

Анри

БЕРГСОН



Анри
БЕРТСОН

СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ
В ЧЕТЫРЕХ ТОМАХ

«Московский Клуб» Москва 1992

Анри
БЕРГСОН

СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ
ТОМ ПЕРВЫЙ

**ОПЫТ О
НЕПОСРЕДСТВЕННЫХ
ДАННЫХ СОЗНАНИЯ
•
МАТЕРИЯ И ПАМЯТЬ**

«Московский Клуб» Москва 1992

ББК 87.3
Б 48

ФЕДЕРАЛЬНАЯ ЦЕЛЕВАЯ ПРОГРАММА
КНИГОИЗДАНИЯ РОССИИ

0301030000—001

Б—————Подписка
А61(03)—92

ISBN 5—7642—0003—2

ISBN 5—7642—0005—9

© *Издательство Московского
Клуба*



Анри Бергсон и философия длительности

С именем Анри Бергсона во французской философии связано многое; и прежде всего — обновление проблематики и методологии, происшедшее на рубеже XIX и XX веков и исподволь, постепенно, но существенно и глубоко затронувшее многие области культуры. Философская деятельность Бергсона длилась долго, более 50 лет, и эти годы фактически вобрали в себя смену способов мышления, переход к иной, чем прежде, философской модели сознания, мира, иному образу Вселенной. Исторически место Бергсона — между позитивизмом и экзистенциализмом. Он родился в том году, когда Дарвин (чья эволюционная концепция стала впоследствии одним из важнейших объектов его критического внимания) опубликовал свое знаменитое “Происхождение видов” (1859). Культурная атмосфера юношеских лет Бергсона была еще пронизана влиянием позитивизма Конта и Спенсера, и в его философии это влияние оставило заметные следы. Но общий дух философии Бергсона с самого начала его самостоятельной деятельности был антипозитивистским. А уже в первом десятилетии XX века Бергсон стал во Франции признанным лидером совершенно иного философского течения. К концу жизни, в своей последней книге “Два источника морали и религии” (1932) Бергсон поставил те проблемы, которые и сейчас далеко еще не списаны в философский архив. Предмет его размышлений в последние годы — трагический опыт мировой войны, нарастание глубинных противоречий человеческого бытия, последствия разрыва классической гармонии человека и мира, человека и социума, о чем философия заговорила в полный голос уже после Бергсона. Но он был среди тех, кто первым начал этот разговор.

Таковы хронологические рамки. Но время философии, как и время человеческой жизни (новое осмысление которого — одна из главных заслуг Бергсона) не выражается лишь чисто хронологическим образом: здесь каждый временной период специфичен, отличен от других, имеет собственную интенсивность и “плотность”. Время, в котором существовала философия конца XIX — начала XX века, особенно насыщено; в нем и сопрягаются, и рвутся различные философские традиции, происходят, подобно тектоническим сдвигам, глубинные переломы в самом осмыслении традиционных для философии проблем, зарождается и развивается то новое видение мира, которое полностью выразит себя уже в XX веке. Наряду с У.Джемсом, В.Дильтейем, О. Шпенглером и

другими мыслителями Бергсон стоит у истоков гуманитарно-антропологического направления западной философии, как бы объединяя своим творчеством “век нынешней и век минувший”. Это направление, стремясь выявить и понять сущностные характеристики бытия человека, свособразие его позиции по отношению к миру, рисует и специфические черты мировосприятия человека именно XX века. Пересматривая и переоценивая классическое рационалистическое наследие, откапываясь от многих его основополагающих постулатов и установок, философия повернулась к проблемам человеческого существования в мире; она заново осмыслила вопросы о времени, свободе, смысле жизни, ответственности, выборе, о способах ориентации человека в мире в эпоху крушения традиционных философских принципов и общезначимых ценностей. Бергсон разрабатывал во Франции своеобразный вариант философии жизни, во многом родственной концепциям Дильтея, Шпенглера, всей линии, связанной с философией Ф.Ницше (хотя сам Бергсон всегда отрицал свою принадлежность к какой-либо философской школе). Это течение развивало стиль философствования, исходивший из “переживания жизни”, которое открывает изначальную слитность индивида с общемировой жизненной силой и выявляет всю полноту и оригинальность человеческой личности.

Представители философии жизни не отказались от поиска некоторых абсолютных оснований (в их прежнем понимании — как биологических, космических и др.) организации мира и человеческой деятельности, что роднит их еще с предшествующей философией; но сами эти основания уже не носят более прежнего рационального характера: это “жизнь”, “воля” как первичная реальность, целостный органический процесс, предшествующий разделению материи и духа, бытия и сознания. Осмысливая человека как часть этого творческого потока, порыва, философия открыла в его сознании множество новых пластов, неизвестных чисто рационалистическому, дискурсивному объяснению, неподвластных социальным регуляциям и ограничениям. В концепциях представителей философии жизни эти общие установки проявлялись по-разному, в особых конкретных формах, когда-то образно описанных Г.Риккертом: “Творческое напряжение жизненных сил и святая пассивность тиши переживания, отрицающего всякую деятельность, французский *élan* и русская мистика, сознательно бездеятельная в своей созерцательности, полный радостных надежд жизненный оптимизм, захваченный эволюцией сверхчеловечности, и сумрачное отчаяние в дальнейшем развитии западной культурной жизни, антинаучные пророчества о жизни и строгая научность взгляда на мир, метафизическая погруженность в потусторонность мировой сущности и до конца по эту сторону находящийся прагматический утилитаризм — все это становится в той западно-восточной структуре жизни, которая протягивается над Европой”¹. Бергсон занимает в этом ряду свое, особое место, и это своеобразие связано, в частности, с ситуацией, сложившейся во французской культуре конца XIX века, с духовным движением периода *fin de siècle*, давшим свои плоды во многих сферах культуры. Именно в

¹ Г.Риккерт. Философия жизни. Изложение и критика модных течений философии нашего времени. Пб., 1922, с.35.

70-80гг. XIX века, когда Бергсон формировался как личность и как мыслитель, во Франции начало развиваться течение, отвергавшее установки позитивизма и натурализма, прежние культурные традиции. Оно обратилось к самому человеку и его внутреннему миру, стремясь уловить и выразить тончайшие переливы его чувств, эмоций, показать глубину и неповторимость движений его души. Импрессионизм и сублимационизм в живописи, музыке, пластических искусствах, символизм в литературе, традиции психологического романа, развивавшиеся в творчестве Бурже и Барреса, — все это различные формы выражения единой складывавшейся культурной традиции, наследником и продолжателем которой стал и Бергсон. Феномен “взлета” культуры этого периода, культуры, основанной на иных, чем прежде, художественных и философских принципах, особенно отчетливо поставил проблему исторического развития и усложнения духовной жизни человека, силы его восприятий, тонкости переживаний, той “интенсивности” психической жизни, душевных процессов, о которой много писал Бергсон. Первые работы Бергсона философски обосновывали это духовное, эстетическое движение. По словам одного из исследователей, Бергсон не был его инициатором, но, как свидетель своего времени, он “невольно согласовал в своем учении стремления и усилия своих юных современников. Появление бергсоновской концепции — феномен цивилизации, кристаллизация мысли эпохи”.¹

В философии Бергсона переплелись многие традиции. Неоплатонизм, на протяжении столетий вновь и вновь приносящий свои философские плоды, романтизм, философские концепции Паскаля, Руссо и Беркли, французский спиритуализм (Мен де Биран, Лашелье, Равесон, Бутру) и иные философские направления, развивавшиеся во Франции на протяжении всего XIX века (в том числе учения Ренувье, Ренана, Курно, некоторые виталистские течения), христианский мистицизм, как и другие религиозные традиции, — все это в сплавленном водно виде стало интеллектуальной основой мирозерцания Бергсона.

Но, безусловно, мыслитель такого масштаба, как Бергсон, бывший на протяжении долгих лет властителем дум в духовной жизни Франции и во многом определивший дальнейшие пути развития французской философии, “выпадает” из традиции, рвет ее рамки, становясь основателем новой традиции. Сам Бергсон неоднократно обращался к проблеме своеобразия философской концепции, к проблеме той “первичной интуиции”, из которой вырастает любое учение, стремясь в своем последующем развертывании и развитии лишь наиболее полным образом выразить ее, рассказать о ней. Здесь все традиции и влияния, полагал Бергсон, имеют привходящий, второстепенный смысл; важно лишь то, что сумел сообщить нам философ, что удалось ему высказать: “...Мысль, приносящая в мир нечто новое, вынуждена проявляться через посредство уже готовых идей, которые она встречает и вовлекает в свое движение; потому и кажется, что она связана с эпохой, в которую

¹ R.Arbour. Le bergsonisme dans la littérature française. — “Revue internationale de la philosophie”, 1959, №48, p.229; idem. Henri Bergson et les lettres françaises., P., 1955; L.Kolakowski. Bergson. Oxford — N.Y., 1985, p.9-10.

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”¹.

В свойственной Бергсону парадоксальной форме здесь выражена очень важная для него мысль о том, что своеобразие, оригинальность творчества невозможно свести к сумме влияний, что творчество вообще неразложимо на части, а представляет собой нечто целостное, единое.

Мы попробуем рассказать о том, какой была “первичная интуиция” самого Бергсона, как развивалось его учение. Но вначале — немного о нем самом.

* * *

Жизнь Бергсона внешне была не особенно богата событиями. Да и о том, что с ним происходило, он не был склонен подробно рассказывать разве что самым близким друзьям. Будучи по натуре человеком скорее замкнутым, чем общительным, Бергсон не оставил каких-либо дневников или иных личных свидетельств; напротив, он даже завещал уничтожить после его смерти все материалы, которые он сам не успел опубликовать. Поэтому нам известна лишь общая канва его жизни — основные биографические сведения и рассказы о нем его друзей и современников.

Анри Бергсон родился в Париже 18 октября 1859 года. Отцом его был Мишель Бергсон, композитор и музыкант, профессор Женевской консерватории, а затем ее директор; среди его сочинений — оперы, этюды, серенады, религиозные гимны и молитвы². По происхождению он был евреем, выходцем из Польши, и, по всей вероятности, разделял идеи иудейского мистического учения хасидов, влиятельного в Польше. Мать, по отзыву самого Бергсона, была “женщиной высшего интеллекта, религиозной душой в самом возвышенном смысле слова”³, чья доброты и самоотверженность вызывали восхищение всех, кто ее знал. Известно, что до 6 лет Бергсон был под сильным влиянием матери; благодаря ей английский язык стал его вторым родным языком, а с ним он впитал и интерес к английской культуре, сказавшийся позже на его творчестве. Семья Бергсонов была большая — четверо сыновей и три дочери. Первые детские годы Бергсон провел с семьей в Швейцарии, затем вернулся в Париж (1866) и поступил в Лицей Кондорсе, где проучился 10 лет. Он получил классическое образование, вполне традиционное для кругов интеллектуальной элиты Франции; блестяще

¹ Н. Бергсон. *L'intuition philosophique*. In: Н. Бергсон. *Pensée et mouvant*. P., 1934, p. 123. См. также: А. Бергсон. *Философская интуиция*. “Новые идеи в философии”, №1. СПб, 1912.

² Первый известный предок Бергсона, его прапрадед, был скромным хозяином постоянного двора в деревне под Варшавой. Но его сын стал уже крупным финансистом и вскоре вошел в высшие интеллектуальные и социальные круги Польши. (См. R. Arbour. *Henri Bergson et les lettres françaises*, p. 22.

³ Bibliothèque nationale. *Henri Bergson*. P., 1959, p. 16 (цит. по: M. Barthélémy-Madaule. *Bergson*. P., 1967, p. 8.).

успевал почти по всем предметам, но особый интерес вызывали у него философия, математика, риторика и древние языки. Почтительное отношение и интерес к классическому образованию Бергсон сохранил на всю жизнь и неоднократно впоследствии отзывался о нем как о необходимой, на его взгляд, основе формирования личности.

Музыка и математика, ранние сильные увлечения Бергсона, отразились и на его философском творчестве. Он с детства занимался музыкой; не случайно обилие музыкальных сравнений, метафор в его произведениях, что объясняется не только влиянием романтической традиции, которую отличало особое отношение к музыке, но и личными пристрастиями.¹ Математика также многое дала Бергсону: хорошее знание ее помогло ему лучше ориентироваться в естественнонаучных и психологических теориях его времени.

В 1878г. Бергсон поступил в Высшую Нормальную школу. В то время там преподавал Э.Бутру, один из представителей традиции французского спиритуализма. На одном курсе с Бергсоном учился Жан Жорес, ставший впоследствии руководителем французской социалистической партии, а курсом позже — Эмиль Дюркгейм. В эти годы Бергсон проявил интерес к позитивизму, испытал сильное влияние эволюционизма Спенсера. После окончания Высшей Нормальной школы Бергсон был назначен преподавателем в лицей г. Анжера; с этого началась его долгая преподавательская деятельность, которой он посвятил 34 года жизни. В 1883г. он принял кафедру философии в лицее Блеза Паскаля в Клермон-Ферране. Там, в тихой провинции, он провел 5 лет, очень важных для его философского развития. Именно в Клермон-Ферране Бергсон разработал свою концепцию длительности, которой суждено было стать одним из главных его философских достижений. Позже Бергсон так вспоминал об этом начале своего творчества: "...На самом деле, метафизика и даже психология привлекали меня гораздо меньше, чем исследование, относящиеся к теории науки, особенно к теории математики; в докторской диссертации я собирался исследовать фундаментальные понятия механики. Так я занялся идеей времени. Я не без удивления заметил, что ни в механике, ни даже в физике вовсе нет речи о собственно длительности, а "время", о котором там говорится, — нечто совсем иное.

Тогда я задался вопросом о том, что такое реальная длительность, и чем она могла бы быть, и почему наша математика не может ее уловить. Так постепенно я перешел с позиций математики и механики, которые вначале разделял, на точку зрения психологии. Из этих размышлений и возник "Опыт о непосредственных данных сознания", где я пытаюсь с помощью абсолютно непосредственной интроспекции постичь чистую длительность"².

В Клермон-Ферране Бергсон написал две свои диссертации на степень *docteur ès lettres* — "Опыт о непосредственных данных сознания" и "Идея места у Аристотеля" (на латинском языке). В это время он особенно заинтересовался апориями Зенона и их решением, данным

¹ "Самый музыкальный из философов, Бергсон был сыном музыканта..." (ibid., p.5.)

² H. Bergson. *Ecrits et paroles*, v.I. P., 1957, p.204.

Аристотелем, что также сыграло свою роль в обращении к идее длительности.

Осенью 1888г. Бергсон получил назначение в Париж, где он преподавал сначала в лицеях Людовика Великого и Генриха IV, а со следующего года — в Коллеж Роллен (1889-1900) и в Высшей Нормальной школе. Кроме того, он читал отдельные лекции по философии в Коллеж де Франс — одном из старейших и самых знаменитых учебных заведений Франции. Это также был период напряженной деятельности. В 1889г. Бергсон защитил обе свои диссертации; его несколько обескуражил тот факт, что центральная идея “Непосредственных данных сознания”, идея длительности, не вызвала в философском мире того интереса, которого он ожидал, считая ее основным своим открытием. Вероятно, в ту пору будущая “взрывная сила” этой идеи еще не могла быть осознана. В 1896г. было опубликовано второе крупное произведение Бергсона — “Материя и память”; — над которым он работал семь лет, изучая литературу на разных языках, касающуюся проблем памяти и афазии (расстройства речи, обусловленного поражением коры больших полушарий головного мозга при сохранности органов речи и слуха). Изложенная в этой книге оригинальная концепция памяти привлекла значительное внимание философов и психологов.

1900 год, когда Бергсон стал профессором Коллеж де Франс и начал регулярно читать там курсы лекций по философии, был для него в определенном смысле переломным. Именно эти лекции, посвященные широко кругу проблем (исследование идеи времени в ее отношении к философским системам; эволюция теорий памяти; исследование эволюции идей свободы; теории воли; общие принципы философии Герберта Спенсера; принципы знания Беркли и др.¹) принесли Бергсону в начале XX века успех и известность. Многие современники, посещавшие в ту пору его лекции, вспоминали, с каким интересом и энтузиазмом воспринимали слушатели идеи Бегона, отмечая их новизну и оригинальность: лекционный зал был всегда переполнен, места приходилось занимать задолго до начала, и даже люди, весьма далекие от философии, считали своим долгом там побывать. Идеи новой философии, с мастерством подлинного оратора излагавшиеся Бергсоном, произвели тогда на многих впечатление резкой перемены философской перспективы². “Старый мир, который рисковал умереть с тоски, потому что не видел вокруг себя ничего нового, еще не сказанного, который вращался в заколдованном кругу приевшейся ему спекуляции, вдруг поднимает голову, чувствует освещающую его зарю и видит синеющие дороги надежд, открытые перед ним на еще не изведанном им горизонте”³, — так описывал это впечатление Ф. Гранжан в книге о Бергсоне с характерным названием “Революция в философии”. Правда, еще и в начале XX века, как вспоминал Э. Жильсон, позитивисты занимали довольно прочное место на университетских кафедрах⁴. Но расцвет их учений был уже позади; новые идеи, идеи философии жизни все более

¹ См. R.-M. Mossé.-Bastide. Bergson éducateur. P., 1955, p. 361-369.

² Ibid., p. 73; “Henri Bergson. Essais et témoignages inédites”. Neuchâtel, 1943, p. 351.

³ Ф. Гранжан. Революция в философии. Учение А. Бергсона. М., 1913, с. 2.

⁴ См. E. Gilson. Le philosophe et la théologie. P., 1960, p. 42-44.

властно захватывали умы, на первый план выдвигались проблемы свободы, творческой активности человека.

В этот период Бергсон приступил к созданию концепции эволюции, что завершилось публикацией в 1907 г. работы, принесшей ему славу не только во Франции, но и за ее пределами, — “Творческой эволюции”. В этой книге фактически подведен итог предшествующей философской деятельности Бергсона, обобщены важнейшие идеи, обозначены и раскрыты основные темы. Долгое время после “Творческой эволюции” Бергсон не писал крупных работ (за исключением “Длительности и одновременности” (1922), посвященной осмыслению с позиций концепции длительности теории относительности Эйнштейна). Он много выступал, в том числе и за границей — в США, Англии, Испании, куда его приглашали с курсами лекций в 1911-1915 гг. В эти годы он познакомился со многими американскими и английскими учеными и позже поддерживал с ними переписку¹; в 1914 г. Бергсон, по его словам, получал в день до 30 писем по поводу своей концепции и уже физически не успевал отвечать адресатам.

Бергсон не особенно любил писать статьи, но выступал охотно — на конференциях, философских конгрессах. В основном из этих выступлений, речей, докладов составлены два его сборника, “Духовная энергия” (1919) и “Мысль и движущееся” (1934). Первый посвящен главным образом психологическим проблемам, вопросам отношения души и тела, бессознательного, памяти, сновидения и др. Кстати, в этом сборнике нашел отражение и интерес Бергсона к проблемам спиритизма, телепатии и т.п. Он внимательно следил за работой лондонского Общества психических исследований (Society for Psychical Research), избравшего его своим почетным членом². Во втором сборнике рассматриваются собственно метафизические и методологические проблемы, развивается концепция интуиции; сюда вошли также речи Бергсона о Клоде Бернаре и Феликсе Равессоне и статья о философии У. Джемса.

Нельзя сказать, что философия Бергсона существовала в условиях спокойного академизма. Новые, непривычные идеи, развивавшиеся им, часто вызывали дискуссии. Приходилось ему сталкиваться и с особого рода “критикой”, представлявшей собой, по существу, тенденциозные нападки. Так было, к примеру, в 1911 г., когда националистически настроенная группа “Аксьон франсэз” устроила травлю Бергсона из-за его происхождения. Постоянной критике подвергался он со стороны профессоров Сорбонны, недовольных его нетрадиционной и идущей вразрез с позитивизмом трактовкой философских проблем. Но в таких диспутах Бергсон, как правило, не участвовал; он вообще довольно редко вступал в дискуссии, предпочитая обобщивать свои идеи непосредственно в книгах, а не в сопутствовавшей им полемике. Вообще же он полагал, что споры по метафизическим и теоретическим вопросам, по сути, бессмысленны, в отличие от дискуссий по практическим и моральным проблемам — здесь они необходимы. Впрочем, иногда Бер-

¹ В 1913 г. Бергсон даже говорил одному из своих друзей, что в Америке его книги расходятся и их знают лучше, чем в самой Франции. (См. I. Benrubi. Souvenirs sur Henri Bergson. Neuchâtel — P., 1942, p. 75.)

² См. *ibid.*, p. 21

тону случалось участвовать в спорах, которые организовывало Французское философское общество (к примеру, по поводу теории относительности и пр.)¹.

Первые два десятилетия XX века были временем активной практической работы Бергсона. Преподавательскую деятельность он фактически прекратил в 1914 г., когда был избран президентом Академии моральных и политических наук и членом Французской академии наук. В эти годы он многое сделал для реформы системы образования во Франции². После начала первой мировой войны Бергсон осуществлял дипломатические миссии в Испании и США; известны его контакты в этот период с президентом США В. Вильсоном. Позже, в 1922 г., он стал первым президентом Международной комиссии по интеллектуальному сотрудничеству, на основе которой была впоследствии создана ЮНЕСКО (членами этой комиссии были также А. Эйнштейн, М. Склодовска-Кюри и др.). Много времени и сил отдал Бергсон работе в Лиге наций; он верил, что она в состоянии помочь в решении проблемы предотвращения войн, развития взаимопонимания между народами и странами.

В 1927 г. талант Бергсона получил и официальное международное признание: он стал лауреатом Нобелевской премии по литературе (открыв тем самым список французских философов, удостоенных этой чести: позже нобелевскими лауреатами стали также А. Камю и Ж.-П. Сартр).

Однако в конце 20-х годов возможности непосредственного участия Бергсона в происходящих вокруг событиях резко сузились: в 1925 г. он испытал первый приступ ревматизма — болезни, которая мучила его всю оставшуюся жизнь.

Но это, так сказать, “внешняя”, видимая сторона жизни Бергсона после публикации “Творческой эволюции”. Все эти годы в нем шла напряженная внутренняя работа, связанная с исследованием вопросов, которых раньше он касался лишь мимоходом, — вопросов морали и религии. Еще в 1906–1908 гг. он начал читать книги по истории христианства и в домашнем кругу часто размышлял о преимуществах различных конфессий. Бергсон, по его словам, испытывал большую симпатию к католическому модернизму, в частности к Э. Леруа, считая, что модернизм больше, чем протестантизм, может способствовать обновлению религиозной жизни. В современном ему иудаизме он видел “только чистый культ”³. Наибольший интерес вызывали у него христианские мистики — Тереза Авильская, Франциск Ассизский и другие. Еще в 1903 г. он прочел книгу У. Джемса “Многообразие религиозного опыта”⁴, где нашел обширные фактические данные о проявлениях мистического опыта, который рассматривался как полноправный и даже высший вид опыта⁵. Вторым важным для Бергсона источником по этому

¹ См., напр., H. Bergson. *Ecrits et paroles*, v. II, p. 497–503.

