 230, 232, 236, 237, 249, 267
- человечество 117, 119, 147, 193, 221, 236, 246, 249, 293—295
- душа и тело Ч. 293, 294
- чувства, чувственность 48, 49, 52, 53, 56, 57, 71, 74, 88, 105, 107, 138, 148, 149, 163, 167, 178—180, 189, 190, 199, 222, 246, 254, 260, 265, 303, 306
- эволюция 36, 38—40, 43, 85, 90, 91, 95, 136, 149, 152, 155, 158, 162, 193, 242, 318, 324—327
- творческая 91, 96, 148, 325
- философия Э. 84, 85
- эксперимент 51, 69, 72, 184, 185, 278
- эмпиризм
- радикальный (у Джеймса) 189, 309, 315
- эндосмос 77, 101
- энергия 35, 36, 43, 49, 83, 282
- духовная 294, 331
- эпифеномен 72
- эпифеноменализм 137
- язык 86, 87, 89, 100, 102—104, 142—144, 149, 150, 155, 156, 178, 198, 243, 250, 251, 328
- ясновидение 66, 70
- Homo faber 145, 146
- Homo loquax 99, 146
- Homo sapiens 145, 146

# Указатель имен

- Абози Ф. 310  
Августин 219  
Агассис Л.Р. 330  
Ампер А.М. 202, 330  
Альберт, король Бельгии 339  
Аристотель 78, 102, 115, 133, 143, 197—  
203, 205, 219, 238, 296
- Бальзак О. де 202  
Батлер С. 324—327, 329  
Бельджоёзо К. 202  
Беркли Д. 168—174  
Бернар А. 292  
Бернар К. 181—186, 210  
Бернес А. 197  
Бернес М. 197  
Бертело Ф. 341, 343  
Бийи 345  
Бине А. 269—272, 280  
Блондель М. 262  
Болдуин Д.М. 278—279  
Бонне Ш. 52  
Бреда А. де 343  
Бреден 330  
Бриан А. 333—335, 341  
Брок 203  
Брока П. 59  
Брошар В. 215  
Брюншвик Л. 305  
Бутру Э. 190, 215, 317  
Бэкон Ф. 178, 298  
Бюрнуф Ж.-Л. 202
- Веласкес Д. 151  
Вивиани Р. 334  
Видор Ш. 333  
Вильмен Ф. 202  
Вильсон В. 334, 335, 337—342, 344, 345  
Виньи А. де 93
- Галеви Э. 258  
Галилей Г. 52, 69, 78, 227  
Гассенди П. 296  
Гегель Г.В.Ф. 116  
Гексли Т. 27  
Гельвещий К.А. 52  
Гёффдинг Х. 102, 320  
Гизо Ф. 202  
Гоббс Т. 169  
Гравье Ш. 343
- Грей Т. 295  
Гюго В. 93  
Гюйо Ж.-М. 239—245
- Давид Ж.Л. 203  
Дарбишир А.Д. 324  
Дарвин Ч. 38, 325, 326, 328  
Дарлю А. 257, 280  
Двельшауверс (Двельшовойер) Ж. 274, 275,  
277  
Декарт Р. 52, 147, 169, 181, 219, 236, 250,  
262, 271, 295—298, 302  
Делакруа Э. 212  
Делатр Ф. 289, 323, 324  
Дернбург Б. 337  
Джеймс У. 67, 187—190, 192, 194, 195,  
279, 289—292, 303, 307, 309—312,  
314—317, 324, 329—332  
Думерг П. 281  
Дунс Скот 169  
Дюрюи В. 209
- Елизавета, принцесса Богемии 296
- Жоффр Ж.-Ж. 334  
Жоффруа Сент-Илер Э. 202  
Жуффруа Т.С. 206  
Жюссеран Ж. 336, 337, 346
- Зенон Элейский 88
- Кабанис П.Ж.Ж. 52  
Камбон Ж. 341  
Кант И. 97, 179, 191, 194, 245, 323  
Кеплер И. 52, 78  
Кине Э. 202  
Кишера Ж. 202  
Клемансо Ж. 342, 343  
Колумб Х. 192  
Конт О. 44, 97, 210  
Кузен В. 197, 202, 206—208, 215  
Кутюра Л. 256  
Кэллен Х.М. 319
- Лабулэ 336  
Лаланд А. 255—259  
Ламарк Ж.Б. 38, 325, 328  
Ламартин А. 202  
Ламетри Ж.О. де 52  
Лами Э. 333

Ланжевен П. 109  
Лебон Г. 45  
Лебран Э. 187  
Лебретон М. 289  
Леже Л. 196, 202  
Лейбниц Г.В. 29, 52, 76, 219, 272, 303  
Лейн Ф. 335  
Леон К. 259, 294  
Леонардо да Винчи 204, 205, 214  
Леруа Э. 256  
Летронн Ж. 202, 208  
Лешала Ж. 301  
Лисипп 218  
Ллойд Джордж Д. 342  
Лодж К. 339  
Локк Д. 169  
Лоренц Х.А. 284  
Людендорф Э. 344

Мажанди Ф. 183  
Мальбранш Н. 169, 236  
Мари П. 74  
Метен А. 345  
Минье О. 202  
Мишле Ж. 198, 202  
Мольен Г.-Т. 196  
Мольен Ф.-Н. 202  
Мюссе Альфред де 202

Наполеон III 217  
Нобель А.Б. 293  
Ньютон И. 78, 109, 227

Обер Л. 343, 344

Паскаль Б. 64, 215, 236  
Пеко 272  
Перье Э. 333  
Песс Ж.-Л. 215  
Песталоцци И.Г. 213  
Пифагор 69  
Платон 51, 114, 143, 200, 201, 219, 291, 319  
Поре 197  
Пуанкаре Р. 337  
Пьерон А. 288, 289

Равессон (Равессон-Мольен) Ф. (Ravaisson F.) 196—222  
Равессон-Мольен Л. 196  
Равессон-Мольен Ш. 196, 216  
Рафаэль Санти 161  
Рекамье Ж. 202  
Рембрандт 151, 161  
Рибо Т. 240  
Ро Ф. 256, 271  
Рузвельт Т. 340

Руссо Ж.-Ж. 93  
Рустан Д. 343

Сальванди 208  
Смит А. 220, 229  
Сократ 166, 219  
Сорель Ж. 258  
Спенсер Г. 83, 85, 97, 153, 262, 313  
Спиноза Б. 52, 102, 116, 168, 169  
Стивенс 241  
Стронг 315

Тардьё 345  
Титченер Э.Б. 279  
Тициан 204  
Тонкедек Ж. де 313, 318  
Тур Э. де ла 333  
Тьер А. 202  
Тэн И. 240

Уайтхед А.Н. (Whitehead A.N.) 136  
Уорд Д. 311

Фалес 219  
Фехнер Г.Т. 189, 315  
Фидий 217, 218  
Фихте И.Г. 116, 277  
Фламарион 45  
Фландрен И. 212  
Форт Дж. 324  
Фош Ф. 344  
Фрейд З. 138  
Фулье А. 239, 243, 245, 259, 261

Хауз Э.М. (House E. M.) 334, 335, 337—  
339, 341, 344  
Холлард 281

Шассерио Т. 203  
Шатобриан Ф.Р. де 202  
Шевалье Ж. 196, 322, 329  
Шекспир В. 161  
Шеллинг Ф. 99, 116, 203  
Шоме А. 190  
Шопенгауэр А. 99, 116, 328

Эдисон Т. 193  
Эйнштейн А. 107, 109, 283, 287  
Эмерсон Р.У. 289, 330  
Энгр Ж.О.Д. 204, 212