² См. R.-M. Mosse-Bastidé. *Op. cit.*

³ I. Benrubi. *Op. cit.*, p. 22.

⁴ См. У. Джемс. *Многообразие религиозного опыта*. М., 1910.

⁵ Бергсон тогда же написал Джемсу о своем глубокоом впечатлении от этой книги: “Вам удалось, как мне кажется, выявить саму сущность религиозной эмоции” (H. Bergson. *Ecrits et paroles*, v. I, p. 192).

вопросу была книга А.Делакруа “Исследования истории и психологии мистицизма”.

В этот период Бергсон проявлял интерес и к философским теориям исторического процесса, к социологическим концепциям, в частности, к французской социологической школе, к идеям Э.Дюркгейма и Л.Леви-Брюля. Он изучал всеобщую историю, стремясь понять влияние моральных учений на эволюцию человечества¹.

Все эти исследования послужили Бергсону основой для создания этико-религиозной концепции, изложенной в его последнем, завершающем труде — “Двух источниках морали и религии” (1932). Эта книга, ставшая и своего рода философским завещанием Бергсона, вызвала длительные дискуссии среди представителей различных конфессий. Предыдущие книги Бергсона были внесены католической церковью в Индекс запрещенных книг еще в 1914г. Не избежала этой участи и его последняя работа.

Но сам Бергсон к концу жизни все более приближался к католицизму. Известно, что уже в 1937г. он говорил, что ничто не отделяет его от католицизма². Это подтверждается и его завещанием (8 февраля 1937г.), где Бергсон писал: “Размышления привели меня к католицизму, в котором я вижу полное завершение иудаизма. Я принял бы его, если бы не видел, как в течение ряда лет готовится... ужасная волна антисемитизма, которая хлынет на мир. Я хотел остаться среди тех, кого завтра будет преследовать. Но я надеюсь, что католический священник сочтет возможным, если ему позволит кардинал-архиепископ, прочесть молитву на моих похоронах”³. В 1937 г., видя, что миру угрожает опасность новой военной катастрофы, и полагая, что только религия может ее предотвратить, Бергсон отдавал себе отчет в том, что католицизм может многих отпугнуть своей сложной догматикой. Поэтому он хотел, не принимая официально католичества, выступить в роли посредника между людьми доброй воли.

Бергсон работал практически до конца жизни. Давней его мечтой было написать книгу по эстетике; он неоднократно говорил о том, что хотел бы когда-нибудь заняться эстетикой музыки. Были и иные интересовавшие его темы, которые он продолжал исследовать в последние годы, понимая, что не успеет уже ничего подготовить к печати. “Прежде чем покинуть нашу землю, — писал он в одном из писем в 1939г., — я хотел бы составить свое мнение по некоторым вопросам и сделать это только для себя. Маловероятно, что из этого выйдет книга”⁴. Материалы этих исследований, черновые наброски, согласно завещанию Бергсона, были уничтожены.

В период нацистской оккупации Франции Бергсон отказался от при-

¹ Не остался вне поля его зрения и марксизм. Правда, в своих работах Бергсон практически не упоминает о нем, но в разговоре с Бенруби как-то сказал, что признание детерминации экономическими обстоятельствами несовместимо с концепцией “Творческой эволюции”. (См. I.Benrubi. Op.cit., p.42)

² R.Violette. La spiritualité de Bergson. Toulouse, 1968, p.519.

³ См. A.Romeyer. Caractéristiques religieuses du spiritualisme de Bergson. “Archives de philosophie”, v.XVII, cah.I, p.33. По другим данным, Бергсон все же тайно принял католицизм: об этом сообщила Раиса Маритен, которая, впрочем, не назвала дату этого события (См. “Henri Bergson. Essais et témoignages...”, p.350).

⁴ I.Benrubi. Op.cit., p.135.

нилегий, которые, учитывая его заслуги, предложили ему власти. Он умер 4 января 1941г. от пневмонии: он заболел, простояв долгие часы в очереди на регистрацию в немецкой комендатуре.

11 мая 1967г. на одной из колонн парижского Пантеона была выбита надпись: “Анри Бергсону — философу, жизнь и творчество которого сделали честь Франции и человеческой мысли”.

* * *

Бергсон создал всеобъемлющую философскую систему, по форме, по строению своему вполне традиционную. Она вобрала в себя психологию, гносеологию, онтологию, эволюционную концепцию, этико-религиозное учение. Бергсон возродил во Франции ту классическую (в этом смысле) метафизику со свойственным ей кругом проблем, претензии и правомерность которой были поставлены под сомнение позитивизмом. Но Бергсон в то же время во многих отношениях — и дитя того века, который был окрашен позитивизмом с его опорой на конкретные факты, с призывом к отказу от философских спекуляций и развитию конкретных, позитивных исследований. Этот дух конкретности воспринял и всю жизнь стремился реализовать Бергсон — начиная с раннего анализа непосредственных фактов сознания до описания своеобразного “мистического опыта” в “Двух источниках”. Философская программа содания “позитивной метафизики”, заявленная Бергсоном уже в первых работах, и была попыткой синтеза этих двух установок — глубинной метафизической и конкретно-позитивной.

Бергсон продолжил ту линию французской философии, которую условно можно назвать линией Паскаля — Руссо — французского спиритуализма XIX века. Отзвук паскалевского “познания сердцем” явственно слышится в концепции интуиции Бергсона, особенно когда рассматривается ее действие в моральной сфере. Как Руссо, Бергсон ищет “естественного человека”, способного действовать из полноты своих побуждений, искренне и свободно, а не по навязанным обществом правилам и стандартам, не подчиняясь устоявшимся стереотипам. Но с этими великими предтечами современной философской мысли во Франции Бергсона связала традиция французского спиритуализма, или рефлексивной философии, основоположником которой был Мен де Биран. Когда-то Р.Дж.Коллингвуд высказал очень верную, на наш взгляд, мысль о том, что для понимания философского учения нужно прежде всего понять проблему, которую оно решало, вопрос, который ставил перед собой философ¹. Эту проблему Бергсон как раз и унаследовал из французского спиритуализма, развивавшего концепцию “чистой психологии” с ее главным методом — внеинтеллектуальной рефлексией, непосредственно постигающей первичный факт сознания, который составляет фундамент всего человеческого знания². Рефлексия выступила у Мен де Бирана как непосредственный опыт свободного

¹ Р.Дж.Коллингвуд. *Идея истории. Автобиография*. М., 1980, с. 353.

² См. А.Введенский. *Очерк современной французской философии*. Харьков, 1894; В.Виндельбанд. *История новой философии*. СПб., 1908, с. 345-351; B. Skarga. *Króty myślicieli mądzy Comte'em a Bergsonem*. Warszawa, 1975, s. 209-213; 233 и далее.

усилия человеческой воли, мускульного усилия, в момент которого человек познает себя как духовно-телесное существо. Эта философия стремилась обнаружить исходный пункт метафизики через анализ субъективности, “внутреннего чувства”. Развивая идеи примата духа над материей, интуитивного постижения единства духа и реальной сущности человека, противопоставления человеческой свободы детерминизму и механицизму природы, французский спиритуализм способствовал преодолению влияния позитивизма во Франции, возрождению интереса к метафизике.

Эти идеи и были той питательной почвой, на которой выросло философское мировоззрение Бергсона. Он неоднократно высоко отзывался о представителях этой традиции, очень ценил Мен де Бирана, а Лашелье посвятил свою докторскую диссертацию. Бергсон воспринял из традиции французского спиритуализма саму идею создания позитивной метафизики на основе чистой психологии, что дало основание называть его “метафизиком психологии”¹. Задачей Бергсона также было выявление и описание непосредственного отношения человека к миру — как исходного, первичного в разворачивании надстраивающихся над ним познавательных форм. При этом очень важной для Бергсона точкой отсчета или, скорее, отталкивания, была философия Канта. Практически во всех своих основных трудах Бергсон ведет как бы внутреннюю полемику с Кантом, возражает ему, отмечая в то же время важные для него моменты кантовской концепции. Следуя Мен де Бирану, Бергсон исходит из концепции внутреннего чувства; при этом он обращает особое внимание на кантовскую идею связи субъективности, внутреннего чувства со временем². Но если для Канта время было априорной формой внутреннего созерцания, то у Бергсона, в концепции, изложенной в “Опыте о непосредственных данных сознания”, — это уже само содержание внутреннего чувства, созерцания “я”; не априорная форма, но непосредственный факт сознания, постигаемый внутренним опытом.

“Первичная интуиция” Бергсона — идея длительности³, того психологического, субъективного времени, которое коренным образом отличается от статического времени науки и научного познания — математики, физики, механики. Бергсон теоретически исследовал и возвел в главный принцип своей философской системы тот известный каждому факт, что время в разные периоды жизни воспринимается нами по-разному: в начале и к концу жизни, в моменты нетерпения, спешки — и в минуты отдыха. Главная характеристика этого времени, времени сознания — его неделимость и целостность; в нем невозможно выделить отдельные моменты. Длительность предполагает постоянное взаимо-

¹ Г. Ражо. Психофизиология и философия А. Бергсона. В кн.: А. Бергсон. Соч. в 5-ти томах. СПб., 1913-14, т. 2, с. 206.

² См. М. Рубене. Кантовское учение о времени и его интерпретация в философии жизни и феноменологии. В сб.: “Критика чистого разума” Канта и современность”. Рига, 1984, с. 268-275.

³ Французский термин “durée” иногда, возможно, более удачно переводят как “дленье”. Бергсон сам отмечал, что во французском языке под “durée” часто понимают нечто неизменное или непреложное (см. I. Bergubi. Op. cit., p. 77), в то время как это понятие, по мысли Бергсона, должно обозначать одновременно и целостность, и принципиальную незавершенность процесса.

проникновение прошлого и настоящего, различных состояний сознания, постоянное творчество новых форм, развитие, становление. Как субъективное переживание времени, “ткань психологии жизни”, длительность определяет, по Бергсону, духовное своеобразие каждого индивида. В области внутренней жизни, писал Бергсон позднее, развивая эту концепцию, “нет ни оконечного, неподвижного субстрата, ни различных состояний, которые бы проходили по нему, как актеры по сцене. Есть просто непрерывная мелодия внутренней жизни, которая тянется, как неделимая, от начала до конца нашего сознательного существования”¹.

Понятие длительности — одно из тех понятий, которые свидетельствуют о переломных моментах в философском осмыслении реальности и выступают как символы философской переориентации. Именно в XIX веке начался процесс развития исторических исследований во многих областях знания. Это становление исторического самосознания науки было осмыслено и в философии, в том числе в различных вариантах философии жизни, где на первый план выступили проблемы методологии истории, а сама реальность стала описываться как историческая.

В центре философских размышлений тем самым оказалась проблема времени как основания человеческого бытия, истории и культуры. Философия обратилась к исследованию времени в том его аспекте, значение которого могло быть полностью осознано лишь на основе опыта, уже накопленного психологией, — времени человеческого существования. Бергсон сумел выразить емким понятием длительности эти новые философские установки. Он осознал и положил в основу своего учения тот факт, что “время как элемент физического описания реальности, как одна из координат некоторой движущейся точки и время как определенного рода величина и мера человеческой жизни — не одно и то же время”², что это различные реальности, исследуемые на разных теоретических уровнях и разными методами.

Понятие длительности в полную силу проявило свою плодотворность уже в XX веке. Концепция Бергсона, возрождавшая очень давние философские традиции трактовки времени (к примеру, представления о времени Августина³), стала стимулом для разработки этой проблемы иными течениями философской мысли, в том числе феноменологией Гуссерля⁴, фундаментальной онтологией Хайдеггера, католическим модернизмом.

Все основные работы Бергсона, в том числе ранние, принципиально полемичны. Они строятся как постоянный спор, опровержение неверных, по мнению Бергсона, идей и концепций. В ранний период Бергсон

¹ А. Бергсон. Соч., т. 4, с. 24.

² Н. Н. Трубников. Время человеческого бытия. М., 1989, с. 7.

³ Сходство этих концепций часто отмечается в литературе о Бергсоне, хотя сам он на Августина нигде не ссылается. Г. Гефдинг как-то сообщил Бергсону о том, что его предшественником в трактовке времени был Кьеркегор, чья экзистенциальная философия противопоставила фиктивному времени математиков подлинную временность. Но в ту эпоху, когда Бергсон начал размышлять об этих проблемах, творчество датского мыслителя было еще неизвестно во Франции (см. “Henri Bergson. Essais et témoignages...”, p. 127.)

⁴ Известна фраза, сказанная как-то Гуссерлем: “Подлинные последовательные бергсонянцы — это мы” (цит. по: З. М. Какабадзе. Проблема “экзистенциального кризиса” и трансцендентальная феноменология Эдмунда Гуссерля. Тбилиси, 1966, с. 138.).

как бы ведет борьбу “на два фронта”, у него два главных противника: классический рационализм и позитивистский, механистический подход к психологическим исследованиям. Понятие длительности и основанная на нем концепция сознания противостоят и тому, и другому.

От классической рационалистической традиции Бергсона отделяет иное представление о сознании, о функциях и границах деятельности интеллекта. Хотя Кант, как мы уже отмечали, много значил для него, да и традиция анализа “фактов сознания”, например, Фихте, не осталась вне поля его зрения, но в целом он отвергает предложенную этим направлением трактовку сознания, полагая, что “философствовать нужно о конкретных фактах, а не об идеях”¹. Поясняя свою позицию в отношении к прежней рационалистической философии и говоря о новой тенденции анализа конкретного, тенденции эмпиризма, Бергсон писал в 1905г.: “Во всех странах, у большинства мыслящих людей ощущается потребность в философии более реально эмпирической, более близкой к непосредственно данному, чем это было в традиционной философии, разработанной мыслителями, которые были главным образом математиками. Эта тенденция непременно должна была выразиться в сближении между чистой философией и интроспективной психологией”².

В отличие от традиционного рационализма, исследовавшего преимущественно познающее сознание, логическое мышление, Бергсон рассматривает иную модель сознания, включающего в себя множество слоев, пластов — от поверхностных, интеллектуальных, подчиненных практическим социальным потребностям, до глубоких, дорефлективных, не искаженных еще вмешательством интеллекта и языка. Процесс сознания, понятого как длительность, по Бергсону, в сущности, внеинтеллектуален: он может быть “схвачен” непосредственно, усилием самонаблюдения, но интеллекту, приспособленному к области абстрактного и вечного, он недоступен.

Итак, рационалистическая философия в ее прежней форме, по мнению Бергсона, неизбежно упускала из виду своеобразие и уникальность сознания, саму человеческую субъективность. Но не более способны понять человека и ассоциативная психология и психофизика, представляющие сознание как последовательность рядоположных состояний, которые можно измерить количественными методами, как предметы в пространстве. Многие страницы “Непосредственных данных сознания” посвящены опровержению такой позиции, основанной, как полагал Бергсон, на смешении длительности с пространством. Он полностью отвергал и принцип психологического детерминизма, из которого исходила тогдашняя психология — идею о существовании в сознании обуславливающих друг друга состояний, полностью противоречащую, по Бергсону, возможности свободы. Предметом постоянной критики в его ранних работах была и концепция психофизического, или психофизиологического, параллелизма, ставшая в середине XIX века господствующей доктриной в психологии (с точки зрения Бергсона, утверждение о параллельном протекании психических и физиологических процессов

¹ I. Benrubi. Op. cit., p. 78.

² H. Bergson. Ecrits et paroles, v. II. P., 1959, p. 239.

— ложная метафизическая гипотеза, чреватая опасностью выведения явлений сознания из физиологии).

Подчеркнуто резкое разведение качества и количества, протяженного и непротяженного, времени и пространства в работах Бергсона представляло собой форму протеста против натурализма, против механистических методов исследования человека. Действительно, психология конца XIX века, стремившаяся постичь закономерности психических явлений, разработать научную методологию изучения сознания с использованием экспериментальных средств анализа, сталкивалась с целым рядом неразрешимых в ту пору проблем, в том числе проблемой объяснения целостности и активности человеческого сознания. Концепция, развивавшаяся в рамках очень влиятельной в конце XIX века экспериментальной школы ассоциативной психологии В.Вундта, представлявшая собой в целом шаг вперед в исследовании сознания по сравнению с традиционной интроспективной психологией, делала упор на поэлементное изучение состояний сознания и тем самым упускала из виду его целостность, не могла дать объяснения многим сложным феноменам внутренней жизни¹.

Эта существенная и принципиальная ограниченность психологии и была подвергнута Бергсоном критическому анализу с позиций совершенно иного представления о сознании, сходного с тем, которое было впоследствии разработано гештальтпсихологией. В стремлении Бергсона к целостному видению человека, определившем его подход к проблеме сознания, — истоки будущего его органического взгляда на развитие и сущность мира. Но в ранних работах проведение принципа целостности требовало от Бергсона дополнительного обоснования. Ведь представление о непрерывной изменчивости, текучести человеческого сознания, превращавшее его в сплошной поток без всякой “подпоры”, грозило опасностью “распадения” личности. Утверждение о том, что в сознании нет ничего устойчивого, неизменного, вызвало целую дискуссию по вопросу о субстанциальности сознания: одни, как Ж. Маритен, полагали, что учение Бергсона — абсолютный феноменализм; другие — что сама длительность представляет собой субстанцию нового типа². Позиция Бергсона дает основания для подобной двойственности: часто в одном и том же произведении у него встречаются различные высказывания на этот счет. Так, в работе “Восприятие изменчивости” (1911) он писал: “Есть изменения, но нет меняющихся вещей: изменчивость не нуждается в подпоре”. Но дальше, продолжая эту мысль, Бергсон уточняет: “Изменчивость довлеет самой себе, она и есть сама вещь... Нигде субстанциальность изменчивости так не видна, так не ощутима, как в области внутренней жизни”³. Отвергая классическое представление о субстанциальности сознания, Бергсон в ранних трудах фактически пытается разработать концепцию субстанции нового типа, сознания, единство которого обеспечивается самой его временностью, непрерыв-

¹ См. об этом подробнее: М.Г.Ярошевский. История психологии. М., 1985, с. 220–225.

² См. J. Maritain. La philosophie bergsonienne. P., 1914, p. 45; J. Wahl. Tableau de la philosophie française. P., 1962, p. 118. Эта проблема обсуждалась и задолго до Бергсона, к примеру, в учении Юма; она нашла отражение в концепциях Авенариуса и Джемса (последний независимо от Бергсона пришел к идее “потока сознания”).

³ А. Бергсон. Соч., т. 4., с. 22, 24.

ным “синтезирующим” взаимодействием прошлого и настоящего, как бы стягивающим в единое целое постоянно взаимопроникающие слою сознания, его состояния. Бергсоновское становление сближается с гераклитовским потоком: Бергсону родственно это видение мира, с тем внутренним единством изменяющегося и устойчивого, с той напряженной гармонией “лука и лиры”, которая присутствовала у Гераклита. Но эта гармония существует у него все же лишь “в тенденции”; стремясь преодолеть прежние представления о субстанциальности сознания, он все время подчеркивает, выдвигает на первый план именно изменчивость.

Концепция длительности, развитая Бергсоном в “Непосредственных данных сознания”, явилась тем стержнем всего его учения, на котором и впоследствии держались его философские построения. В дальнейшем эта концепция принципиально не менялась: все ее основные контуры были намечены уже в ранний период. Позже, в “Творческой эволюции”, Бергсон рассматривает длительность уже не с точки зрения психологии, но в плане онтологии: вся Вселенная предстает как дрящящаяся, с различными ритмами длительности, свойственными разным уровням реальности. Но это положение Бергсон высказывал скорее как гипотезу, по аналогии с процессами, происходящими в сознании: ведь только о последних, как он полагал, мы можем говорить с уверенностью, обеспечиваемой непосредственным опытом. В “Длительности и одновременности”, которую отделяют от “Непосредственных данных” более 30 лет, мы находим те же описания и фактически ту же систему аргументации, что и в первой работе Бергсона.

В “Непосредственных данных сознания” Бергсон исследует и тему, неразрывно связанную с идеей длительности, тему свободы воли. Собственно, для доказательства возможности человеческой свободы и был принят весь этот подробный психологический экскурс. Бергсон неустанно доказывает в своих работах, что детерминизм не имеет никакого отношения к области сознания; ему подвластна лишь сфера физических явлений, процессов природы. В сознании, сутью которого является длительность, предыдущие состояния не могут определять последующих, ибо этих состояний как таковых вообще нет, их выделяет лишь наш анализ. Сознание — это не совокупность состояний, а процесс, в котором ни на мгновение нельзя вычленишь ничего устойчивого. “Отношение внутренней причинности — есть чисто динамическое отношение и не имеет ничего общего с отношением двух явлений, друг друга обуславливающих. Ибо эти последние, будучи способны воспроизводиться в однородном пространстве, укладываются в закон, между тем как глубокие психологические акты даются раз сознанию и больше вновь не появляются”¹. В области духовной жизни не может быть никаких законов: здесь речь может идти только о непосредственных фактах. А раз нет законов, то мы не можем предполагать и результатов своих действий, не можем ничего предвидеть в своем будущем. Тем самым будущее в концепции Бергсона отрывается от прошлого и настоящего. Возникает целый комплекс проблем, к которым Бергсон в своих работах возвращался постоянно².

¹ А. Бергсон. Соч., т. 2, с. 158.

² С точки зрения Бергсона, если нельзя предвидеть будущего, а следовательно, знать

Бергсон полагал, что трактовка сознания позволит разрешить многие вопросы, издавна служившие предметом философских дискуссий. Для понимания противоречий, “присущих проблеме причинности, свободы, словом, проблеме личности... достаточно поставить реальное конкретное “я” на место его символического представления”¹. Достаточно изменить точку зрения, посмотреть на проблему свободы “с точки зрения длительности” — и мы увидим, что все трудности в ее решении были связаны с неправильной формулировкой проблемы.

Бергсон понимает свободу как первичный, неопределимый факт сознания: “Свобода есть факт, и среди всех констатируемых фактов она наиболее ясный факт”². При любой попытке определения конкретная длительность заменяется ее пространственным символом, а значит, “всякое определение свободы оправдывает детерминизм”³. Свободен, по Бергсону, тот, кто в каждом поступке выражает свою личность; кто действует в соответствии со стремлениями, исходящими из внутреннего слоя души, из “глубокого “Я”, где суть человека еще не искажена привходящими мотивами разного рода. Бергсона волнует здесь прежде всего проблема внутренней свободы — способности человека опираться на собственные духовные силы, противостоять давлению внешних обстоятельств, жизненным невзгодам. В учении раннего Бергсона очень отчетливо прозвучал этот призыв к человеку: осознай себя свободным, свободу никто не может отнять, ибо она — самое первое, бесспорное и подлинное, что наряду с длительностью характеризует человеческое сознание и поведение (собственно, свобода, длительность, творчество у Бергсона — синонимы).

Мы видим, что Бергсон переносит проблему свободы в новую плоскость. Не на основании анализа выбора индивидом решения в какой-то ситуации надо судить о его свободе или несвободе: свободен он изначально. В такой трактовке у Бергсона есть предшественники. Так, по Канту, свобода не может быть доказана, ибо относится к ноуменальной области; и в этой области она также изначально и первична. Есть определенное сходство и с Фихте⁴

Но, в отличие от Бергсона, свобода у Канта — постулат практического разума, а не “непосредственный факт сознания”. И это отличие принципиально. Прежняя рационалистическая традиция рассматривала свободу как познанную необходимость, связывая неразрывно свободу и разум. Ясно, что последний момент для Бергсона совершенно неприемлем: он исследует свободу на таком уровне, который, по его мне-

или предполагать что-либо о возможном, то возможного как такового вообще не существует: это — всего лишь ретроспективное представление, созданное уже “задним числом”, после того, как событие произошло: “Возможное — мираж настоящего в прошлом...” (Н. Бергсон. *Le possible et le réel*. “Pensée et mouvant”, p.111).

¹ А.Бергсон. Соч., т.2, с.102.

² Там же, с.159.

³ Там же, с. 158.

⁴ Система трансцендентной философии Фихте «исходит именно из принципа свободы, который невозможно доказать; тому, кто не свободен, его не докажешь и не объяснишь никакими средствами, а тому кто свободен, его доказывать не надо; это — самоочевидный для него принцип» (П.П. Гайденко. Трагедия эстетизма. Опыт характеристики мирозерцания Серена Киркегора. М., 1970, с. 158).

нию, недоступен интеллекту. Принцип свободы здесь не связан с мышлением.

Такая постановка проблемы свободы, как и концепция длительности, вызвала дискуссию в философской литературе. Отмечалось, что это понимание свободы, по существу, обозначает лишь спонтанность человеческих действий и не дает критериев для отличения свободы от произвола¹. Отказ Бергсона связывать свободу с интеллектом, а значит, и с некоторыми общезначимыми ценностями, заставлял предполагать, что поведение человека, с его точки зрения, определяют разного рода чувственные, аффективные стремления. Методология раннего Бергсона и в самом деле не дает возможности разрешить подобные сомнения.

Впоследствии Жан Валь, характеризуя бергсоновскую концепцию свободы, писал, что Бергсон по-иному, чем Кант, но тоже извлекает свободу из области науки, перенося ее в сферу верования и действия. “Пытаться доказать свободу и даже сформулировать ее — одним словом, говорить о свободе — необходимо означает давать основание противному. Свобода — не доктрина, но способ существования”². Проблема свободы, как она формулируется Бергсоном, а также другие проблемы его ранней философии, сам способ их постановки — попытка “вернуться к непосредственному”, уловить непосредственную связь человека с миром в ее истоках — принципиально двойственны, как бы балансируют на грани, за которой — полная невыразимость в понятиях того, о чем хочет сказать философская концепция.

Понятия, составляющие костяк бергсоновской концепции, образуют столь целостный комплекс, так связаны между собой, что их довольно сложно вводить и рассматривать по отдельности. Длительность, свобода, интуиция, память — это разные аспекты, конкретизирующие единую философскую установку, мировоззренческую позицию Бергсона, разные грани той призмы, сквозь которую Бергсон рассматривал реальность. Уже в “Непосредственных данных сознания”, говоря о длительности, Бергсон прибегает к представлению о памяти. Именно память, сохраняя прежние переживания человека, его прошлое, как бы осуществляет синтез личности. Но в связи с трактовкой длительности перед Бергсоном встал вопрос о возможности забвения, забывания. Ведь забывание — тоже психологический факт, который невозможно отрицать; но, казалось бы, вместе с ним в сознание и входит та отрывочность, фрагментарность, которую отвергал Бергсон. Если сознание представляет собой реальное время, длительность, если в нем столь существенную роль играет память, то как мы можем что-то забыть, почему какие-то события, впечатления выпадают из нашей памяти?

К решению этого вопроса Бергсон обращается в “Материи и памяти”. Разработкой понятий длительности и свободы была первым и важным шагом в его концепции “чистой психологии”. Теперь же на первый план выступает проблема, о которой уже шла речь выше: проблема исходного пункта познания, того первичного, непосредственного факта, рефлексия над которым дает возможность понять все дальнейшее развертывание познавательных актов и форм. Концепция непосредст-

¹ J.Maritain. Op.cit., p.43; A.Metz. Bergson et le bergsonisme. P., 1933, p.48-49.

² J.Wahl. Op.cit., p.120.

венного знания, изложенная в первом труде Бергсона, получила в “Материи и памяти” философское обоснование. Это, наверно, и самая сложная работа Бергсона, с непривычной поначалу терминологией (где, например, тело именуется “образом среди образов” и т. п.), имеющая много пластов анализа.

Бергсон изложил здесь своеобразную концепцию опыта, восприятия, которая легла в основу разработанного им позднее интуитивизма. Он поставил задачу описать чистые структуры опыта, показать сам механизм образования восприятий, их сложную природу — и тем самым развеять философские предрассудки, обусловленные превратной трактовкой этих явлений. В то же время его концепция была попыткой преодоления рамок психологизма: цель Бергсона — представить субъекта не замкнутым на нем самом, ограниченным пределами собственного сознания, — а открытым в мир, практически вовлеченным в него, непосредственно и нерасторжимо связанным с ним. От анализа чисто внутренней реальности он переходит к исследованию моментов связи ее с реальностью внешней, с окружающим миром, с которым человек составляет единое целое. Позиция Бергсона здесь в определенной мере сблизается с гуссерлевской, при всем различии исходных позиций и конкретных реализаций¹. Сходство в том, что Бергсон также создает концепцию чистого опыта, опираясь на принцип трансцендентализма (исследуя условия самого опыта), хотя и привлекает для доказательства своих тезисов конкретные психологические факты.

Цель “Материи и памяти” Бергсон определяет так: “Проникнуть не просто внутрь нашей духовной жизни, но в точку соприкосновения духа и материи. Философия, понимаемая таким образом, есть не что иное, как сознательное и обдуманное возвращение к данным интуиции”². На этом пути Бергсон стремится преодолеть крайности предшествующих философских систем, занять “третью позицию” между “идеализмом и реализмом, спиритуализмом и материализмом, эмпиризмом и догматизмом”, которые неверно толковали сам процесс познания и роль тела в этом процессе. Необходимо, считает Бергсон, вернуться к установкам здравого смысла, наивному, но верному взгляду, согласно которому мы знаем вещи такими, каковы они на самом деле. Но для этого нужно отказаться от различения материи и сознания, тела и рассудка как чего-то данного, отдать себе отчет в том, что это — явления, реконструированные самим рассудком из фактов первичной интуиции, которая открывает нам нераздельную движущуюся непрерывность, где все изменяется и вместе с тем сохраняется.

Деятельность рассудка, подчиненного практическим нуждам, по Бергсону, затемняет и искажает эту реальность. Но если мы освободимся от “предрассудков действия”, то поймем, что понятия материи и восприятия “все ближе подходят друг к другу”³. Материя в таком случае “есть как бы сознание, в котором все уравновешено, все компенсировано, все нейтрализовано”⁴. Эта концепция, полагает Бергсон, под-

¹ Это сходство отмечал и сам Бергсон (см. I. Benrubi. Op. cit., p. 78. См. также К.А. Свасьян. Эстетическая сущность интуитивной философии Бергсона. Ереван, 1978, с. 76).

² А. Бергсон. Соч., т. 3, с. 4.

³ Там же, с. 219.

⁴ Там же.

тверждается и научными данными: приводя как пример открытия Томсона и Фарадея, он пишет: “Мы видим, что сила и материя все сильнее сближаются и сливаются между собой, по мере того как физик глубже проникает в их проявления. Мы видим, что сила материализуется, атом идеализируется, что оба эти понятия сходятся в одном общем пределе, и вселенная восстанавливается таким образом свою непрерывность”¹.

Еще Н.О.Лосский в свое время анализировал концепцию реальности, изложенную в “Материи и памяти”, как часть философского движения, возрождающего в различных формах наивный реализм. Он относил к этому движению, кроме Бергсона, имманентную философию В.Шуппе и др., эмпириокритицизм Авенариуса и концепцию Маха, неореализм, свою собственную теорию интуитивизма². Действительно, развитие философии в этот период дало целый “веер” концепций, которые в философской форме отразили мировоззренческий “шок”, вызванный революцией в естествознании конца XIX — начала XX века; в них утверждалась непосредственная данность сознанию познаваемой действительности, критиковалось субстанциалистское понимание сознания, противопоставление субъекта и объекта и т. п. И Бергсон не избежал того потрясения, которое испытали его современники, увидевшие, как рушится привычный для них, традиционный образ мира. Его учение, развитое в “Материи и памяти”, и в самом деле вполне вписывается в эту тенденцию.

В человеческом опыте, по Бергсону, даны лишь образы, из которых и нужно исходить как из фактов. Все образы относятся к двум основным системам: материи и сознанию. “Я называю материей совокупность образов, а восприятием материи те же самые образы в их отношении к возможному действию одного определенного образа, моего тела”³. Но если тело — всего лишь образ среди образов, то из него никак нельзя вывести образ всей вселенной, так как в этом случае оказалось бы, что часть определяет собой целое, содержащее — все содержащее. Из этого Бергсон делает вывод, что тело — и, в частности, мозг — не может порождать представлений. Бергсон отдает себе отчет в непривычности такого объяснения, идущего вразрез с психологическими концепциями его времени, с фактами взаимосвязи мозговых и психических состояний, изменения явлений сознания при повреждении мозга и т. п. Но этим фактам, которые Бергсон не собирается оспаривать, он дает иную трактовку. С его точки зрения, роль мозга действительно важна, но не в образовании представлений, а в различении и распределении их, в преобразовании полученных раздражений в соответствующие движения. “Мозг есть орудие действия, а не представления”⁴. Поэтому, утверждает Бергсон, естественно, что сознательные восприятия и мозго-

¹ Там же, с. 200.

² См. Н.О.Лосский. Основные вопросы гносеологии. Пг., 1919, с. 206.

³ А. Бергсон. Соч., т. 3, с. 10.

⁴ Там же, с. 66. В одном из писем к У.Джемсу, отмечая сходство его концепции реальности со своей, Бергсон так поясняет эту трактовку: “Мозг не является ни дубликатом, ни инструментом сознательной жизни; он представляет собой ее крайнюю точку, ту часть, которая вносится в события — нечто подобное сужающейся носовой части корабля, рассекающей волны океана” (Н. Bergson. Ecrits et paroles, v. I, p. 193).

вые изменения строго соответствуют друг другу: ведь те и другие “представляют функции чего-то третьего — непредопределенности воли”¹, выражающейся в деятельности.

Только такой подход, по Бергсону, позволяет преодолеть общий постулат идеализма и реализма о восприятии как чистом познании, приводящий к неразрешимым проблемам в теории. Единственный выход — отказать от точки зрения “чистого познания” и принять за исходный пункт действие. “Восприятие выражает и измеряет собой способность живого существа к действию... В чистом состоянии наше восприятие было бы действительно частью самих вещей”². Чистое восприятие — исходно; задача состоит в объяснении не того, как оно возникает (что пытались сделать прежние философские теории), а как оно ограничивается. Бергсон рисует здесь картину реальности, подобную миру лейбницевских монад — картину динамических взаимодействий между частями мира, из которых и рождаются восприятия, лишь постепенно локализуемые в отдельных телах. Человеческое восприятие ограничивается с помощью мозга, который фиксирует и направляет далее полученные сигналы, исходя из практических потребностей.

Но чистое восприятие, по Бергсону, — абстракция; на деле, в реальном процессе восприятия, все происходит гораздо сложнее. Во-первых, нет восприятий без чувств, то есть аффективных состояний, локализованных внутри тела. Во-вторых, и это главное, — любое восприятие неразрывно связано с воспоминанием. Выбор человеком любой его реакции зависит от его прежних опытов. Такое соединение восприятия и воспоминания в реальном познавательном процессе и привело, по Бергсону, к тому, что этот процесс толковался неверно. Чтобы понять, как действительно обстоит дело, нужно выделить восприятие и воспоминание в чистом виде, вычленив их как два предела, две крайности со своими специфическими характеристиками, а уже затем показать, как и почему они соединяются.

Итак, в процессе восприятия выделяются две стороны — чистое восприятие и чистая память. Чистое восприятие в принципе могло бы схватить в непосредственной интуиции саму реальность вещей, но в действительности это невозможно, ибо чистое восприятие не мгновенно, а занимает некоторую длительность. Но если оно могло бы нам представить все самое существенное в материи, то все остальное исходит из памяти, и, значит, память в принципе должна быть совершенно независимой от материи. “В самую подлинную материю вводит нас чистое восприятие, и в реальнейшие недра духа проникаем мы вместе с памятью”³.

Так в концепции Бергсона появилось в отчетливом виде понятие памяти, которому суждено было сыграть значительную роль в последующем развитии подходов к этой проблеме, одной из самых сложных в психологии. Бергсон возродил ту трактовку памяти, которая была заложена еще в концепциях античности — в учениях Платона, Плотина,

¹ А.Бергсон. Соч., т.3, с.31.

² Там же, с.55.

³ Там же, с. 178.

Аристотеля, — а также у Августина, когда память рассматривалась как философская категория, а не сугубо психологическое понятие. Учение Бергсона явилось и одним из важных этапов исследования этой проблемы французской психологической школой (Ж.-М.Гюйо, Т.Рибо, П.Жане и др.¹).

В ту пору, когда Бергсон писал свою книгу, проблема памяти оживленно обсуждалась в психологии. Немецкий психолог Г.Эббингауз в конце XIX века разработал первые экспериментальные методы исследования памяти. Сильное влияние на Эббингауза, концепция которого развивалась в рамках ассоциативной психологии, оказала психофизика Г.Фехнера (подвергнутая Бергсоном критике в “Опыте о непосредственных данных сознания”). Намеченный Эббингаузом путь экспериментального изучения памяти был продолжен Г.Мюллером и другими психологами. Хотя еще до 20-х годов XX века в трактовке памяти господствовали традиции интроспективной психологии², методология, разработанная Эббингаузом и его последователями, была определенным шагом в преодолении чисто интроспективного подхода к сознанию. Такая позиция была неприемлема для Бергсона, резко противоречила его общим представлениям о сознании и взгляду на память как на чисто духовный феномен. Однако он не мог отрицать и того, что в реальности память выступает в различных формах, в том числе в виде механической памяти (к примеру, при заучивании бессмысленных слогов, что было одним из методов Эббингауза).

Впрочем, и предшествующая традиция предлагала соответствующую трактовку памяти: к примеру, Плотин, Фома Аквинский, Кант различали разные виды памяти — механическую и интеллектуальную, активную и пассивную. Писал об этом и Мен де Бيران.

Продолжая и развивая эту линию анализа, Бергсон выделяет две основные формы памяти, самостоятельные и независимые друг от друга, но обычно действующие вместе: память самопроизвольную, или собственно память, и память механическую, память-привычку. Все заболевания, расстройства памяти, как и явления забывания, связаны с деятельностью именно второй памяти, зависящей от головного мозга. Мы забываем что-либо потому, что совершающееся действие не требует от нас актуализации соответствующих воспоминаний. Но первый вид памяти не зависит от подобных условий, он сопряжен с длительностью и образует чисто духовную реальность, духовное измерение человеческого бытия.

Итак, процесс развития человеческого сознания, по Бергсону, состоит в непрерывном динамическом взаимодействии восприятий и воспоминаний. В этом процессе сознание образует различные “планы” — от наиболее простых, где синтез восприятия и памяти определяется практическими и социальными потребностями, до глубинных, составляющих внутреннюю духовную жизнь индивида. Все переживания, впечатления человека продолжают жить в его сознании; богатство его внутренней жизни, разнообразие воспоминаний обуславливают и богатство его реакций в настоящем. Две памяти, действующие в человеке,

¹ См. об этом: М.С.Роговин. Проблемы теории памяти. М., 1977, с.82—140.

² См. там же, с.113; см. также М.Г.Ярошевский. История психологии, с.254-259.

должны быть взаимно уравновешены, чтобы человек был совершенно приспособлен к жизни. В зависимости от того, какая память развита больше, выделяются различные типы характеров, типы личностей: от импульсивного человека, живущего лишь настоящим моментом, до мечтателя, лишь грезящего свое существование. Между этими двумя крайностями находится та “счастливо уравновешенная память, которая достаточно послушна, чтобы следовать всем очертаниям теперешнего положения вещей, и в то же время достаточно энергична, для того чтобы воспротивиться всякому иному призыву. Здравый смысл, практический ум состоит, по-видимому, именно в этом”¹.

В связи с проблемой памяти Бергсон ставит в своей работе вопрос о теле, его роли в познании, формировании образов. В истории философии известен достаточно широкий спектр решений этой психофизической, или психофизиологической (этот вид она приобрела позднее) проблемы. В XIX веке было распространено представление о том, что сознание неотделимо от тела, но причинно не связано с ним. На этой позиции в целом стоит и Бергсон.

Он подробно рассматривает роль тела в познании. Поскольку познание, о котором здесь идет речь, подчинено интересам действия, то тело играет в нем существенную роль, соответствующим образом ориентируя его и препятствуя попыткам духа в виде чистого воспоминания воспарить над реальностью, отрешиться от практических нужд, погрузиться в прошлое. Тело всегда связано с настоящим; в каждой конкретной ситуации оно избирает из всей массы воспоминаний именно то, что полезно для действия. И с этой точки зрения само “внимание к жизни” можно определить как общее приспособление скорее тела, чем духа². Именно тело, физиологические процессы, связанные с потребностями настоящего момента, придают познанию определенную настроенность, направленность на предмет, который, таким образом, становится объектом познания.

В “Материи и памяти” Бергсон фактически дал первоначальное обоснование интуитивизма как концепции, опирающейся на здравый смысл, непосредственный опыт. Сформулированные здесь выводы Бергсон использовал во всей последующей философской деятельности, в том числе в работах, написанных уже в XX веке и вошедших в сборник “Духовная энергия” (“Сознание и жизнь”, “Душа и тело”, “Воспоминание настоящего”, “Сновидение”, “Интеллектуальное усилие” и др.). Там мы видим развитие тем, прозвучавших в “Материи и памяти”, — проблем памяти и взаимоотношения духа и тела. Они имели для Бергсона особое значение еще и потому, что с помощью концепции духовной памяти и роли мозга в познании он хотел “освободить” дух полностью от тела и доказать тем самым возможность бессмертия человеческой души. Эта проблема всегда волновала Бергсона: с этим и был связан его интерес к спиритизму и телепатии, в которых он видел экспериментальное подтверждение возможности общения сознаний без посредства тел.

Конечно, философско-психологическая концепция Бергсона — дитя

¹ А.Бергсон. Соч., т.3, с.182.

² Там же, с.96.

своего времени, что определяет ее закономерные и вполне очевидные границы. Это — переоценка традиционного интроспективного метода, чрезмерное доверие к данным внутреннего опыта, сужение понятия практического лишь до прагматического, чисто утилитарного, и т.п. Но, как оказалось, некоторые выводы Бергсона опередили свое время и могут быть объективнее оценены лишь сейчас, в свете позднейших философских представлений о сознании, развитых, в частности, феноменологией и экзистенциализмом. И тогда проясняется смысл попытки Бергсона рассмотреть сознание не как эпифеномен, а как особую реальность со своими специфическими характеристиками; анализа укорененности сознания в мире за счет первичных “телесных” способов деятельности, двигательной активности, дающей сознанию ориентацию¹. И сама казавшаяся сначала столь экстравагантной мысль о том, что мозг не производит представлений, начинает выглядеть по-иному, предстает своеобразной формой осмысления плодотворной, по сути, идеи о невозможности понять специфику сознания исходя лишь из анализа деятельности мозга — идеи, направленной против механистического подхода в психологии.

В раннем творчестве Бергсон проявляет себя блестящим мастером психологического анализа, способным выразить тончайшие оттенки переживаний, исследовать сложные состояния сознания. В философско-психологических работах он рассматривает ту область, которая в XX веке стала одним из главных предметов внимания психологов и философов, в том числе и прежде всего фрейдизма — область бессознательных или подсознательных процессов. У Бергсона это — те самые глубокие “планы сознания”, где господствует духовная память; то, что актуально не создается, но может быть осознано, когда придет его черед. Как и Фрейд, Бергсон принадлежит к философскому течению, заново переосмысливавшему человека, его глубинные импульсы, процессы сознания и бессознательного, его творческие способности и неизбежные границы, поставленные перед ним социумом и культурой. В начале XX века в работе “Сновидение” Бергсон пророчески заявил: “Исследовать глубочайшие тайники бессознательного, работать над тем, что я только что назвал подпочвой сознания, — такова будет главная задача психологии в наступающем столетии. Я не сомневаюсь, что ее ожидают там прекрасные открытия, столь же, быть может, важные, как были в предшествующем веке открытия физических и естественных наук”².

Есть здесь у Бергсона и свои несомненные достижения. Например, это представление о “динамической схеме”, развитое в работе “Интеллектуальное усилие” и являющееся, по всей видимости, одним из прототипов будущего гештальта. Динамическая схема, образующаяся в сознании, — это как бы предобраз, некое представление целого, в котором в слитном, нерасчлененном виде содержится то, что впоследствии образ развернет в виде внешних друг другу частей. “Схема — это то же

¹ Эта теория родственна концепциям телесной интенциональности, развиваемым в современной феноменологии. См.: Феноменология и ее роль в современной философии. “Вопросы философии”, 1988, №12, с.47,69.

² А.Бергсон. Соч., т.4, с. 78.