Яновски (Ивановский В.Н.?) 257, 258

Bachelard G. 136  
Devivaise Ch. 196  
Wahl J. 136



# Содержание

Предисловие. <i>И. И. Блауберг</i> .....	5
<b>Из сборника «Духовная энергия»</b>	
Сознание и жизнь .....	27
Душа и тело.....	45
«Духи умерших» и изучение психических явлений .....	66
<b>Из сборника «Мысль и движущееся»</b>	
Введение. Часть первая. Возрастание истины. Возвратное движение истины .....	83
Введение. Часть вторая. О постановке проблем .....	99
Возможное и действительное .....	151
Философская интуиция .....	164
Философия Клода Бернара.....	181
О прагматизме Уильяма Джеймса. Истина и реальность .....	187
Жизнь и творчество Равессона .....	196
<b>Из сборника «Сочинения и речи»</b>	
Специализация.....	225
Вежливость .....	231
Рецензия на книгу Гюйо «Происхождение идеи времени» с введением А. Фулье, Париж, 1890.....	239
Здравый смысл и классическое образование.....	245
Обсуждение «Философского словаря» А. Лаланда .....	255
Предложения, касающиеся употребления некоторых философских терминов .....	255
О терминах «непосредственное» и «непознаваемое» .....	259
О термине «интуиция». Об отношении интуитивного и дискурсивного .....	262
О слове «свобода» .....	263
Об интеллекте.....	264
Дискуссия с Бине на тему «Дух и материя».....	269
Обсуждение книги Жоржа Двельшауверса «Бессознательное в ментальной жизни» .....	274

Вводное слово к лекции пастора Холларда «Реальности, недоступные науке».....	281
Замечания о теории относительности.....	283
Предисловие к «Избранной переписке» У. Джеймса в переводе Ф. Делатра .....	289
Благодарственное письмо в связи с Нобелевской премией по литературе 1927 г.....	292
Послание Декартовскому конгрессу .....	294

## **Письма**

Письма Ж. Лешала (1897) .....	301
Письмо У. Джеймсу 6 января 1903 г.....	303
Замечания о понятии моральной свободы. Письмо Л. Брюншвику .....	305
Письмо У. Джеймсу 25 марта 1903 г.....	307
Письмо У. Джеймсу 15 февраля 1905 г.....	309
Письмо У. Джеймсу 20 июля 1905 г.....	310
Письмо У. Джеймсу 27 июня 1907 г.....	311
Письмо У. Джеймсу 9 мая 1908 г.....	312
Письмо о. Жозефу де Тонкедеку 12 мая 1908 г.....	313
Письмо У. Джеймсу 23 июля 1908 г.....	314
Письмо У. Джеймсу 30 апреля 1909 г.....	315
Письмо У. Джеймсу 28 октября 1909 г.....	316
Письмо У. Джеймсу 31 марта 1910 г.....	317
Письмо о. Жозефу де Тонкедеку 20 февраля 1912 г.....	318
Ответ Х. М. Кэллену (1915).....	319
Письмо Харальду Гёффдингу (1916).....	320
Письмо Жаку Шевалье 28 апреля 1920 г.....	322
Письмо Флорису Делатру 24 августа 1923 г.....	323
Письмо Флорису Делатру 2 декабря 1935 г.....	324
Письмо Жаку Шевалье (февраль 1936) .....	329
Мои миссии (1917—1918) .....	333
<b>Примечания</b> .....	347
Предметный указатель. <i>Составитель И. И. Блауберг</i> .....	390
Указатель имен. <i>Составитель И. И. Блауберг</i> .....	396

Научное издание

*Книга света*

**Анри Бергсон**

**Избранное:  
Сознание и жизнь**

Художественный редактор *А. К. Сорокин*

Технический редактор *М. М. Ветрова*

Выпускающий редактор *И. В. Киселева*

Компьютерная верстка *Ю. В. Балабанов*

Лицензия ЛР № 066009 от 22.07.98. Подписано в печать 19.05.2010.

Гарнитура Newton. Формат 60x90 1/16. Бумага офсетная № 1.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 25.

Уч.-изд. л. 25. Тираж 800 экз. Заказ 5191

Издательство «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН)

117393, Москва, Профсоюзная ул., д. 82.

Тел.: 334-81-87 (дирекция);

Тел./Факс: 334-82-42 (отдел реализации)

Отпечатано с готовых файлов заказчика в ОАО «ИПК  
«Ульяновский Дом печати». 432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14