самое, что образ, только схема — начавшееся состояние, а образ — окончившееся. Она представляет динамически, в становлении, то, что образы дают нам в статическом состоянии как законченное. Она бывает налицо и действует во время работы вызова образов и сглаживается и исчезает позади вызванных образов, выполнив свою роль”¹. Фактически это — описание того, что Бергсон называл “интуицией целого”, ибо главное в этой схеме — именно целостный взгляд на вещи, некое первичное единство². Такая способность к целостному схватыванию предмета — важная особенность образа мышления Бергсона, проявившаяся и в его гносеологии, и в онтологии. Вероятно, не последнюю роль в этом сыграло влияние философии Плотина, которой Бергсон заинтересовался еще в годы учения, а вплотную занялся в конце XIX века³.

С другой стороны, в некоторых работах Бергсона раннего периода нашла развитие и высказанная в “Материи и памяти” мысль о необходимости следования наставлениям здравого смысла, о гармоническом способе существования человека как культурном идеале. Этому посвящена работа “Здравый смысл и классическое образование” (1895), где высказана идея о необходимости гармонии мысли и действия, о целостном развитии человека как условия подлинной культуры (и намечены те философские сюжеты, разработкой которых Бергсон займется намного позже)⁴. Тема здравого смысла звучит и в “Смехе” (1899–1900), где, рассматривая комическое как общественное явление, Бергсон видит социальную функцию смеха в приспособлении человека к обществу, в преодолении автоматизма и косности, возникающих “на поверности общественного тела”, — короче говоря, в исправлении того, что вызвано недостатком здравого смысла.

Появившиеся в ранних работах Бергсона представления об “интуиции длительности”, “динамической схеме”, здравом смысле с разных сторон прокладывали путь к центральному в методологии Бергсона понятию интуиции, которое в отчетливом виде появилось во “Введениях в метафизику” (1903). Если интеллект, по самой своей специфике вынужденный оставаться в пределах утилитарно-прагматических и социально обусловленных потребностей, не в состоянии постичь длительность, становление, то это, по Бергсону, подвластно интуиции, схватывающей в непосредственном целостном акте саму суть вещей. Интуиция в концепции Бергсона приобретает антиинтеллектуальный характер и противопоставляется тем самым не только длительной традиции трактовки ее в рационализме Нового времени и немецкой классической философии, но и, к примеру, интуиции Шопенгауэра, сохранившей черты интеллектуальности. Бергсон отбросил прежнее представление об интуиции: оно рухнуло для него вместе с кризисом прежнего мировоззрения, что и обусловило, по его мнению, необходимость отказа от философских “хитросплетений”, нагромождения поня-

¹ Там же, с. 154.

² Идея “динамической схемы” была впоследствии высоко оценена Э.Леруа (См. E. Le Roy. *Essai d'une philosophie première*. P., 1948).

³ См., напр., R.M.-Mossé-Bastide. *Bergson et Plotin*. P., 1959, а также А.Ф.Лосев. Плотин и Бергсон с точки зрения проблемы образного мышления. В: А.Ф.Лосев. *История античной эстетики. Поздний эллинизм*. М., 1980, с.559–563.

⁴ H.Bergson. *Ecrits et paroles*, v.I, p. 84–94. См. также “Вопросы философии”, 1990, №1.

тий и возвращения к простому взгляду на мир, доверяющему данным непосредственного опыта и здравого смысла. Бергсон, по существу, не ставит вопроса о каких-либо критериях этого опыта, доказывающего его достоверность. Интуитивный акт, схватывающий предмет весь целиком, в его абсолютной сущности и полноте, не нуждается в дальнейших обоснованиях, не требует дополнительных критериев, раскрывая суть вещей с непосредственной ясностью и очевидностью.

Важным ориентиром для Бергсона были мысли Канта об интуитивном, божественном интеллекте-архетипе; с точки зрения Бергсона, именно Кант показал, что если философия возможна, то лишь путем видения, а не диалектических усилий¹. Осознавая, как и Кант, хотя с иной философской позиции, границы чистого разума, Бергсон увидел выход в том, чтобы связать метафизику с интуицией, но освобожденной от пут прежнего рассудочного знания, интеллекта. Либо метафизика есть игра идей, писал Бергсон во “Введении в метафизику”, либо, “если это серьезное занятие для духа, если это наука, а не просто упражнение, нужно, чтобы она вышла из пределов понятий и перешла к интуиции. Конечно, понятия для нее необходимы, ибо все другие науки работают обыкновенно над понятиями, а метафизика не может обойтись без других наук. Но самой собой в собственном смысле слова она является только тогда, когда она переходит за понятие или, по крайней мере, когда она освобождается от понятий неподатливых, вполне законченных”². Противопоставляя интуицию и интеллект, Бергсон стремится все же избежать крайностей отрыва философии от науки, утверждая, что “философия, в истинном смысле слова интуитивная, реализовала бы столь желаемое слияние философии с наукой”³. Критикуя созданные интеллектом абстрактные понятия, Бергсон говорит об иных понятиях, которые могли бы возникнуть на основе интуитивного видения вещей, — о понятиях гибких, текучих, могущих “следовать за реальностью во всех ее изгибах и усваивать само движение внутренней жизни вещей”⁴. Сам Бергсон при попытке определить наиболее существенные для него концепции понятия часто обращался к метафорам. В этом поиске адекватных средств выражения, соответствующих глубине и изменчивости познаваемой реальности, в использовании метафор и символов рождался новый стиль философствования, осмысления мира и человека.

В глубине каждой философской системы, по Бергсону, коренится исходная интуиция, определяющая суть системы; она не зависит от условий, от эпохи, в которую возникла, но вынуждена применяться к уже существующим способам выражения. В речи на конгрессе в Болонье в 1911 г. Бергсон сравнил интуицию с демоном Сократа, который в определенный момент скорее препятствовал деятельности философа, чем предписывал ему, что он должен делать. Интуиция, по Бергсону,

¹ А.Бергсон. Соч., т.4, с. 14-15.

² Там же, т.5, с. 12-13.

³ Там же, с.38.

⁴ Там же, с.36.

играет в сфере умозрения ту же роль, что демон Сократа — в области практической¹.

Для иллюстрации своих представлений об интуиции Бергсон, как правило, обращается к примерам, взятым из сферы искусства. Люди искусства, наиболее отрешенные от условий социальной жизни и практических потребностей, в силу изначальной “незаинтересованности” своей деятельностью могут, полагал Бергсон, в минуты вдохновения с помощью интуитивного усилия погрузиться в жизнь и воспринять ее в непосредственной полноте и целостности. Правда, эти проявления интуитивной способности направлены на индивидуальное. Но можно допустить существование общей интуиции, предметом которой была бы жизнь в целом.

Но интуиция как способ познания (даже в столь важной ее функции, как непосредственное восприятие абсолютного) — не последнее слово Бергсона об интуиции. В эстетической области она выступает часто как внушение, подобное гипнозу: “В приемах искусства мы обнаружим, — писал Бергсон в “Непосредственных данных сознания”, — в более утонченной, в более изысканной и, так сказать, одухотворенной форме те же самые приемы, посредством которых мы доходим до состояния гипноза”². Собственно, к этому же вели Бергсона и утверждения о том, что метафизика есть наука, имеющая притязание обходиться без символов, и его знаменитый тезис “понимать — это худший исход, когда нельзя уже воспринимать”³. Ведь тогда получается, что самым адекватным философским методом была бы передача в молчании путем гипноза “или телепатии “чистых восприятий”. Так проблема принципиальной невыразимости феноменов реальности в традиционных философских категориях (общая философия жизни) доводится до логического конца и приобретает парадоксальную форму.

Смысл этого парадокса, тенденция, которую он выражает, состоит, на наш взгляд, в том, что здесь функции интуиции — скорее уже не теоретические, а практические. Интуиция выступает не как познание, а как мирозерцание, способ ориентации человека в мире, в сложных и изменчивых обстоятельствах жизни и судьбы. Бергсон часто писал о том, что интуиция не дается легко, что для ее достижения необходимо тяжелое, даже мучительное усилие, изменяющее саму перспективу философского сознания реальности. Это подобно полному “перевороту” в сознании. Понятие интуиции в его практическом смысле как бы выражает призыв Бергсона: давайте отрешимся от всех привычек, ложных установок, стереотипов, сковывающих нашу свободу; сделаем над собой усилие, сбросим “наглазники”, надетые на нас обыденной жизнью, — и тогда вещи предстанут нам в совершенно новом, неожиданном свете, мы прикоснемся к самой их сути. Обрести способность к интуиции — значит, по Бергсону, изменить сам образ жизни, научиться жить в длительности, видеть в подлиннике мир и самих себя.

Еще больше прояснилась эта установка Бергсона в “Творческой эво-

¹ А. Бергсон. Философская интуиция, с. 4-5.

² А. Бергсон. Соч., т.2, с. 14. На эту особенность бергсоновской интуиции обратил внимание В.Ф.Асмус (“Проблема интуиции в философии и математике”. М., 1963, с.191-192).

³ А.Бергсон. Соч., т.5., с.7; т.4, с.7.

люции”, где изложены его онтологическое учение и концепция эволюции. К идеям эволюции Бергсона привели потребности развития и обоснования его теории, и прежде всего — концепции интеллекта и интуиции. Он стремился показать, что специфика этих различных способов познания обусловлена эволюционно, генетически. Эта проблема постепенно приобрела и более общий смысл: речь уже шла об отношении философии и науки в целом как разных способов человеческой деятельности и ориентации в мире.

В своем исследовании эволюции (в значительной степени опирающемся на концепцию эманации Плотина) Бергсон исходит из понятия жизненного порыва: течение жизни, зародившись “в известный момент в известной точке пространства”, затем, “проходя через организуемые им одни за другими тела, переходя от поколения к поколению, разделялось между видами и расплывалось между индивидами, ничего не теряя в силе, скорее увеличиваясь в интенсивности по мере движения вперед”¹. С самого начала жизненный порыв разделяется по расходящимся линиям эволюции: Бергсон сравнивает развитие жизни с гранатой, разорвавшейся на части, которые, в свою очередь, распадаются на отдельные частицы. Жизнь, которую Бергсон считает прежде всего тенденцией “действовать на неорганизованную материю”², в своем развертывании испытывает постоянное сопротивление этой косной материи, возникшей из угасших и отвердевших “осадков” самого жизненного порыва. Эволюция не представляет собой непрерывного движения вперед; на ее пути возможны и отклонения, и “топтанье на месте”, и возвраты назад. Сопротивление материи приводит к тому, что многие виды теряют первоначальный импульс, останавливаются и начинают вращаться по кругу. И все же материя — не только препятствие, но и необходимое условие прогресса: ведь только во взаимодействии с ней развиваются все новые и новые жизненные формы. Две главные линии эволюции — растительный и животный мир; развитие последнего, также идущее по расходящимся направлениям, приводит к появлению человека. На другой линии “толчок к общественной жизни” ведет к сообществу перепончатокрылых — муравьев и пчел.

Свою эволюционную концепцию Бергсон противопоставляет как механистическим взглядам Спенсера (механицизм и здесь остается одним из главных его противников), так и учению Дарвина, и телеологии, в частности, лейбницевского толка. Пытаясь, как и в “Материи и памяти”, занять нейтральную позицию между разными трактовками эволюции, Бергсон склонен, однако, “оставить нечто” от телеологии, но с существенными уточнениями: с его точки зрения, цель эволюции находится не впереди, а позади, в первоначальном импульсе. Особенно резко критикует Бергсон принцип причинного объяснения эволюционного процесса, не оставляющий, по его мнению, места свободе. “Творение мира есть акт свободный, и жизнь внутри материального мира причастна этой свободе”³.

¹ А. Бергсон. Творческая эволюция. М., 1914, с.24.

² Там же, с.86.

³ Там же, с.221.

Источником жизненного порыва Бергсон называет “сознание или сверхсознание”: в связи с этим в его концепции появляется, пока еще в самой общей форме, представление о боге: “Бог, таким образом определяемый, не имеет ничего законченного; он есть непрекращающаяся жизнь, действие, свобода”¹. Очевидно, что это представление еще совершенно не религиозно: бог Бергсона — тот самый “бог философов”, о котором говорил когда-то Паскаль. Обращение к нему связано с необходимостью обоснования философской концепции, как это было в классической философии XVII-XVIII вв.

В литературе о Бергсоне отмечалось, что при описании жизненного порыва он пользуется методом аналогии. Развитие жизненного порыва, его основные характеристики аналогичны, по существу, свойствам индивидуального сознания². Соответственно и длительность становится теперь чертой самого жизненного порыва, приобретая объективный характер: “Для того, кто помещается в становление, длительность кажется самой жизнью вещей”³.

Поскольку “жизнь в действительности относится к порядку психологическому”⁴, жизненный порыв, уточняет Бергсон, — не более чем образ. Действительно, концепция Бергсона — уже не витализм в прежней его форме. За обилием метафор, особенно часто употребляемых в “Творческой эволюции”, в том числе основной метафорой жизненного порыва, стоит стремление Бергсона создать новый образ Вселенной, реальности. Здесь достигает высшей точки в творчестве Бергсона свойственное ему органическое видение мира. “Философия жизни, направления которой мы держимся, — пишет Бергсон, — ... представит нам организованный мир как гармоническое целое”⁵. Длющаяся реальность жизни, со всеми присущими ей разнообразными ритмами “восхождения” и “нисхождения”, вместе с тем целостна. А жизненный порыв обозначает все то, что противостоит механицизму, автоматизму, косности, что способно развиваться, преодолевая любые препятствия, воплощая в себе свободу и творчество.

Возникновение и развитие интеллектуальных форм познания, по Бергсону, представляло собой одну из линий эволюции животного мира, наряду с растительной и инстинктивной. Свяжав интеллект и инстинкт общностью происхождения, Бергсон в то же время развел их в стороны, утверждая, что это — совершенно различные пути познания. Интеллект, возникший в целях воздействия на неорганизованную материю, постигает, как правило, лишь отношения между вещами, знание чего необходимо для практики. Инстинкт, в противоположность интеллекту, “принял форму жизни”. Интуиция же понимается здесь как инстинкт, “сделавшийся бескорыстным, сознающим самого себя, способным размышлять о своем предмете и расширять его бесконеч-

¹ Там же, с. 222.

² см. Л.Гайденко. Категория времени в буржуазной европейской философии истории XX века. В: “Философские проблемы исторической науки”. М., 1969, с. 237.

³ А.Бергсон. Творческая эволюция, с. 283.

⁴ Там же, с. 230.

⁵ Там же, с. 45-45.

но”¹. Правда, смягчая свое противопоставление, Бергсон пишет, что интеллект также может соприкоснуться с чем-то абсолютным, когда он “касается известной стороны инертной материи”². Относительным он становится тогда, когда хочет представить нам саму жизнь. Главное его дело — механические изобретения, создание искусственных орудий. “Если бы мы могли отбросить все самомнение, если бы при определении нашего вида мы точно придерживались того, что дают нам исторические и доисторические времена для справедливой характеристики человека и интеллекта, мы не говорили бы, быть может, *Homo sapiens*, но *Homo faber*”³.

Нарисованный здесь образ *Homo faber* (термин Бенджамина Франклина), узкого специалиста, ориентированного преимущественно на потребности действия, важен не только для понимания последующего творчества Бергсона, но и как символ целого мыслительного движения философии XX века, отвергающего крайности технократизма, осознавшего двойственность, противоречивость научно-технического прогресса, который не только несет человечеству благо, но подчас таит и смертельную опасность. Бергсон, вовсе не примыкая к лагерю антисциентистов, но и не разделяя оптимизма сциентистов, попытался здесь по-иному, более взвешенно оценить роль науки и техники, выступил против стремления представить их средством разрешения всех человеческих проблем. Впоследствии эта тема более резко зазвучит в “Двух источниках морали и религии”.

Интеллект и инстинкт, по Бергсону, никогда не встречаются в чистом виде: они взаимопроникают и даже представляют собой “два расходящихся, одинаково красивых, решения одной и той же проблемы”⁴. Но интеллект всегда остается “лучезарным ядром, вокруг которого инстинкт, даже очищенный и расширенный до состояния интуиции, образует только неясную туманность”⁵. И тем не менее лишь эта “супраинтеллектуальная”, как называет ее Бергсон, интуиция открывает дорогу подлинной философии.

Таким образом Бергсон подводит эволюционную базу под решение основной в “Творческой эволюции” проблемы отношения философии и науки. Он утверждает, что сознание, жизнь недостоупны позитивной науке в силу самой генетически обусловленной ее специфики. Она не может выйти за свои естественные пределы, а как только пытается это сделать, немедленно обнаруживает свою относительность, хотя в собственной области может действовать вполне плодотворно. Но философия в подлинном смысле слова, способная постичь саму жизнь, опирается на умозрение, или видение; и будущее развитие философии, полагает Бергсон, должно пойти по пути объединения частных интуиций, коренящихся в глубине любой философской системы.

Именно в нашем человечестве, пишет Бергсон, эволюция пошла таким образом, что интеллектуальные способности получили преимущественное развитие. Но в ином, более совершенном человечестве обе

1 Там же, с. 159.

2 Там же, с. VI.

3 Там же, с. 124.

4 Там же, с. 128.

5 Там же, с. 159.

формы сознательной деятельности могли бы достичь полного развития. Впрочем, на Земле, полагал Бергсон, для этого есть определенные возможности. Ведь лишь у человека сознание может избавиться от автоматизма, чему способствует развитие мозга, языка, социальной жизни, которые выступают здесь, таким образом, как предпосылка к дальнейшему освобождению сознания. Так как порыв “конечен и дан раз навсегда”¹, а жизнь может эволюционировать лишь через посредство живых организмов, то человек оказывается единственным живым существом, способным воспринять порыв жизни и продолжить его, ибо лишь его сознание может развиваться. В этом смысле именно в человеке и его сознании заключена гарантия дальнейшего существования Вселенной, необходимое условие прогресса. И Бергсон согласен признать, что в этом специфическом смысле именно человек представляет собой цель эволюции.

Мы видим, что в контексте всей эволюционной теории Бергсона значение интуиции чрезвычайно расширяется: она выступает уже как форма жизни, посредством которой только и возможно выживание человечества. А тем самым уточняется та внутренняя тенденция трактовок Бергсоном интуиции, которая наметилась в ранних работах, — интуиции не как способа теоретического познания, а как той практической жизненной мудрости, непосредственного житейского опыта, которые дают возможность человеку ориентироваться в меняющемся мире.

Бергсон, как и близкое ему экзистенциально-антропологическое направление философии XX века, увидел опору для философии в непосредственных очевидностях обыденного сознания, которое прежняя философия чаще всего толковала как “мнение”, нечто неподлинное, не достоверное. Теперь же именно эта сфера человеческой жизнедеятельности, а не наука и разум, как прежде, приняла на себя синтезирующую роль в культуре, объединяя в целостный комплекс различные установки и устремления индивида — интеллектуальные и интуитивные, теоретические и эмоциональные, эстетические и этические².

И Бергсон был одним из тех, кто осознал, что для анализа новой, гораздо более обширной, чем прежде, сферы человеческого опыта, включающей в себя “подпочву сознания”, глубинные слои бессознательного, непригодны традиционные средства, предлагавшиеся классическим рационализмом. Изменение предмета исследования, самих философских установок потребовало поиска и новых средств, методов анализа, а отказ от классического понимания рациональности вызвал к жизни новые ее формы, одной из которых руководствовался и Бергсон³. Не в последнюю очередь это было связано и с новым подходом к проблеме времени и истории, предложенным философией. Протест против логицистской формы представления исторического, получившей высшее развитие в философии Гегеля, вылился у сторонников формирую-

¹ Там же, с. 227.

² См. Т.А.Кузьмина. Проблема соотношения философии и обыденного сознания в современной буржуазной философии. — “Вопросы философии”, 1970, №10; Н.С.Автомпова. Рассудок. Разум. Рациональность. М., 1988.

³ См. B.Skarga. Czas i trwanie. Studia o Bergsonie. Warszawa, 1982, s.274.

щегося антропологического направления, в том числе у Бергсона, во-душевленного новым образом времени-длительности, в неприятие рационализма в его прежней форме, не способного, с их точки зрения, постичь суть исторических явлений.

Но это расширение понятия рациональности происходит за счет сужения способностей и познавательной силы самого разума. Ведь интеллект, каким его представляет Бергсон, — познающий лишь механическое, формальное, лишь отношения, части различных ситуаций, разложенных по правилам “кинематографического” метода, — это и есть как раз то, что критиковалось Гегелем как рассудочное знание. Бергсон существенно облегчает и упрощает себе полемическую задачу, критикуя разум, который сам же изначально лишил реально присущих ему творческих моментов. В то же время расширение понятия рациональности не сопровождается у Бергсона разработкой критериев рационального и нерационального. Проблема отличия “непосредственных данных” нормального сознания от бреда, фантастических представлений и т.п. не могла быть решена на путях бергсоновской методологии.

Как и многие другие идеи Бергсона, концепция, изложенная в “Творческой эволюции”, встретила неоднозначный прием в философском мире: она нашла и сторонников, восхищенных созданной в этой книге картиной Вселенной как динамического, творческого процесса, и критиков. Упреки, высказывавшиеся Бергсону, часто сводились к тому, что он основывает свою теорию на фактах и выводах биологии, а тем самым ставит философию в зависимость от частной науки¹. Здесь действительно сказывается противоречие, свойственное в целом философии жизни: ориентация Бергсона на биологию, вполне объяснимая научной и философской атмосферой его времени, не особенно согласуется с трактовкой человека как подлинно свободного существа, обуславливает возврат к элементам натурализма в его понимании.

Но этот критиковавшийся в начале века бергсоновский биологизм имел и другую сторону, которая с течением времени была оценена по достоинству. В концепции Бергсона человек предстает в единстве с природой, со всей Вселенной, судьбу которой он не только разделяет, но в известном смысле и направляет своими сознательными усилиями, а значит, и несет за нее ответственность. Идея гармонической связи человека и мира, навеянная и античными представлениями о макрокосме и микрокосме, стала в этот период стержнем органического миропонимания Бергсона, выступившего против механистических трактовок человека. Если в ранних своих работах он стремился представить человека как целостное существо, неразложимое на отдельные состояния или процессы, то теперь этот подход был применен к исследованию всей реальности, с которой, как ее составная часть, нераздельно связан человек. Именно эти идеи в полную силу зазвучали во второй половине

¹ “Замечательная книга Бергсона... вся проникнута двойственностью в понимании задач философии. Книга построена вполне научно и наукообразно. Вся она пропитана духом биологии, т.е. одной из наук, все обосновывается на биологическом материале и биологических учениях. Вместе с тем книга эта предполагает метафизическую интуицию, принципиально отличную от научного анализа... Биологизм есть такая же зависимость философии от науки, как и математизм” (Н.А.Бердяев. Смысл творчества. В: Н.А.Бердяев. Соч., М., 1989, с. 540).

XIX века, когда стали совершенно очевидными опасности отрыва человека от природы, превращения его в самостоятельную, самодовлеющую силу, опасности чисто утилитарного подхода к природе, забвения того, что человек может существовать лишь в единстве и сотрудничестве с ней.

После публикации “Творческой эволюции” начался новый этап философской деятельности Бергсона, завершившийся изданием книги “Два источника морали и религии”, которая посвящена новым для Бергсона проблемам. Прежние сюжеты тоже присутствуют в ней, но рассматриваются под иным углом зрения. Человек выступает здесь уже прежде всего как член социума, носитель определенных моральных и религиозных ценностей и установок.

Главная проблема, поставленная Бергсоном в “Двух источниках морали и религии”, — проблема возможности прогресса человеческого общества. В “Творческой эволюции” он решает ее еще вполне в оптимистическом духе. Теперь же картина меняется. Речь больше не идет об обществе как целом. Бергсон выделяет два типа обществ или, скорее, два уровня социальной организации, и рассматривает вопрос о прогрессе применительно к каждому из них в отдельности. Это — закрытое и открытое общество с соответствующими им типами морали: статической и динамической.

Сходство этих типов морали в том, что и та, и другая иррациональны. Основным объектом критики Бергсона становятся здесь прежние рационалистические теории морали, в частности, кантовская концепция категорического императива. Бергсон признает тот факт, что в современных цивилизованных обществах моральная деятельность выражается в рациональных формах; но отсюда, по Бергсону, еще не следует, что мораль имеет свои истоки и основание в чистом разуме. Интеллект лишь выражает действие некоторых сил, более глубоких и начальных. В статической морали это — система привычек, устойчивых стереотипов поведения, подчиненного безличным социальным требованиям; в динамической — сверхрациональная, мистическая “эмоция”, благодаря которой человек откликается на призывы великих моральных личностей, носителей высших принципов справедливости, любви и милосердия.

Статическая мораль, по Бергсону, представляет собой первичный, фундаментальный уровень социальной детерминации; она возникла когда-то в простых замкнутых обществах, но и теперь основные ее установки, связанные с необходимостью сохранения рода, отражения инстинктов врагов, продолжают существовать в практически неизменном виде под слоем позднейших напластований в современных обществах. Отсюда — присущая статической морали ориентация на строгую дисциплину и порядок, координацию и субординацию элементов, подчинение авторитарным методам правления. Отсюда и главный в этой морали, скрепляющий ее принцип национализма. “Относительно неизменный социальный инстинкт, который мы заметили в глубине социальной обязанности, всегда имеет в виду закрытое общество, как бы широко оно ни было... Но он не нацелен на все человечество”¹. Эти

¹ H. Bergson. Les deux sources de la morale et de la religion. P., 1932, p. 27.

общества потому и закрыты, что они не в состоянии расширяться и охватить собой все человечество.

В своем описании закрытых обществ Бергсон и опирается на выводы французской социологической школы (Дюркгейм, Леви-Брюль), и спорит с ними. На него, несомненно, оказали известное воздействие и концепция “коллективных представлений” Дюркгейма, и учение Леви-Брюля о первобытном мышлении (впрочем, он не разделял положения о том, что мышление членов примитивных обществ совершенно отлично от современного и что оно не развивалось¹). Но если у Дюркгейма источником морального требования и субъектом нравственности является социальная группа сама по себе, то у Бергсона социальная сплоченность, солидарность — проявление общекосмической силы, жизненного порыва. Концепция эволюции конкретизируется теперь применительно к обществу. Раньше, в “Творческой эволюции”, речь шла о тупиковых направлениях эволюционного процесса, где жизненный порыв, не имея возможности для дальнейшего продвижения, теряет импульс и вращается по кругу. В “Двух источниках” это представление о тупиках эволюции распространяется и на закрытые общества, к которым, по сути, вообще неприменим принцип эволюционизма, прогресса; они существуют лишь в силу принципа круговорота, сохранения стабильности. Именно потому в этих обществах должны сохраняться одни и те же привычки, способы поведения, традиционные формы общения и т.п. Но и, напротив, жизненный порыв остановился в этих обществах потому, что большинство их членов примирились с существующим положением дел и отказались от свободы: они не способны к выполнению тех созидательных, творческих функций, в которых Бергсон видел прежде гарантию прогресса, продвижения жизненного порыва.

В основе бергсоновской концепции закрытого общества и статической морали лежит принцип органицизма, отличающий в целом философию жизни: общество сравнивается с организмом, где между частями существуют устойчивые и постоянные связи; социальные законы практически тождественны законам природы. Вообще говоря, статическая мораль и не является моралью в собственном смысле слова. Это — скорее обычай, традиционная форма поведения людей, в наиболее “чистом” виде характерная для человеческого общества на ранней ступени развития. Многие ее черты воспроизводятся в созданной Бергсоном картине закрытых обществ, имеющих свой вполне реальный прототип: тоталитарные режимы, возникшие и все яснее проявлявшие себя именно в то время, когда Бергсон размышлял о сущности социального и морального требования, о различных формах правления, о проблеме общественного прогресса.

Истоки философской позиции, занятой здесь Бергсоном, коренятся в той социокультурной ситуации, которая складывалась в XX веке и была осмыслена философами и социологами с различных точек зрения — от “Заката Европы” О. Шпенглера до “Восстания масс” Х. Ортеги-и-Гассета и далее. В основе этих философских построений лежит отказ от

¹ См. об этом также: La correspondance Bergson/Lévy-Bruhl. — “Revue philosophique de la France et de l'étranger”, 1989, №4, p. 484, 487.

ведущих принципов философии истории немецкого классического рационализма: идеи всемирной истории, представления о возможности прогресса общества как целого, о рациональных основах социальной организации и о возрастании свободы в обществе по мере его развития. Бергсоновская концепция строится как прямое отрицание всех этих положений. Это не означает, однако, что Бергсон отрицает прогресс как таковой; но видит он его теперь уже не в развитии всего человечества.

Прогресс, с его точки зрения, возможен лишь в открытом обществе, представляющем собой высшую форму социальности; здесь действует динамическая мораль с ее главным принципом любви к человечеству. В отличие от первой, эта мораль не безлична; напротив, ее действительность зависит именно от того, насколько полно она воплотится в избранной личности, становящейся моральным образцом¹. Свободным, исходящим из глубины души стремлением к следованию этому образцу и скрепляется общность представителей динамической морали. Среди избранных личностей Бергсон выделяет мудрецов Древней Греции, пророков Израиля, христианских мистиков. “Открытая душа” может найти своих последователей, вырвать их из оков привычного автоматизма и повести за собой с помощью пробуждения “первичной эмоции”, дремлющей в любом человеке. Именно эта эмоция является основой моральной обязанности открытого общества: такой вид приобретает в поздней концепции Бергсона интуиция, выступившая на этот раз в сфере морали и ставшая, по сути, религиозной.

Проблема свободы вписывается теперь Бергсоном в контекст морали, причем морали религиозной: свободен тот, чье поведение определяют основные этические нормы христианства. Стремясь к их реализации, человек вырывается из круговорота, подчиненного детерминизму; и это изменение его личной позиции, его “обращение” создает условия для дальнейшего движения жизненного порыва. Моральная обязанность, свободно принятая личностью, становится субъективным принципом ее поведения и определяет ее на самом глубоком уровне, независимо от наличной социальной ситуации.

Такова, вкратце, этико-социальная концепция Бергсона. Строя ее с помощью традиционного для него метода оппозиций, создания понятий-пределов (то есть выделяя статическое-динамическое, открытое-закрытое и т.п.), Бергсон подчеркивает, что это — лишь модель, дающая ему возможность яснее раскрыть суть дела. В реальном обществе все соединено и взаимосвязано. Но Бергсон рисует как бы “предельные” варианты жизненной ориентации человека: либо существование без свободы, а значит, и без развития, и творчества, либо защита собственной свободы и постоянное продвижение вперед, наперекор всем существующим препятствиям. Лишь второе, по Бергсону, — подлинное существование, достойное человека. Если, услышав призыв морального героя, люди сопротивляются ему, значит, как казали бы экзистенциалисты, они сами “выбрали себя” в качестве неподлинных личностей. А это, полагает Бергсон, ведет и к остановке всего эволюционного процесса.

Религиозная концепция Бергсона строится аналогично этической:

¹ H. Bergson. Les deux sources..., p. 29.

она исходит из того же принципа противопоставления статического и динамического, закрытого и открытого. Под статической религией Бергсон имеет в виду главным образом мифологию, и в этой части своего учения он исследует, таким образом, сущность и функции мифологии и мифологического сознания. Он размышляет о корнях религии, причинах ее существования, с традиционной для него позиции объясняя значение религии для человеческих обществ в конечном счете общей жизненной, природной необходимостью. Бергсон развивает здесь учение о мифотворческой способности (*fonction fabulatrice*), близкой к инстинктивной и выполняющей функцию защиты человека от страха смерти и обескураживающих представлений интеллекта об обширной области непредвиденного, непознанного. Благодаря этой способности возникают представления о духах, позднее — о различных богах; с ней связано и появление культа предков в первобытных обществах, а также возникновение веры в бессмертие души. По своей сущности и способу действия мифотворческая способность, как и моральное обязательство закрытого общества, — выражение жизненного инстинкта, реализующего необходимость “круговорота” жизни.

Собственно динамической, по Бергсону, является религия, провозглашенная христианскими мистиками. Главную ценность их свидетельств Бергсон видит в том, что, сообщая о своих видениях, о контактах с Богом, они опирались на свой собственный опыт. Бергсон остается верным своей ориентации на непосредственные факты сознания: все сообщенное мистиками, с его точки зрения, не подлежит сомнению, ибо имеет “экспериментальное подтверждение”.

Говоря об опыте мистиков, воспринявших Бога в состояниях экстаза, Бергсон имеет в виду именно личного бога христианства: в нем он видит теперь источник самого жизненного порыва. Тем самым его эволюционная концепция получает окончательное, религиозное обоснование.

Бог, утверждает теперь Бергсон, — источник творческой энергии, “брошенной” в материю. О самом же Боге можно сказать лишь, что он есть любовь и объект любви. Какое-либо дальнейшее указание атрибутов божества, исходящее из “априорного определения”, Бергсон считает излишним: “Мистика не будут больше беспокоить трудности, собранные философией вокруг “метафизических” атрибутов божества. Он должен дать лишь определения, которые являются отрицаниями и могут выражаться только негативно”¹. Известно, что мистицизм исторически был связан с традицией апофатической теологии. Бергсон в “Двух источниках” опирается на эту традицию, объективно направленную против ортодоксального католицизма.

В религиозной концепции Бергсона сделана попытка синтезировать многие традиции. Не требует доказательства сильное влияние философии Плотина с учением об эманации, признанием Единого имманентным миру. По всей вероятности, Бергсон опирался и на мистическое учение иудейской секты хасидов (во всяком случае, многие исследователи отмечают сходство между концепцией Бергсона и этим учением,

¹ H. Bergson. *Les deux sources...* p. 269-270.

выдвигавшим на первый план личный мистический опыт в противовес религиозной догматике и ритуалам¹). И, наконец, влияние христианского мистицизма, ставшее для Бергсона наиболее значимым. Такое взаимопереплетение различных традиций придает концепции Бергсона не только своеобразие, но и глубокую внутреннюю противоречивость (скажем, опора на неоплатонизм принципиально противоречит признанию личного бога христианства и традиционного принципа креационизма). Бергсоновская философия религии, содержащая многие неортодоксальные элементы, вызвала критику со стороны представителей различных конфессий. Зато представители религиозного модернизма, вдохновлявшиеся и прежними идеями Бергсона, смогли найти в ней дополнительный стимул для развития своих концепций².

Наконец, в последней, обобщающей главе “Двух источников” Бергсон излагает философско-историческую концепцию, размышляет о тенденциях исторического и социального развития, о сущности и причинах войн, о значении научно-технического прогресса и т.п. Войны Бергсон считал неизбежным следствием существования закрытых обществ и, следовательно, печальной необходимостью эпохи. Единственную возможность преодоления войн, несправедливости, разобщенности людей он видел в пропаганде “духа простоты”, возвещенного христианскими мистиками, принципов аскетизма; в отказе от “искусственных потребностей”, вызванных преимущественным развитием в последние столетия “тела” человечества, а не его “души”. Необходимо, по Бергсону, и соответствующая ориентация науки: ведь научно-технический прогресс, давая материальное обеспечение человеческой жизни и способствуя тем самым росту “тела человечества”, сам по себе не может привести к совершенствованию духовной культуры; а без этого применение результатов научных открытий и технических достижений чревато многими неразрешимыми проблемами.

Таким образом, в “Двух источниках морали и религии” изложена одна из многих социокультурных утопий XX века. Но, как всякая утопия, она ставит целый ряд проблем, очень существенных для современности. Это проблемы противостояния цивилизации и культуры, особенностей и опасностей “технической цивилизации” и связанного с ней технократического сознания; проблемы войн, их причин и возможностей их прекращения, а также вопрос о борьбе с ксенофобией, о преодолении “образа врага”, десятилетиями складывавшегося в различных идеологических системах. Эти вопросы, чрезвычайно значимые для философии и культуры нашего столетия, Бергсон одним из первых подверг философскому осмыслению. Воспитанный в традициях культуры XIX века, с юности стремившийся к гармонии и мере, диктуемым требованиями здравого смысла, он увидел на примере жизни своего поколения, как меняются и искажаются человеческие ориентиры и ценности и все меньше остается оснований для гармонического представления о мире. Его ранний пафос единства, целостности — человеческого сознания, самого человека, человека и природы — сменился в

¹ См. З.Н.Крупницкий. Хасидизм, его происхождение, философская сущность и культурно-историческое значение. Киев, 1912.

² См., напр., М.Phoba. Bergson et la théologie morale. Lille — Paris, 1977.

последней книге дилеммой: либо реальное, но безотрадное единство членов закрытых обществ, либо мистическое, но в конечном счете утопическое, единство идеального открытого общества.

* * *

Настоящая философия всегда современна, даже если отделена от нас многими столетиями. И век грядущий, вероятно, увидит Бергсона поиному, чем мы, и более справедливо оценит. Ведь мудрые мысли так же “не терпят суеты”, как и иные созданные на века творения человеческой души и рук. Часто необходимо время, и немалое, чтобы понять, что философу удалось, а что — нет, что так и осталось в прошлом, а что продолжает жить с нами, в сегодняшнем дне философии, в ее проблемах и задачах.

Вероятно, многое у Бергсона представляет сегодня лишь чисто исторический интерес. Его отличительной особенностью, похвальной для философа, было постоянное внимание к научным открытиям; на них он старался основывать и свои философские выводы. Но интерпретация научных фактов с тех пор изменилась, и нам теперь трудно бывает понять, что в свое время вдохновило Бергсона: контекст стал иным. Но главное все же осталось; и каждое философское поколение вновь открывает его для себя.

Бергсон не создал своей философской школы. Те, кто испытал непосредственное воздействие его идей, не стали его прямыми последователями и проложили свой собственный путь в культуре. Это относится, к примеру, к Шарлю Пегу, известному французскому публицисту, поэту, мыслителю: вдохновленный в начале века лекциями Бергсона, развивая в своем творчестве его идеи¹, Пегу первым проделал ту духовную эволюцию к католицизму, время которой для Бергсона пришло гораздо позже. Вообще рефреном многих отзывов о философии Бергсона звучит мысль о ее принципиальной “открытости”: Бергсон не создал законченной, завершенной системы, он лишь наметил определенные направления, давшие впоследствии целый kaleidoscope различных философских идей. В значительной мере опирались на концепцию Бергсона религиозные эволюционисты Э.Леруа и П.Тейяр де Шерден, создатели теории ноосферы²; его эволюционное учение высоко оценивал В.И.Вернадский³. Философия Бергсона оказала воздействие на столь разных по духу мыслителей, как У.Джемс (впрочем, влияние здесь было взаимным) и теоретик анархо-синдикализма Ж. Сорель; его этико-религиозная концепция вдохновила Арнольда Тойнби, одного из наиболее известных социальных философов XX века.

Но дело здесь даже не столько в конкретных направлениях влияния, сколько в том, что учение Бергсона, будучи порождением определенного “духа эпохи”, следствием своеобразного синтеза социокультурных, духовных и личностных предпосылок, в свою очередь, воздействовало на духовную атмосферу последующего времени, изменило сам способ

¹ См. Ch. Péguy. Note sur Bergson et la philosophie bergsonienne. P., 1935.

² M. Barthélémy-Madaule. Bergson et Teilhard de Chardin. P., 1963.

³ См. С. Г. Семенова, Семья идей. “Знамя”, 1988, №3.

постановки и анализа философских проблем, повлияло на культурную ситуацию в целом, а значит, сделало возможным появление иных культурных феноменов. И это относится не только к философии. Влияние Бергсона сказалось в психологии (к примеру, в “динамической психиатрии”, сторонниками которой были П.Жане, В.Рейх, К.Г. Юнг, Дж.Патнем и др.¹; а также в творчестве автора концепции генетической эпистемологии Жана Пиаже²), в биологии (в идеях инициаторов “хронобиологии”, изучения биологического времени — Пьера Леконта де Ноуи и Франсуа Мейера³), в физике⁴ И, наконец, творчество Бергсона глубоко повлияло на литературу и искусство Запада. Так, современная литература “потока сознания” (М.Пруст, Дж.Джойс, Вирджиния Вульф и др.) во многом опирается на бергсоновскую концепцию времени и памяти⁵. Представления Бергсона о сущности творчества, об интуиции и “кинематографическом методе” интеллекта легли в основу многих модернистских течений в живописи; ими вдохновлялся, к примеру, теоретик сюрреализма Андре Бретон.

Литература о Бергсоне чрезвычайно обширна, практически необъятна. О нем писали и пишут на Западе и на Востоке, его философию знают и ценят в Африке и Латинской Америке. Когда-то, в начале века, Бергсона хорошо знали в России. В ту пору, когда наша философская мысль еще поддерживала контакты с западной и развивалась в диалоге с ней, книги Бергсона издавались и переиздавались в разных переводах. Один только пример, свидетельствующий о быстроте философской реакции на новые идеи в то время: книга “Смех”, написанная Бергсоном в 1899-1900 гг., вышла у нас под названием “Смех в жизни и на сцене” уже в 1901 г. В 1913-1914 гг. в Санкт-Петербурге было осуществлено уже второе издание собрания сочинений Бергсона в 5-ти томах, включившего основное из написанного им к тому времени. В те годы о Бергсоне писали Н.О.Лосский и Н.А.Бердяев, И.А.Ильин и Б. П.Вышеславцев. Интуитивизм Бергсона, как и феноменология Гуссерля и неокантианство Когена и Наторпа, был очень популярным в России философским течением⁶.

В конце 20-х годов у нас вышло еще несколько работ, посвященных Бергсону, в том числе статьи В.Ф.Асмуса. Затем интерес к французскому мыслителю угас, и надолго. Вновь исследователи обратились к нему уже в 60-х годах; тогда была опубликована книга В.Ф.Асмуса “Проблема интуиции в философии и математике” (1963), большая часть кото-

¹ P.A.Y.Gunter. Henri Bergson. A bibliography. Bowling Green, 1986, p.7. (Это — самая полная на сегодня библиография работ Бергсона.)

² См. В.А.Лекторский, В.Н.Садовский, Э.Г.Юдин. Операциональная концепция интеллекта в работах Жана Пиаже. В кн.: Ж.Пиаже. Избр. психол. труды. М., 1969, с.11.

³ См. P.A.Y.Gunter. Op.cit., p.7.

⁴ См. M. Capek. Bergson and the modern physics. Dordrecht, 1971.

⁵ См. P.Douglass. Bergson, Eliot and american literature. Lexington, 1986; J.N.Megay. Bergson et Proust. P., 1976.

⁶ Как вспоминает в “Охранной грамоте” Борис Пастернак, учившийся в 1910-х гг. на философском отделении историко-философского факультета Московского университета, в ту пору большая часть студентов “увлекалась Бергсоном” (Б.Л.Пастернак. Воздушные пути. Проза разных лет. М., 1982, с.207).

рой посвящена анализу концепции Бергсона. Из остальной, совсем немногочисленной отечественной литературы отметим книги К.А.Свасьяна и Т.А. Кузьминой, дающие хорошую методологическую основу для изучения бергсоновской философии¹.

Теперь Бергсон возвращается к читателям. Думаем, что это возвращение обязательно принесет свои плоды. Бергсон и сейчас многому может нас научить, в свойственной ему мягкой, тонкой манере человека, который ничего не хочет навязать.

И.И. Блауберг

¹ К.А.Свасьян.Цит.соч; Т.А.Кузьмина. Проблема субъекта в современной буржуазной философии. М., 1979.

**ОПЫТ О
НЕПОСРЕДСТВЕННЫХ
ДАННЫХ СОЗНАНИЯ**

1

Анри Бергсон

П. Валери

Господа,

В начале этого года, который застал Францию в таком бедственном положении, когда ее жизнь подверглась тяжелейшим испытаниям, а ее будущее было почти непредсказуемо, я думал, что обязан выразить здесь пожелания всех присутствующих и отсутствующих членов Академии, чтобы наступающие времена были менее горькими, мрачными и ужасными, чем те, что мы пережили в 1940 году и продолжаем переживать сейчас.

Но с первых же дней нового года Академия, так сказать, поражена в голову: в субботу, 4 января, в возрасте 81 года, по-видимому, от воспаления легких тихо скончался Анри Бергсон. В понедельник, в вынужденно крайне простой и самой, как и подобает, волнующей обстановке тело этого знаменитого человека было перенесено из его дома на кладбище де Гарш. Никаких похорон, никаких речей, но, без сомнения, тем больше были сосредоточены мысли и обострено чувство невосполнимой утраты у тех, кто там находился. В гостиной, у гроба, собралось около тридцати человек. Академия поручила мне от ее имени выразить соболезнования мадам Бергсон. Сразу же после этого пришли за гробом, и на пороге дома мы в последний раз простились с самым великим философом нашего времени.

Он был гордостью нашей Академии. Пленились ли мы его метафизикой или нет, последовали за ним или нет в глубоких поисках, которым он посвятил всю свою жизнь, и по пути по-настоящему творческой эволюции его все более и более смелой и свободной мысли, — мы имели в нем подлинный образец самых возвышенных интеллектуальных добродетелей, и с его личностью, бывшей универсальной, связывалось нечто вроде морального авторитета в вопросах духа. Франция сумела обратиться к имени Бергсона и этому его авторитету в обстоятельствах, которые, я уверен, вам памяты. Никто после него, в мире идей, до настоящего времени не может и думать о таком числе увлеченных, почти самозабвенных учеников и последователей.

Я не буду вникать в его философию. Сегодня неподходящее время приступать к ее оценке: это требует глубины и может быть осуществлено только в дни ясности и при полноте мыслительной работы. Очень старые и, следовательно, очень трудные проблемы, изучавшиеся Берг-

соном, такие как проблема времени, проблема памяти и особенно проблема развития жизни, были им поставлены по-новому, а философская ситуация, какой она была во Франции пятьдесят лет назад, удивительным образом изменена. В то время мощная кантианская критика, вооружившись грозным аппаратом контроля знания и абстрактной, очень искусно выстроенной терминологией, господствовала в образовании и оказывала влияние даже на политику, в той степени, в какой политика может быть сопряжена с философией. Бергсон не был ни покорен, ни смущен строгостью этой доктрины, которая так повелительно указывала границы мыслимого, и принялся выводить метафизику из того состояния немилости и заброшенности, в каком он ее застал. Вы знаете, какой резонанс имели его лекции в Коллеж де Франс и какую славу во всем мире приобрели его гипотезы и исследования. Тогда как философы, начиная с XVIII века, находились большей частью под влиянием физико-механистических концепций, наш знаменитый собрат позволил, к счастью, увлечь себя наукам о жизни. Его вдохновляла биология. Он внимательно изучил жизнь и понял ее, и постиг как носительницу духа. Он не побоялся отыскивать в наблюдениях за своим собственным сознанием аргументы, бросающие свет на проблемы, которые никогда не будут разрешены. И он оказал существенную услугу человеческому разуму, восстановив и реабилитировав вкус к медитации, непосредственно приближенной к нашей сущности, и показав, что эта медитация не может быть чисто логическим развитием понятий, которым, кроме того, вообще невозможно дать безупречного определения. Подлинное значение философии только в том, чтобы обратить мышление на себя самое. Это усилие требует от того, кто стремится его описать и сообщить о том, что он обнаруживает в своей внутренней жизни, особого подхода и даже изобретения подходящей для этой цели особой манеры выражения, т.к. язык иссякает вблизи от своего собственного источника. Именно здесь проявилась вся мощь гения Бергсона. Он дерзнул позаимствовать у поэзии ее волшебное оружие, и соединил силу поэзии со строгостью, от которой не терпит отклонения дух, вскормленный точными науками. Самые удачные, самые новые образы и метафоры подчинились его желанию воспроизвести в сознании другого открытия, которые он делал, исследуя свое сознание, и результаты его внутреннего опыта. Отсюда родился стиль, который, чтобы стать философским, пренебрег педантичностью, что некоторых смутило и даже возмутило, однако многие другие были рады узнать в грациозной гибкости и богатстве этого языка чисто французские вольности и нюансы, которых, по убеждению предыдущего поколения, должна была тщательно остерегаться серьезная спекуляция. С вашего позволения, я замечу, что почти то же самое произошло в мире музыки, когда появились очень утонченные и изысканные сочинения Клода Дебюсси. Таковы были две характерные реакции во Франции.

Но это еще не все. Анри Бергсон — великий философ, великий писатель — был, как ему и подобало, большим другом людей. Его ошибка состояла, может быть, в том, что он считал людей достойными этого. Всей душой он работал над союзом умов и идеалов, который, как он считал, должен предшествовать союзу политических организаций и сил, но, может быть, нельзя было не случиться совершенно обратному?

И, возможно, следует рассматривать как свойство человеческой природы многообразные разделяющие людей антагонизмы, среди которых фигурирует и антагонизм, противопоставляющий сторонников и служителей этого единства тем, кто в него вовсе не верит и принимает за опасную химеру.

Бергсон, без сомнения, думал, что сама судьба духа неотделима от сознания его присутствия и его универсальной значимости: в этом, как, впрочем, и в других пунктах, он сходится с религиозным мышлением. Смысл жизни, начиная с ее самых простых и самых скромных проявлений, казался ему в высшей степени духовным. Все это позволяет нам представить, каким могло быть состояние этого обширного и глубокого разума перед лицом событий, которые разрушили столько прекрасных ожиданий и так быстро и жестоко изменили облик вещей. Пришел ли он в отчаяние? Смог ли он сохранить свою веру в эволюцию нашего вида ко все более и более возвышенному состоянию? Я этого не знаю, так как мне было неизвестно, что он с сентября месяца находился в Париже, и узнал я о его присутствии здесь лишь одновременно с известием о смерти... Но я нисколько не сомневаюсь, что он до глубины души был поражен всеобщим бедствием, последствия которого мы испытываем на себе.

Возвышенный, чистый, превосходный образ мыслящего человека, может быть, одного из последних людей, необыкновенно, глубоко и величественно мыслящих во времена, когда мир все меньше думает и размышляет, когда цивилизация, кажется, со дня на день превратится в руины и воспоминание — единственное, что останется от ее многообразного богатства и ее свободной и обильной интеллектуальной деятельности, когда нищета, тревоги, принуждения всякого рода подавляют или обескураживают действия разума, — Бергсон кажется принадлежащим минувшей эпохе, а его имя — последним великим именем истории европейского разума.

*Господину Жюльо Лашелье
члену Института
генеральному инспектору народного образования
с уважением и признательностью*

Предисловие

Мы по необходимости выражаем свои мысли в словах. И мы чаще всего мыслим в пространстве. Иначе говоря, наша речь требует, чтобы мы установили между понятиями те же ясные и точные различия, ту же прерывность, какие существуют между материальными объектами. Это уподобление полезно в практической жизни. Оно необходимо в больших науках. Но можно спросить: не вытекают ли все непреодолимые трудности, возникающие при разрешении некоторых философских проблем, из упорной привычки рядопологать в пространстве явления, которые вовсе не занимают пространства? Быть может, отвлекаясь от грубых образов, вокруг которых вращается этот спор, мы положим ему конец. Если неправомерное отображение непротяженного в протяженном, качества в количестве вызвало противоречие в самой сути поставленного вопроса, удивительно ли, что это противоречие обнаруживается и в его решениях?

Среди иных философских проблем мы избрали ту, что входит в сферу и метафизики, и психологии, — проблему свободы. Мы попытаемся доказать, что всякий спор между детерминистами и их противниками предполагает предварительное смешение длительности с протяженностью, последовательности с одновременностью, количества с качеством. Возможно, устранив эту путаницу, мы снимем возражения, выдвигаемые против свободы воли, отбросим обычные определения этого понятия и, в известном смысле, саму проблему свободы. Анализ этого вопроса посвящена третья часть нашей работы; первые три главы, исследующие понятия интенсивности и длительности, служат введением к третьей главе.

*Февраль 1888г.
А.Б.*

Глава первая

Об интенсивности психологических состояний

Обычно полагают, что состояния сознания, ощущения, чувства, страсти, усилия способны возрастать и уменьшаться. Кое-кто даже уверяет, что одно ощущение может быть в два, три, четыре раза интенсивнее другого ощущения той же природы. Ниже мы рассмотрим этот тезис психофизиков. Но даже противники психофизики считают вполне уместным утверждение, что одно ощущение интенсивнее другого, а одно усилие больше другого. А тем самым они признают введение количественных различий между чисто внутренними состояниями. Впрочем, здравый смысл разрешает этот вопрос без всякого колебания. Каждый говорит, что ему более или менее тепло, более или менее грустно. И это различие “более” и “менее”, даже когда речь идет о субъективных фактах и непротяженных явлениях, никого не удивляет. А между тем эта проблема далеко не так ясна и более важна, чем обычно полагают.

В самом деле, когда говорят, что одно число или одно тело больше другого, всем ясно, о чем идет речь. Ибо в обоих случаях подразумеваются, как мы покажем ниже, неравные пространства, причем большим мы называем то из них, которое заключает в себе другое. Но как может более интенсивное ощущение содержать в себе менее интенсивное? Возможно, скажут, что первое предполагает наличие второго, что мы можем достичь высшей интенсивности ощущения, пройдя сначала через низшие ступени его интенсивности и, значит, в данном случае можно говорить об отношении содержащего к содержимому? Здравый смысл так и представляет себе интенсивную величину; но, став философским объяснением, это воззрение вовлекает нас в порочный круг. Несомненно, одно число больше другого, если оно стоит после него в натуральном ряду чисел, но мы лишь потому сумели расположить числа в возрастающем порядке, что между ними существует отношение целого и части, и нам нетрудно точно определить, в каком смысле одно число больше другого. Вопрос же состоит в том, как образовать аналогичный ряд из интенсивностей, которые друг на друга не наложимы. По какому признаку мы можем узнать, что члены этого ряда, к примеру, возрастают, а не уменьшаются; а отсюда следует вопрос, почему интенсивность можно уподоблять величине.

Обычно различают два рода величин: экстенсивные и измеримые, — и интенсивные, которые не допускают измерения, но о которых тем не

менее можно сказать, что они отличаются друг от друга по степени своей интенсивности.

Но это не устраняет трудности вопроса. Ибо тем самым признают, что есть нечто общее обеим формам величин, раз мы их называем величинами и говорим, что они способны возрастать и уменьшаться. Но что может быть общего, с точки зрения величины, между экстенсивным и интенсивным, между протяженным и непротяженным? Если в первом случае мы называем большей ту величину, которая содержит в себе другую, то как же можно говорить о количестве и величине там, где нет уже ни содержащего, ни содержимого? Может быть, количество потому делимо и протяженно, что оно способно возрастать и уменьшаться, что меньшая его часть, так сказать, заключена в недрах большей? Не будет ли поэтому противоречием говорить о неэкстенсивном количестве? Однако здравый смысл в полном согласии с философами видит в чистой интенсивности величину, подобную протяженности. И при этом мы не только пользуемся одними и теми же словами, но в обоих случаях, думаем ли мы о большей интенсивности или речь идет о большей протяженности, испытываем аналогичное впечатление: термины “большой” и “меньший” вызывают одно и то же представление. Если мы спросим, в чем оно состоит, то в нашем сознании всплывет образ содержащего и содержимого. К примеру, мы представляем себе большую интенсивность усилия как большую длину закрученной нити, как пружину, которая в растянутом виде займет большее пространство. Идея интенсивности и даже слово, ее выражающее, заключает в себе образ чего-то в данный момент сжатого и, следовательно, — образ будущего растяжения, образ возможной протяженности и, скажем так, спрессованного пространства. Так мы переводим интенсивное в экстенсивное. Сравнение двух интенсивностей производится или, по крайней мере, выражается с помощью неясного представления отношения между двумя протяженностями. Но как раз суть этой операции, по-видимому, трудно определить.

Ученый, вступивший на подобный путь, сталкивается со следующей задачей: ему приходится определять интенсивность ощущения или какого-нибудь состояния сознания посредством числа и величины объективных и, следовательно, измеримых причин, которые его вызвали. Несомненно, что более интенсивным является то световое ощущение, которое вызвано или может быть вызвано большим числом источников света, тождественных между собою и расположенных на одном и том же расстоянии. Но в подавляющем большинстве случаев мы говорим об интенсивности следствия, даже не зная природы причины и, тем более, ее величины. Часто именно интенсивность следствия приводит нас к гипотезе о числе и природе причин, а это заставляет нас исправлять свидетельства наших чувств, благодаря которым мы вначале считали эти причины незначительными. Напрасны ссылки на то, что мы в подобных случаях сопоставляем данное состояние нашего “я” с состоянием, ему предшествовавшим, когда причина была полностью наблюдаема в момент ощущения следствия. Очень часто мы действительно так и поступаем, но при этом не объясняем себе отмечаемых нами различий в интенсивности между глубинными психологическими фактами, исходящими из нас самих, а не из какой-нибудь внешней причины. С другой

стороны, мы лишь тогда без колебаний судим об интенсивности психического состояния, когда нас интересует главным образом субъективная сторона явления или когда внешняя причина, к которой мы ее относим, с трудом поддается измерению. Например, нам кажется очевидным, что мы испытываем более интенсивную боль, когда удаляют зуб, чем когда у нас вырывают волосы. Художник знает, что картина известного мастера ему доставляет большее удовольствие, чем вывеска магазина. Можно и не знать сил притяжения и все же утверждать, что для того, чтобы сломать стальное лезвие, нужно затратить меньше усилий, нежели для того, чтобы согнуть железный брус. Итак, сравнение двух интенсивностей большей частью производится без всякого определения числа причин, способа их действия и их протяженности.

Правда, можно выдвинуть еще одну гипотезу, того же характера, но более тонкого свойства. Известно, что механические, и в особенности кинетические теории пытаются объяснить видимые и ощущаемые свойства тел вполне определенными движениями их элементарных частиц. Кое-кто даже предвидит момент, когда интенсивные различия качеств, т.е. наших ощущений, будут сведены к экстенсивным различиям между изменениями, происходящими как бы позади этих ощущений. Нельзя ли предположить, что, не зная этих теорий, мы смутно их предвосхищаем, что под более интенсивным звуком мы угадываем более обширную вибрацию, распространяющуюся в колеблющейся среде, и что, говоря о звуке с большей интенсивностью, мы имеем в виду это точное математическое отношение, хотя и неясно сознаваемое нами. Но, не заходя так далеко, нельзя ли в принципе допустить, что всякое состояние сознания соответствует определенному колебанию молекул и атомов мозгового вещества и что интенсивность ощущений измеряется амплитудой, сложностью или протяженностью этих молекулярных движений? Эта гипотеза по меньшей мере столь же правдоподобна, как и первая, но и она не разрешает проблему. Ибо возможно, что интенсивность ощущения свидетельствует о более или менее значительной работе, совершенной в нашем организме, но ведь в нашем сознании дано только это ощущение, а не механическая работа. Именно по интенсивности ощущения мы судим о большем или меньшем количестве затраченной работы.

Поэтому интенсивность по-прежнему, по крайней мере с виду, остается свойством ощущения. Вновь возникает вопрос, на каком основании мы говорим о большей интенсивности, что она больше. Почему мы думаем при этом о большем количестве или о большем пространстве?

Может быть, трудность проблемы связана с тем, что мы одинаково себе представляем и одним именем называем явления, совершенно различные по природе, например, интенсивность чувства и интенсивность ощущения или усилия. Усилие сопровождается мускульным ощущением, а сами ощущения связаны с определенными физическими условиями, которые, вероятно, принимаются в расчет при оценке интенсивности чего-либо. Это — явления, которые происходят на поверхности сознания и всегда сопровождают, как мы увидим, восприятие движения или внешнего объекта. Но некоторые состояния души представляются нам, верно или нет, самодовлеющими: например, глубокая радость или грусть, осознанные страсти; эстетические эмоции. Чистая интенсив-

ность легче проявляется в этих простых случаях, где, по-видимому, нет никаких экстенсивных элементов. Мы увидим, что в таких случаях интенсивность сводится к определенному качеству или оттенку, которым окрашивается более или менее значительная масса психических состояний, или, если угодно, к большему или меньшему числу простых состояний, пронизывающих основную эмоцию.

Вот пример: смутное желание постепенно превращается в глубокую страсть. Вы видите, что слабая интенсивность этого желания вначале состояла в том, что оно казалось вам изолированным и как бы чуждым всей остальной части вашей внутренней жизни. Но мало-помалу оно проникало в большее число психических элементов и окрашивало их, так сказать, в свой собственный цвет. И вот вам кажется, что ваша точка зрения на все окружающее изменилась. Разве не верно, что когда вы охвачены глубокой страстью, то предметы уже не производят на вас прежнего впечатления? Вы чувствуете, что все ваши ощущения и представления посвежели и вы словно переживаете второе детство. Мы испытываем нечто подобное во сне, когда нам сняты самые обычные вещи и, однако, все проникнуто звуками какой-то особенной музыки. Ибо чем дальше мы спускаемся в глубины сознания, тем меньше мы вправе рассматривать психологические факты как рядоположные предметы. Когда говорят, что какой-нибудь предмет занимает большое место в душе или заполняет всю душу, то это означает, что образ этого предмета изменил оттенок тысячи восприятий или воспоминаний и в этом смысле он их невидимо пронизывает. Но это чисто динамическое представление противоречит рассудочному сознанию, которое любит резко очерченные различия, легко выражаемые словами, вещи с четкими контурами, как те предметы, что мы наблюдаем в пространстве. Рассудочное сознание предполагает, что какое-либо желание, возрастая, проходит через последовательные величины, причем все остальные состояния остаются прежними; но можно ли говорить о величине там, где нет ни множественности, ни пространства? Чтобы произвести усиление возрастающей интенсивности, это сознание, как мы увидим, концентрирует в данной точке организма все увеличивающееся число мускульных сокращений, происходящих на поверхности тела, точно втак же оно кристаллизует отдельно, в форме растущего желания, постепенные изменения в смутной массе сосуществующих психических фактов. Но в данном случае мы имеем дело с изменением качества, а не величины.

Надежда доставляет нам большое удовольствие, но это удовольствие столь интенсивно потому, что будущее, которым мы распоряжаемся по своей воле, предстает одновременно во множестве форм, одинаково заманчивых и одинаково возможных. Но самое желанное может осуществиться лишь ценой утраты чего-то другого, ценой больших потерь. Идея будущего, чреватого бесконечными возможностями, богаче самого будущего. Вот почему в надежде больше прелести, чем в обладании, во сне — чем в реальности.

Попробуем определить, в чем состоит возрастающая интенсивность чувства радости или печали в тех редких случаях, когда к этому чувству не примешивается никакой физической симптом. Внутренняя радость, как и страсть, вовсе не представляет собой отдельного психологического факта, занимающего уголок души и постепенно заполняющего всю ее.

На самой низшей своей ступени чувство радости есть как бы устремление нашего сознания к будущему. Наши идеи и ощущения следуют при этом друг за другом со все большей быстротой, словно теряя в весе в этом устремлении. Наши движения не стоят уж нам тех же усилий. Наконец, когда мы охвачены чувством крайней радости, наши восприятия и воспоминания приобретают неувольимый качественный оттенок, похожий на ощущение тепла или света. Этот оттенок столь нов, что в иные моменты, оглядываясь на себя самих, мы как будто удивляемся собственному существованию. Итак, есть несколько типичных форм чисто внутренней радости и столько же последовательных ступеней, соответствующих качественным изменениям всей массы наших психических состояний. Но число состояний, достигаемых каждым из этих изменений, более или менее значительно. Хотя мы их явным образом не считаем, но мы точно знаем, пронизывает ли, к примеру, наша радость все впечатления дня, или же некоторые из них от нее ускользают. Значит, мы выделяем уровни в промежутке, разделяющем две последовательные формы чувства радости. Благодаря этому постепенному переходу от одной формы к другой обе они предстают как степени интенсивности одного и того же чувства, изменяющегося по величине. Нетрудно показать, что и различные степени печали тоже соответствуют качественным изменениям. С самого начала чувство печали есть устремление к прошлому, обеднение наших ощущений и представлений, словно каждое из них исчерпывается тем малым, что оно теперь содержит, словно будущее для нас закрыто. Печаль кончается чувством подавленности, доводит нас до того, что мы жаждем небытия, и каждая новая неудача, яснее рисуя бесполезность борьбы, доставляет нам какое-то горькое, мучительное удовольствие.

Эстетические чувства дают нам еще более разительные примеры такого постепенного привнесения новых элементов. Эти элементы легко обнаружить в основной эмоции. Хотя кажется, что они увеличивают интенсивность эмоции, но в действительности они только изменяют ее природу. Рассмотрим самое простое из них — чувство грации. Вначале оно представляет собой лишь восприятие известной ловкости, легкости во внешних движениях. Так как, двигаясь легко, мы словно готовимся к новым движениям, то в конце концов наивысшая ловкость обнаруживается в тех движениях, которые можно предвидеть, в позах, как бы намечающих будущие позы. Прерывистые движения лишены грациозности, и это оттого, что каждое из них самодовлеюще и не предвещает тех, которые его сменяют. Грациозность потому предпочитает кривые линии ломаным, что кривая непрерывно меняет свое направление, причем каждое новое направление уже намечено в предшествовавшем. Восприятие легкости движений в данном случае сливается с чувством удовольствия от возможности как бы остановить течение времени и удержать будущее в настоящем. Третий элемент выступает тогда, когда грациозные движения повинуются ритму, когда они сопровождаются музыкой. Ритм и такт в еще большей степени позволяют нам предвидеть движения артистов, и нам кажется, что мы управляем этими движениями. Так как мы почти угадываем позу, которую артист собирается принять, то он словно бы повинуется нам, когда действительно ее принимает. Правильность, присущая ритму, устанавливает между на-

ми и артистом особого рода общение, а периодические повторения такта — точно невидимые нити, посредством которых мы приводим в движение эту воображаемую марионетку. Если даже она останавливается на мгновение, нетерпение движет нашей рукой, и рука толкает ее, как бы заменяет ее в движении, ритм которого в данный момент заполняет все наши мысли и всю нашу волю.

Таким образом, в чувство грациозности проникает особого рода физическая симпатия. Анализируя ее, мы убеждаемся, что она привлекает нас своим родством с духовной симпатией, идею которой она незаметно нам внушает. Этот последний элемент, в котором сливаются все остальные намеченные им элементы, объясняет неотразимую прелесть грации: нельзя понять чувство удовольствия, которое нам доставляет грация; если сводить ее, как это делает Спенсер, к экономии усилия¹.

В действительности, сущность грации состоит в следующем: помимо легкости, являющейся признаком подвижности, во всем грациозном мы словно бы обнаруживаем направляющееся к нам движение, возможную или уже зарождающуюся симпатию. Вот эта подвижная и всегда готовая проявиться симпатия есть сама сущность высшей грации. Итак, возрастающая интенсивность эстетического чувства распадается здесь на соответствующее число различных чувств, причем каждое из них, возведенное предыдущим, становится явным, а затем окончательно затмевает прежнее. Это качественное развитие мы и принимаем за количественное изменение, ибо мы любим простые вещи. Наша речь несовершенна: она не приспособлена к тому, чтобы передавать тонкости психологического анализа.

Чтобы понять, каким образом даже чувство прекрасного допускает различные степени интенсивности, его следовало бы подвергнуть тщательному анализу. Быть может, трудности, возникающие при определении чувства прекрасного, связаны главным образом с тем, что мы считаем прекрасное в природе предшествующим прекрасному в искусстве. Методы и приемы искусства в таком случае — только средства, которыми пользуется художник для выражения прекрасного, а сущность его остается неразгаданной. Но, может быть, природа прекрасна лишь благодаря ее счастливому соответствию некоторым приемам нашего искусства. Может быть, искусство в известном смысле предшествует природе. Даже не заходя так далеко, мы должны признать, что по правилам точного метода исследований следует сначала изучать прекрасное в искусстве, где оно создавалось путем сознательного усилия, а потом уже незаметно переходить от искусства к природе, этому своеобразному художнику. Когда мы станем на такую точку зрения, возможно, мы обнаружим, что искусство усыпляет активные или, скорее, противодействующие силы нашей личности, приводя нас тем самым в состояние совершенной пассивности, в которой мы осуществляем внушаемую нам идею, проявляем симпатию к выражаемому чувству. В приемах искусства мы обнаружим в более утонченной, изысканной и, скажем так, одухотворенной форме те же самые приемы, посредством которых мы впадаем в состояние гипноза. Так, в музыке ритм и такт задерживают нормальное течение наших ощущений и представлений,

¹ Essais sur le Progrès, p.283.

заставляя наше внимание вибрировать между определенными точками, овладевая нами с такой силой, что самое легкое подражание стонущему голосу способно наполнить нашу душу бесконечной грустью. Звуки музыки действуют на нас гораздо сильнее, чем звуки природы, но это объясняется тем, что природа ограничивается одним только выражением чувств, тогда как музыка нам их внушает. Откуда у поэзии ее чарующая прелесть? Поэт — тот, у кого чувства развертываются в образы, образы же — в слова, послушные выражающему их ритму. Когда эти образы проходят перед нашими глазами, мы в свою очередь испытываем чувство, которое было, скажем так, их эмоциональным эквивалентом. Но эти образы не могли бы с такой силой захватить наше внимание, если бы не было этого правильного ритма, под который наша душа, убаюкиваемая и усыпляемая, забывается, словно во сне мыслит и видит так же, как и сам поэт.

Пластические искусства достигают подобного воздействия благодаря устойчивости форм, в которые они отливают определенные моменты жизни и которые сообщаются зрителю путем физического соприкосновения. Античная скульптура выражает легкие эмоции, витающие над ее произведениями, подобно слабому дыханию. Зато бледная неподвижность мрамора придает выражаемому чувству, зарождающемуся движению нечто законченное, вечное, в чем растворяется наша мысль и исчезает наша воля. В самой архитектуре, в глубине этой сковывающей неподвижности мы открываем эффекты, аналогичные ритму. Симметрия форм, бесконечное повторение одного и того же архитектурного мотива заставляют нашу способность восприятия так же вибрировать, откликаться от тех прерывных изменений, которые в повседневной жизни неустанно будят в нас сознание нашей личности. Достаточно поэтому самого отдаленного намека на какую-нибудь идею, чтобы она целиком захватила нашу душу. Таким образом, искусство стремится скорее запечатлеть в нас чувства, чем выразить их. Оно их нам внушает и охотно перестает подражать природе, когда находит более действенные средства. Подобно искусству, природа действует посредством внушения, но она не располагает ритмом и восполняет его тем долгим сотрудничеством с нами, которое создано общностью испытанных воздействий. Благодаря этому при малейшем намеке на какое-либо чувство мы откликаемся на него своей симпатией, как человек, легко поддающийся внушениям гипноза. В частности, такого рода симпатии возникают тогда, когда природа представляет нам пропорционально сложенные существа, при созерцании которых наше внимание распределяется поровну между всеми частями фигуры, не останавливаясь преимущественно ни на одной из них. Такая гармония убаюкивает нашу способность восприятия, и ничто уже больше не сдерживает свободного порыва наших чувств, которые только и ждут удаления препятствий, чтобы проникнуться симпатией.

Из нашего анализа следует, что чувство прекрасного не является особым чувством, но что всякое испытываемое нами чувство приобретает эстетический характер, если только оно внушено, а не вызвано механически. Легко теперь понять, почему нам кажется, что эстетическая эмоция допускает степени интенсивности, а также степени увеличения. Действительно, часто случается, что внушенное чувст-

во лишь едва прорывает плотную ткань психологических фактов, составляющих нашу историю. Нередко оно отвлекает от них наше внимание, хотя при этом мы еще не теряем их из виду; но иногда оно их совсем вытесняет, поглощает нас и всецело захватывает нашу душу. Таким образом, в развитии эстетического чувства есть различные фазы, как в состоянии гипноза, и они соответствуют скорее не изменениям степеней, а различиям в состоянии или в природе чувства. Но достоинство произведения искусства измеряется не столько той силой, с какой внушенное чувство овладевает нами, сколько богатством самого чувства. Иначе говоря, наряду со степенями интенсивности мы инстинктивно различаем степени глубины или возвышения. Анализ этого последнего понятия показывает нам, что чувства и мысли, внушаемые художником, выражают и обобщают лишь одну, гораздо менее значительную часть его истории. Если искусство, дающее только ощущения, есть низшее искусство, то это объясняется тем, что анализ часто обнаруживает в ощущении только само это ощущение. Но большинство эмоций таят в себе тысячи пронизывающих их ощущений, чувств или представлений; каждое из них, таким образом, — состояние единственное в своем роде, неопределимое, и для того чтобы охватить их во всем их своеобразии, необходимо как бы заново пережить жизнь того, кто их испытывает. Однако художник стремится ввести нас в эту эмоцию, столь богатую, индивидуальную, столь новую, и заставить нас пережить то, чего он не смог бы нам объяснить. Поэтому он выбирает среди внешних проявлений своего чувства такие, которым мы при созерцании машинально подражаем, благодаря чему сразу достигаем того неопределимого психологического состояния, которое их вызвало. Тогда падает барьер, который время и пространство воздвигли между нашим сознанием и сознанием художника. И чем богаче представлениями, ощущениями и эмоциями то чувство, в которое нас вводит художник, тем большую глубину или возвышенность заключает в себе выраженный им образ прекрасного. Степени интенсивности эстетического чувства, таким образом, соответствуют изменениям состояния, происходящим в нас, а степени глубины — большому или меньшему числу элементарных психических фактов, смутно различаемых нами в основной эмоции.

Можно подвергнуть подобному анализу и моральные чувства. Рассмотрим, например, чувство жалости. Вначале оно выражается в том, что мы мысленно ставим себя на место других, страдаем их страданиями. Но если бы тем и исчерпывалось это чувство, как иногда утверждают, оно бы внушало нам мысль скорее избегать несчастных, чем идти им на помощь, ибо естественно, что страдания нас пугают. Возможно, что это чувство ужаса испытывают и при зарождении жалости, но к нему скоро присоединяется другой элемент — потребность помогать себе подобным и облегчать их страдания. Скажем ли мы вместе с Ларошфуко, что эта так называемая симпатия есть расчет, “предчувствие бедствий, которые могут постигнуть и нас”? Может быть, страх и вправду примешан к сочувствию, которое вызывают в нас чужие страдания, но это только в низших формах чувства жалости. Истинная жалость не боится страданий, а напротив, как бы желает их; но это очень слабое

желание, едва уловимое, едва воспринимаемое. Оно возникает помимо нас, словно природа совершила большую несправедливость и мы спешим отвести от себя всякие подозрения в соучастии с ней. По сути, чувство жалости, таким образом, есть особого рода потребность в смирении, искание самоуничтожения. В этом мучительном желании, между прочим, есть своя прелесть, ибо оно возвышает нас в нашем собственном мнении, вызывает у нас сознание превосходства над теми чувственными, материальными благами, от которых в эту минуту отрекается наша душа. Возрастающая интенсивность чувства жалости состоит, таким образом, в качественном развитии, в переходе от отвращения к страху, от страха к симпатии, от симпатии же к смирению.

Мы не будем продолжать этот анализ. Психические состояния, интенсивность которых мы только что определили, суть глубокие состояния, очевидно, совсем не соответствующие их внешней причине; они также, по-видимому, не содержат в себе восприятия мускульного сокращения. Но эти состояния очень редки. Практически нет страстей, желаний, радостей или печалей, которые не сопровождалась бы физическими симптомами. Там, где эти симптомы наблюдаются, они, вероятно, играют некоторую роль в определении интенсивности. Что касается самих ощущений, то они явно связаны со своими внешними причинами, и, хотя интенсивность ощущения невозможно определить по величине причины, его вызывающей, между этими двумя членами тем не менее существует какое-то отношение. Бывает, что наше сознание, в некоторых своих проявлениях, как бы расширяется вовне, словно интенсивность развернулась в протяженность: таково, например, мускульное усилие. И если мы ближе присмотримся к этому явлению, то сразу перейдем к противоположному пределу ряда психологических фактов.

Если вообще существует явление, которое может непосредственно предстать сознанию в виде количества или, по крайней мере, величины, то это, бесспорно, мускульное усилие. Психическая сила, заключенная в душе, подобно ветрам в пещере Эола, как будто только и ждет случая вырваться оттуда наружу. Воля надзирает за этой силой, открывает ей время от времени выход, соразмеряя затраты с желаемым эффектом. Здравое рассуждая, нетрудно заметить, что это довольно грубое понимание усилия почти целиком входит в нашу веру в интенсивные величины. Мускульная сила, развертывающаяся в пространстве и проявляющаяся в измеримых явлениях, производит такое впечатление, будто она существовала до своих проявлений, правда, в меньшем объеме и как бы в сжатом состоянии. Мы, не задумываясь, все более и более сокращаем этот объем и приходим в конце концов к утверждению, что чисто психическое состояние, даже совсем не занимающее пространства, все же обладает величиной. Впрочем, и наука усиливает в данном случае иллюзию здравого смысла. Бэн, например, говорит, что "ощущение, сопровождающее мускульное движение, сливается с центробежным движением нервной силы". Сознание, таким образом, непосредственно воспринимает истечение нервной силы. Вундт тоже говорит об ощущении центрального происхождения, сопровождающем произвольную иннервацию мускулов. При этом он приводит пример парали-

тика, “который ясно ощущает силу, расходуемую им, когда он хочет поднять ногу, хотя последняя остается неподвижной”¹.

Большинство ученых разделяют это мнение. Оно стало бы законом позитивной науки, если бы несколько лет тому назад У.Джемс не привлек внимания физиологов к некоторым малоизвестным, но тем не менее весьма примечательным явлениям.

Когда паралитик делает усилие, чтобы поднять неподвижную конечность, он, несомненно, не выполняет этого движения, но волей-неволей производит другое. Где-то в теле происходит какое-то движение, ибо в противном случае отсутствовало бы ощущение усилия². Уже Вюльпиан заметил, что когда больным односторонним параличом приказывают сжать в кулак парализованную руку, они бессознательно выполняют это действие здоровой рукой. Ферье наблюдал еще более интересное явление³. Попробуйте протянуть руку и слегка загибать указательный палец, как будто вы нажимаете курок пистолета; вы можете не шевелить пальцем, не производить никакого видимого движения, у вас может не дрогнуть ни один мускул руки, и все же вы почувствуете, что расходуете энергию. Однако, присматриваясь ближе к этому явлению, вы заметите, что это ощущение усилия совпадает с напряжением ваших грудных мускулов. Вы заметите, что голосовая щель у вас закрыта и вы активно сокращаете дыхательные мускулы. Как только дыхание нормализуется, исчезает ощущение усилия, если только вы действительно не шевельнете пальцем. Эти факты указывают на то, что мы осознаем не истечение силы, а его результат — движение мускулов. Заслуга Уильяма Джемса состоит в том, что он проверил эту гипотезу на примерах, которые с виду ей совершенно противоречили. Например: при параличе правого внешнего мускула правого глаза больной тщетно пытается повернуть глаза вправо. Однако ему кажется, что предметы убегают от него направо. Так как усилие воли не привело ни к какому результату, то, по мнению Гельмгольца, больной будет ощущать само это усилие воли⁴. Но Джемс обратил внимание на то, что в данном случае не считались с тем, что происходит в левом глазу: хотя он во время опытов остается закрытым, он все же движется, в чем нетрудно убедиться. Восприятие движения левого глаза и дает нам ощущение усилия. Одновременно оно заставляет нас предполагать, что движутся предметы, видимые правым глазом. Эти и им подобные наблюдения приводят Джемса к выводу, что ощущение усилия носит центростремительный, а не центробежный характер. Мы не сознаем силы, направляемой нами в организм: наше ощущение разворачивающейся мышечной энергии “есть крайне сложное ощущение, вызываемое сокращением мускулов, сдавливанием сосудов, напряжением суставов, неподвижной груди, закрытой глотки, сморщенного лба, сжатых челюстей”, словом, всех тех периферических точек, в которых усилие вызывает изменение.

Мы не собираемся участвовать в этом споре. Нас также не интересует вопрос, исходит ли ощущение усилия из центра или из периферии; нас интересует лишь то, что в действительности представляет собой ощу-

¹ Psychologie physiologique, nep. Rouvier, t.I, p.423.

² W.James. Le sentiment de l'effort. (Critique philosophique, 1880, t.I.)

³ Les fonctions du cerveau, p.358.

⁴ Optique physiologique, p.764.

щение интенсивности этого усилия. Достаточно внимательно понаблюдать за самим собой, чтобы прийти к выводу, хотя и не сформулированному Джемсом, но вполне согласному с духом его учения. Мы полагаем, что ощущаемое нами возрастание данного усилия пропорционально числу симпатически сокращающихся мускулов, что представление о большей интенсивности усилия в каком-нибудь месте организма в действительности сводится к восприятию большей поверхности тела, участвующей в этой операции. Попробуйте, например, все “больше и больше” сжимать кулак. Вам будет казаться, что ощущение усилия, целиком локализованное в кисти вашей руки, постепенно возрастает. На самом же деле кисть все время испытывает одно и то же ощущение. Только ощущение, сначала в ней локализованное, распространилось на предплечье и дошло до плеча. Наконец напряжение передается другому предплечью, переходит на ноги, и задерживается дыхание. Поэтому все тело испытывает это ощущение усилия. Но вы отдаете себе ясный отчет во всех этих сопровождающих друг друга движениях, только если вас об этом предупреждают; в противном случае вы полагаете, что имеете дело с одним и тем же состоянием сознания, изменяющимся количественно. Когда вы все крепче сжимаете губы, вам кажется, что вы испытываете в этом месте одно и то же все более возрастающее ощущение. Но внимательное наблюдение покажет вам, что это ощущение не изменяется, но в операцию оказались вовлечены некоторые головные и лицевые мускулы, а потом и мускулы всего тела. Вы, собственно, и ощущали это постепенное распространение, это увеличение поверхности, которое в действительности представляет собой количественное изменение. Но так как ваше внимание все время было обращено на сжатые губы, вы локализовали увеличение в этом месте и превратили расходовавшуюся психическую силу в величину, хотя эта сила — непространственна.

Исследуйте внимательно человека, поднимающего все бóльшие и бóльшие тяжести: вы увидите, что мускульное сокращение постепенно охватывает все его тело. Что же касается особенного ощущения, испытываемого человеком в работающей руке, то оно долго остается постоянным и изменяется лишь качественно: ощущение тяжести в определенный момент превращается в ощущение усталости, которое затем становится чувством боли. Однако человеку, поднимающему тяжесть, кажется, что он ощущает непрерывное возрастание психической силы, притекающей к руке. Он узнает свою ошибку, только если его об этом предупредят, ибо в нем сильно развита привычка измерять данное психологическое состояние сопровождающими его сознательными движениями. Из этих и многих других аналогичных фактов, по нашему мнению, можно вывести и следующее заключение: наше осознание возрастания мускульного усилия сводится к двойному восприятию: к восприятию большого числа периферических ощущений и к восприятию качественного изменения, происшедшего в некоторых из них.

Мы видим, таким образом, что интенсивность поверхностного усилия ничем не отличается от интенсивности глубоких душевных переживаний. В обоих этих случаях имеет место качественное развитие и смутно воспринимаемая, возрастающая сложность. Но сознание, привыкшее мыслить в пространстве и высказывать свои мысли самому себе,

обозначает чувство одним и тем же словом и локализует усилие в определенном месте — там, где оно дает полезные результаты. Поэтому оно воспринимает всегда тождественное себе усилие, возрастающее в отведенном ему месте; оно воспринимает чувство, которое носит одно и то же название и увеличивается, оставаясь неизменным по своей природе. Весьма вероятно, что ту же иллюзию сознания мы обнаружим в состояниях, промежуточных между поверхностными усилиями и глубокими чувствами. Большое число психологических состояний, в самом деле, сопровождается мускульными сокращениями и периферическими ощущениями. Эти поверхностные элементы скоординированы между собой посредством либо чисто теоретической идеи, либо практического представления. В первом случае мы имеем дело с интеллектуальным усилием или вниманием, во втором — с бурными и глубокими эмоциями, каковы, к примеру, гнев, страх, некоторые разновидности радости, печали, страсти и желания. Покажем вкратце, что данное определение интенсивности применимо к этим промежуточным состояниям.

Внимание не есть чисто физиологическое явление, но нельзя отрицать, что его сопровождают физиологические движения. Эти движения не представляют собой ни причины, ни результата явления; они составляют часть его, выражают его протяженность в пространстве, как это показал Рибо в своих замечательных исследованиях¹. Еще Фехнер сводил ощущения напряжения внимания в каком-нибудь органе чувств к мускульному ощущению, которое “возникает при приведении в движение особого рода рефлекторным действием мускулов, связанных с различными органами чувств”. Он заметил это отчетливое ощущение напряжения и сокращения кожи головы, это давление снаружи внутрь, которое мы ощущаем всем черепом, когда делаем напряженное усилие что-нибудь вспомнить. Рибо подробно исследовал характерные движения намеренно вызываемого внимания. “Внимание, — говорит он, — сокращает лобную повязку: этот мускул... тянет к себе бровь, поднимает ее и вызывает на лбу поперечные морщины... В крайних случаях широко раскрывается рот. У детей и у многих взрослых усиленное внимание вызывает расслабление губ, наподобие гримасы”. Конечно, в осознанном внимании всегда участвует чисто психический фактор, устраняющий с помощью воли все идеи, чуждые той, которой хотят заняться. Но когда эта работа выполнена, нам еще кажется, будто мы сознаем возрастающее напряжение души, растущее нематериальное усилие. Проанализировав это впечатление, вы обнаружите в нем одно лишь чувство мускульного напряжения, расширяющегося пространственно или изменяющего свою природу; например, напряжение переходит в давление, усталость и боль.

Мы не видим никакого существенного различия между усилием внимания и тем, что можно было бы назвать усилием душевного напряжения, к примеру, в случаях острого желания, яростного гнева, страстной любви, бешеной ненависти. Каждое из этих ощущений, на наш взгляд, сводится к системе мускульных сокращений, скоординированных между собой одной идеей; в процессе внимания это более или менее осознанная идея знания, а при эмоции — неосознанная идея действия.

¹ Le mécanisme de l'attention. Alcan, 1888.

Поэтому интенсивность этих сильных эмоций есть не что иное, как сопровождающее их мускульное напряжение. Дарвин дал замечательное описание физиологических симптомов страха: “Биение сердца учащается, лицо краснеет или смертельно бледнеет, дыхание затрудняется, грудь подымается, дрожащие ноздри раздуваются, часто все тело дрожит. Голос меняется, зубы сжимаются или стучат, и мускульная система вообще доведена до крайнего возбуждения; она готова на любой неистовый, даже безумный поступок. Жесты более или менее точно изображают удары или борьбу с неприятелем.”¹

Мы не согласны с Уильямом Джемсом² в том, что эмоция страха сводится к сумме этих органических ощущений; в чувство гнева всегда входит неустрашимый психический элемент, хотя бы это была только идея удара или борьбы, о которой говорит Дарвин и которая придает стольким различным движениям общее направление. Но если эта идея определяет ориентацию эмоционального состояния и сопутствующих движений, то возрастающая интенсивность самого состояния, нам кажется, есть не что иное, как все более и более глубокое потрясение организма — потрясение, которое сознание без труда измеряет количеством и протяженностью затронутых поверхностей. Напрасно при этом ссылаются на существование подавленной и еще более интенсивной ярости, ибо там, где эмоция не знает удержу, сознание не останавливается на подробностях сопровождающих ее физических движений. Напротив, когда оно старается скрыть эти движения, то останавливается и сосредоточивается на них. Исключите, наконец, все следы потрясения организма, все слабые попытки мускульного сокращения, и от чувства гнева у вас останется одна только идея или, если вы еще хотите превратить ее в эмоцию, — эмоция, лишенная интенсивности.

“Интенсивный страх, — говорит Герберт Спенсер³, — выражается в криках, в усилиях скрыться или спрятаться, в подергиваниях или в дрожи”. Мы идем еще дальше и утверждаем, что эти движения составляют часть самого чувства страха: они превращают страх в эмоцию, способную проходить через различные степени интенсивности. Подавите полностью эти движения, и более или менее интенсивный страх сменится идеей страха, интеллектуальным представлением опасности, которой нужно избежать. То же самое можно сказать про острое чувство радости, печали, желания, отвращения и даже стыда, интенсивность которых коренится в автоматических реактивных движениях, производимых организмом и воспринимаемых сознанием. “Любовь, — говорит Дарвин, — заставляет биться сердце, учащает дыхание, вызывает краску на лице”⁴.

Отвращение выражается в определенных движениях, бессознательно повторяемых, когда мы думаем о предмете ненависти. Мы краснеем, наши пальцы невольно сжимаются, когда мы испытываем чувство стыда или только вспоминаем его. Острота этих эмоций измеряется числом и природой периферических ощущений, которые их сопровождают. Мало-помалу, по мере уменьшения силы эмоционального состояния и

¹ Expression des émotions, p.79.

² What is an emotion? “Mind,” 1884, p.189.

³ Principes de psychologie, t.I, p.523.

⁴ Expression des émotions, p.84.

увеличения его глубины, периферические ощущения уступают место внутренним элементам; ориентируются, в большем или меньшем количестве, в определенном направлении, уже не наши внешние движения, но наши идеи, воспоминания, состояния сознания в целом. Итак, с точки зрения интенсивности нет существенного различия между глубокими чувствами, о которых мы говорили в начале этого исследования, и острыми, сильными эмоциями, которые мы только что рассмотрели. Сказать, что любовь, ненависть, желания возрастают по своей силе, — значит утверждать, что они проецируются наружу, излучаются на поверхность, что периферические ощущения заменяют внутренние элементы; но независимо от того, каковы эти чувства — поверхностные или глубокие, неистовые или обдуманнные, — их интенсивность всегда заключается во множестве простых состояний, которые наше сознание смутно различает.

Мы ограничивались до сих пор анализом чувств и усилий, т.е. сложных состояний, интенсивность которых не зависит целиком от внешних причин. Но ощущения, напротив, представляются нам простыми состояниями. В чем же заключается их величина? Интенсивность этих ощущений изменяется соответственно изменению внешней причины, психическим эквивалентом которой они являются. Но как объяснить вторжение количества в неэкстенсивное и, в данном случае, неделимое следствие? Чтобы ответить на этот вопрос, следует сначала установить различие между так называемыми аффективными ощущениями и ощущениями репрезентативными. Несомненно, эти ощущения постепенно переходят друг в друга, и в большинстве наших простых представлений входит аффективный элемент. Но ничто не мешает выделить этот элемент и исследовать отдельно, в чем состоит интенсивность аффективного ощущения удовольствия или боли.

Быть может, сложность этой проблемы связана с тем, что мы отказываемся видеть в аффективном состоянии что-либо иное, кроме психического выражения потрясения организма или внутреннего отклика на внешние причины. Мы замечаем, что более сильному нервному потрясению обычно соответствует более интенсивное ощущение; но так как эти потрясения, будучи движениями, лишены психического характера, — ибо они принимают в сознании форму ощущения, вовсе на них не похожую, — то трудно понять, каким образом они могут передать ощущению нечто от своей величины. Ибо, повторяю, нет ничего общего между наложимыми друг на друга величинами, например, амплитудами колебаний, и ощущениями, не занимающими пространства. Нам кажется, что более интенсивные ощущения содержат в себе менее интенсивные. В наших глазах ощущения, как и органические потрясения, принимают форму величины, но это, вероятно, происходит потому, что в ощущении сохраняется нечто от физического потрясения, которому оно соответствует.

Однако в ощущении не должно быть ничего физического, если оно является психическим отображением молекулярного движения: именно потому, что это движение выражается в ощущении удовольствия или боли, оно как таковое остается вне сознания. Но можно поставить вопрос: выражают ли удовольствие или боль только то, что произошло или происходит в организме, как обычно полагают, или, быть может, они

указывают также на то, что произойдет в нем в будущем, на определяющую тенденцию?

Представляется и впрямь маловероятным, чтобы природа, действующая со столь глубоким расчетом, поставила в данном случае сознанию чисто научную задачу осведомлять нас о прошлом или настоящем, которые от нас больше уже не зависят. Следует также отметить, что мы несомненно переходим поднимаемся от автоматических движений к свободным, которые отличаются от первых главным образом тем, что содержат аффективное ощущение, помещенное между внешним действием, являющимся поводом движения, и желаемой реакцией, за ним следующей. Можно даже сделать предположение, что все наши действия являются автоматическими, тем более что нам известно бесконечное множество органических существ, у которых внешнее раздражение порождает определенную реакцию без посредничества сознания. Если чувства удовольствия и боли присущи некоторым избранным органическим существам, то эти чувства, вероятно, служат для противодействия совершаемой автоматической реакции. Или ощущение не имеет никакого смысла, или оно есть начало свободы. Но как бы могло ощущение противодействовать готовящейся реакции, если бы оно раньше с помощью особых точных признаков не ознакомило нас с природой этой реакции? А чем могут быть эти признаки, если не наброском и как бы подготовкой будущих автоматических движений в глубине испытываемого ощущения? Аффективное состояние должно в таком случае соответствовать не только прошлым потрясениям, движениям или другим физическим явлениям, но еще, главным образом, тем изменениям организма, которые готовы проявиться.

Правда, вначале неясно, каким образом эта гипотеза может упростить проблему. Мы ищем, что может быть общего с точки зрения величины у физического явления и состояния сознания. Считая наличное состояние сознания скорее указанием на будущую реакцию, нежели психическим выражением прошлого раздражения, мы не разрешаем вопроса, а только обходим его. Но эти две гипотезы весьма различны. Ведь молекулярные движения, о которых мы только что говорили, по необходимости лежат вне области сознания, ибо в выражающем их ощущении от них самих ничего не остается. Но автоматические движения, стремящиеся сопровождать испытанное нами раздражение, являющиеся его естественным продолжением, вероятно, представляют собой состояния сознания. В противном случае само ощущение, роль которого состоит в том, чтобы побудить нас к выбору между автоматическими реакциями и другими возможными движениями, не имело бы никакого смысла. Интенсивность аффективных ощущений есть поэтому не что иное, как осознание нами начинающихся произвольных движений, как бы вырисовывающихся на фоне этих состояний; они разнились бы самостоятельно, если бы природа создала нас автоматами, а не сознательными существами.

Если это рассуждение обоснованно, то растущую интенсивность чувства боли следует сравнить не с нотой усиливающейся гаммы, но скорее с симфонией, в которой раздаются звуки все возрастающего числа инструментов. В глубине основного ощущения, задающего тон всем остальным, сознание обнаруживает более или менее значительное множество

ощущений, исходящих из периферии, мускульных ощущений и разного рода органических движений. Согласованность этих элементарных психических состояний выражает новые запросы организма соответственно новому его положению. Иначе говоря, мы измеряем интенсивность чувства боли участием в нем более или менее значительной части организма. Рише¹ заметил, что чем слабее боль, тем точнее можно определить ее место: когда она становится более интенсивной, ее относят ко всему больному органу. Рише приходит к заключению, что “чем интенсивнее боль, тем дальше она распространяется”². Нам кажется, что следует перевернуть это утверждение и точно определить интенсивность чувства боли числом и поверхностью частей тела, отзывающихся на эту боль и отражающихся в сознании. Чтобы убедиться в этом, достаточно прочитать у Рише блестящее описание чувства отвращения: “При слабом возбуждении может не быть ни тошноты, ни рвоты... Когда возбуждение усиливается, оно не ограничивается легочно-желудочной областью, а распространяется и захватывает почти всю жизненную систему организма. Лицо бледнеет, кожные мускулы сокращаются, кожа покрывается холодным потом, сердце перестает биться: одним словом, имеет место общее расстройство, и это расстройство есть крайнее выражение отвращения”³. Но разве оно только выражает отвращение? Разве общее ощущение отвращения не есть сумма элементарных ощущений, разве усиливающаяся интенсивность ощущения в данном случае не есть все возрастающее число ощущений, присоединяющихся к испытанному ощущению? Дарвин рисует захватывающую картину реакций, вызываемых ощущением обостряющейся боли: “Боль заставляет животное делать самые разнообразные и неистовые усилия с целью избавиться от причины, ее вызывающей... При интенсивной боли сильно сокращаются мускулы рта, судорожно сжимаются губы, стискиваются зубы, то широко раскрываются глаза, то сильно хмурятся брови, по всему телу выступает пот, изменяется кровообращение и дыхание”⁴. Возникает вопрос, не измеряем ли мы интенсивность чувства боли сокращением мускулов, захваченных этой болью? Попробуйте исследовать ваше представление о сильнейшей боли. Разве вы не считаете, что она невыносима, т.е. заставляет организм прибегать к тысяче всевозможных реакций с целью от нее избавиться? Известно, что нерв передает боль, не зависящую ни от какой автоматической реакции. Известно также, что более или менее сильные раздражения по-разному влияют на этот нерв, но мы не считали бы эти различия ощущений количественными, если бы не связывали с ними более или менее существенных реакций, их сопровождающих. Без этих реакций интенсивность боли имела бы качественный, а не количественный характер.

Мы все пользуемся этим способом для сравнения различных чувств удовольствия. Разве большее удовольствие не есть то, которое мы предпочитаем, и разве наше предпочтение не есть определенное расположение наших органов, благодаря которому при наличии двух удовольствий, одновременно представленных нашему сознанию, наше тело скло-

¹ L'homme et l'inielligence, p.36.

² Ibid., p.37.

³ Ibid., p.43.

⁴ Expression des émotions, p.84.

няется к одному из них? Проанализируйте саму эту склонность, и вы обнаружите тысячи маленьких движений, зарождающихся во всех затронутых органах и даже во всем теле, как будто организм спешит навстречу предвкушаемому удовольствию. Определяя склонность как движение, мы не прибегаем к метафоре. Перед лицом различных удовольствий, предстающих нашему сознанию, наше тело совершенно самопроизвольно направляется к одному из них, словно движимое рефлекторным актом. Мы можем остановить тело, но притягательная сила удовольствия есть не что иное, как это зародившееся движение, а сама острота испытываемого удовольствия есть лишь инерция организма, всецело в него погруженного, отстраняющего всякое другое ощущение. Без этой силы инерции, которую мы осознаем благодаря противодействию всему тому, что может нас отвлечь, чувство удовольствия было бы еще состоянием сознания, но не величиной. В духовном мире, как и в физическом, притяжение скорее может объяснить движение, но не вызвать его.

Мы исследовали аффективные ощущения; отметим теперь, что многие репрезентативные ощущения имеют аффективный характер и вызывают у нас реакцию, учитываемую нами при оценке их интенсивности. Значительное усиление света выражается в характерном ощущении, которое не является еще чувством боли, но весьма напоминает головокружение. По мере увеличения амплитуды звуковых колебаний наша голова, а затем и все тело испытывает ощущение вибрации или толчков. Некоторые репрезентативные ощущения, например, ощущения вкуса, запаха и температуры, постоянно имеют приятный или неприятный характер. Между ощущениями большей или меньшей горечи мы можем обнаружить только качественное различие; они словно оттенки одного и того же цвета, но мы считаем эти качественные различия количественными в силу их аффективного характера, в силу более или менее явно выраженных реакций удовольствия или отвращения, которые они у нас вызывают. Но даже когда ощущение остается чисто репрезентативным, его внешняя причина не может превысить определенную степень силы или слабости, не вызвав с нашей стороны движений, позволяющих нам измерить это ощущение. Иногда, в самом деле, нам приходится делать усилие для восприятия этого ощущения, как будто ускользающего от нас, иногда, напротив, ощущение налетает на нас волной и так захватывает нас, что мы всеми силами стараемся от него освободиться и остаться самими собою. В первом случае ощущение мало интенсивно, а во втором — очень интенсивно. Например, чтобы воспринять далекий звук, различить легкий аромат или слабый свет, мы напрягаем все пружины нашей активности, мы “напрягаем внимание”.

Запах и свет в данном случае потому и кажутся нам слабыми, что они как бы требуют от нас усиления внимания. Наоборот, крайне интенсивное ощущение мы узнаем по неопределенным движениям автоматической реакции, которую оно в нас вызывает, или по бессилию, которым оно нас поражает. Пушечный выстрел над самым ухом, внезапный ослепительный свет на мгновение лишают нас самосознания. У predisposed к этому человека подобное состояние может длиться и дольше. Следует прибавить, что даже в области так называемых сред-

них интенсивностей, когда репрезентативные ощущения как будто не изменяются, мы часто замечаем большее значение того или другого ощущения, сравнивая его с другим, им вытесняемым, или учитывая ту устойчивость, которую оно проявляет. Так, например, тиканье часов ночью кажется громче, ибо оно легко захватывает сознание, почти лишное других ощущений и идей. Когда мы слышим иностранцев, разговаривающих на непонятном для нас языке, их речь кажется нам громкой, ибо их слова, не вызывая в нашем сознании никаких представлений, раздаются среди особого рода интеллектуальной тишины и захватывают наше внимание, как тиканье часов ночью. Однако эти так называемые средние ощущения приводят нас к ряду психических состояний, интенсивность которых должна иметь новое значение, ибо организм в данном случае почти все время не реагирует, по крайней мере, явным образом. Тем не менее мы приписываем количественный характер высоте звука, интенсивности света, насыщенности красок. Несомненно, тщательное исследование того, что происходит в организме, когда мы слышим какую-то ноту или воспринимаем какой-то цвет, приводит нас к неожиданным результатам. Ведь Ш.Фере показал, что всякое ощущение сопровождается увеличением мускульной силы, измеряемой динамометром¹. Но это увеличение почти не задевает нашего сознания. Если принять во внимание, с какой точностью мы различаем звуки и цвета, тяжесть и температуру, нам нетрудно будет понять, что в данном случае в определении интенсивности входит новый элемент. Несложно также определить сущность этого элемента.

Действительно, по мере того как ощущение теряет свой аффективный характер и переходит в состояние представления, реакции, которые оно в нас вызывает, постепенно ослабевают; но мы все еще продолжаем замечать внешний предмет, являющийся причиной этого ощущения, или думаем о нем, поскольку замечали прежде. Но эта причина экстенсивна и, следовательно, измерима: ежеминутный опыт, начавшийся с первыми проблесками сознания, продолжающийся в течение всей нашей жизни, показывает нам, что определенной величине раздражения соответствует вполне определенный оттенок ощущения. Поэтому мы ассоциируем известное качество следствия с известным количеством причины. И, наконец, как это происходит со всяким восприятием, мы вносим представление в само ощущение, количество причины в качество следствия. Именно с этого момента интенсивность, которая была, по сути, оттенком или качеством ощущения, становится величиной. Легко уяснить себе этот процесс, если, например, взять правой рукой иголку и все глубже и глубже вонзать ее в левую руку. Сначала мы испытываем как бы щекотание, затем прикосновение, за которым следует укол, затем боль, локализованную в одной точке, наконец, распространение боли по соседней области. Чем больше вы будете думать об этом факте, тем яснее убедитесь, что вы испытываете в данном случае несколько качественно различных ощущений, несколько разновидностей одного и того же рода. Но все же сначала мы говорили об одном и том же все усиливающемся ощущении, о все более сильном уколе. Это объясняется тем, что вы, не замечая этого, локализовали в

¹ Ch. Féré. Sensation et mouvement. Paris, 1887.

левой уколотой руке возрастающее усилие вашей правой руки, которой вы делали укол. Вы, таким образом, вводили причину в следствие, бессознательно превращали качество в количество, интенсивность в величину. Нетрудно показать, что так же следует понимать интенсивность всякого репрезентативного ощущения.

Ощущения звука дают нам ясно выраженные степени интенсивности. Мы уже сказали, что следует учитывать аффективный характер этих ощущений, потрясение, испытываемое всем организмом. Мы показали, что очень интенсивный звук поглощает наше внимание, вытесняет все остальные ощущения. Но попробуйте отвлечься от толчка, резко выраженной вибрации, которую вы иногда испытываете в голове или даже во всем теле. Отвлекитесь от соперничества между одновременными звуками; что тогда останется от звука, помимо неопределимого качества, состоящего в том, что мы его слышим? Однако вы тотчас переводите это качество в количество, ибо вы тысячу раз получали этот звук, ударяя, например, по какому-нибудь предмету, и трагили при этом определенное количество усилия. Вы также знаете, до какой степени вы должны напрягать голос, чтобы вызвать один и тот же звук; и когда вы превращаете интенсивность звука в величину, в вашем сознании тотчас возникает идея этого усилия. Вундт обратил внимание на весьма своеобразное сцепление в человеческом мозгу голосовых и слуховых нервов¹. Часто говорят, что слышать — это то же самое, что беседовать с самим собой. Некоторые невротики не могут присутствовать при разговоре, не шевеля губами; они только в более сильной форме проявляют то, что происходит в каждом из нас. Разве можно было бы понять могучую, или, скорее, гипнотизирующую власть музыки, если не допустить, что мы внутренне повторяем слышимые звуки, что мы как будто погружаемся в психическое состояние играющего; правда, это состояние оригинально; вы не можете его выразить, но оно вам внушается движениями, которые перенимает ваше тело. Когда мы говорим об интенсивности звука средней силы как о величине, мы имеем в виду то более или менее напряженное усилие, которое нужно затратить, чтобы снова вызвать такое же слуховое ощущение. Но наряду с интенсивностью мы различаем еще одно характерное свойство звука — высоту. Возникает вопрос, являются ли различия в высоте, какими их воспринимает наше ухо, количественными? Мы согласны признать, что более высокий звук вызывает образ более высокого положения в пространстве, но следует ли отсюда, что ноты гаммы как слуховые ощущения различаются иначе, чем по своему качеству? Забудьте то, чему вас учила физика. Тщательно исследуйте свое представление о более или менее высокой ноте, и вы убедитесь, что думаете при этом всего лишь о большем или меньшем усилии, которое должен сделать мускул, напрягающий ваши голосовые связки, для того чтобы вызвать эту ноту. Так как усилие, посредством которого ваш голос переходит от одной ноты к следующей, прерывисто, то вы представляете себе эти последовательные ноты как точки пространства. Мы достигаем этих точек, одну за другой, резкими скачками, проходя каждый раз разделяющий их пустой промежуток. Вот почему мы устанавливаем интервалы

¹ Psychologie physiologique, т. II, p. 497.

между нотами гаммы. Остается еще не решенным вопрос, почему линия, на которую мы наносим эти точки, скорее вертикальна, нежели горизонтальна, и почему мы в одних случаях говорим, что звук повышается, а в других, что он понижается. Несомненно, нам кажется, что высокие ноты вызывают резонанс в голове, а низкие в грудной клетке. Это восприятие, реальное или только мнимое, безусловно способствует тому, что мы считаем промежутки по вертикали. Но следует отметить, что чем сильнее напряжение голосовых связок в грудном голосе, тем большая поверхность тела бывает затронута у неопытного певца. Усилие поэтому кажется ему более интенсивным. Так как он вдыхает воздух снизу вверх, он приписывает то же самое направление звуку, произведенному струей воздуха. Итак, согласованность большей части тела с голосовыми мускулами выражается движением снизу вверх. Мы называем ноту более высокой, ибо при этом тело делает такое же усилие, какое необходимо для достижения предмета, находящегося выше в пространстве. Так установилась привычка приписывать каждой ноте гаммы определенную высоту. Когда физике удалось определить количество колебаний, соответствующих каждой ноте в данный промежуток времени, нам стало казаться, что наше ухо непосредственно воспринимает количественные различия. Но если не вносить в звук мускульное усилие, его производящее, или колебание, его объясняющее, звук останется чистым качеством.

Новейшие исследования Бликса, Гольдшайдера и Дональдсона¹ показали, что холод и тепло ощущаются не одними и теми же точками на поверхности тела. Физиология в настоящее время стремится установить между ощущениями холода и тепла различия в сущности, а не в степени. Но психологические наблюдения идут еще дальше. Внимательное исследование легко обнаруживает специфические различия между разными ощущениями как тепла, так и холода. В действительности более интенсивное тепло есть иное тепло. Мы называем его более интенсивным, ибо тысячу раз испытывали одни и те же изменения теплового ощущения, когда мы приближались к источнику тепла или когда оно действовало на большую поверхность нашего тела. Кроме того, ощущения тепла и холода быстро становятся аффективными и вызывают с нашей стороны более или менее отчетливые реакции, измеряющие внешнюю причину этих ощущений. Вследствие этого мы устанавливаем количественные различия между ощущениями, соответствующими промежуточным воздействиям этой причины. Не будем дольше останавливаться на этом. Каждый может детально исследовать этот вопрос, отвлекаясь при этом от всего того, что прошлый опыт говорил о причине этого ощущения, и став лицом к лицу с самим этим ощущением. Он тогда легко убедится, что приписывание величины репрезентативным ощущениям связано с перенесением причины в следствие, а приписывание интенсивности аффективному элементу — с введением в ощущение более или менее значительных реактивных движений, продолжающих внешнее раздражение. Мы подвергнем подобному анализу ощущение давления и даже тяжести. Когда мы говорим, что давление на нашу руку становится все более сильным, то подразумеваем под этим, что первоначальное соприкосновение заменяется давлением, а

¹ On the temperature sense. "Mind", 1885.

потом болью, которая, проходя несколько различных фаз, распространяется на соседние части тела. Мы убедимся, что в данном случае противопоставляем внешнему давлению активное усилие, противодействие, становящееся все более интенсивным, т.е. занимающее все большее пространство. Поднимая большую тяжесть, психофизик говорит, что он испытывает возрастные ощущения. Возникает вопрос, не есть ли это скорее ощущение возрастания? В этом и состоит проблема, ибо в первом случае ощущение есть количество, как и его внешняя причина, а во втором случае — качество, представляющее величину причины. Различение “тяжелого” и “легкого” может тогда оказаться столь же устаревшим, столь же наивным, как различение тепла и холода. Но наивность такого различения делает его психической реальностью. Тяжелое и легкое не только представляются нашему сознанию как различные роды ощущений, но степени тяжести и легкости являются еще видами этих двух родов. Следует добавить, что качественное различие в данном случае спонтанно превращается в количественное вследствие большего или меньшего усилия, затраченного нашим телом для подъема данной тяжести. В этом нетрудно убедиться, стоит только поднять пустую корзину, которая, по вашему предположению, наполнена железом. Вам будет казаться, что, схватив ее, вы теряете равновесие, словно ваши мускулы подготовились к определенной операции и внезапно испытали разочарование. Вы измеряете ощущение тяжести в данной точке именно количеством и природой этих симпатических усилий, совершенных в различных точках организма; и это ощущение осталось бы только качеством, если бы вы не вводили в него представления о величине.

Привычка верить в непосредственное восприятие однородного движения в однородном пространстве еще более усиливает в данном случае наше заблуждение. Когда я поднимаю рукой легкий груз, так что все мое тело при этом остается неподвижным, я испытываю серию мускульных ощущений, каждое из которых имеет свой “местный колорит”, свой особый оттенок. Вот этот ряд мое сознание и истолковывает как непрерывное движение в пространстве. Когда я потом поднимаю на ту же высоту и с той же скоростью более тяжелый груз, я испытываю новую серию мускульных ощущений, каждое из которых отличается от соответствующего члена предыдущего ряда, в чем нас легко убеждает тщательный анализ. Но так как этот новый ряд я тоже истолковываю как непрерывное движение, ибо это движение имеет то же направление, ту же скорость и длительность, что и предыдущее, то мое сознание по необходимости локализует разницу между первым и вторым рядом ощущений не в самом движении, а где-нибудь в ином месте. Сознание материализует эту разницу в движущей руке. Оно убеждается, что ощущение движения в обоих случаях было тождественным, тогда как ощущение тяжести было различным по величине. Но движение и тяжесть суть различия рассудочного сознания: непосредственное же сознание имеет ощущение движения, как будто обладающего тяжестью. Само это ощущение анализ разлагает на ряд мускульных ощущений, каждое из которых своим оттенком указывает на место его возникновения, а окраской — на величину поднимаемого груза.

Что такое интенсивность света? Количество это или качество? Может быть, мы не замечаем множества очень различных элементов,

которые в повседневной жизни помогают нам определять природу источника света? С ранних лет мы знаем, что когда нам становится трудно различать контуры и детали предметов, то это значит, что источник света от нас удаляется или гаснет. Опыт нас учит, что испытываемое нами аффективное ощущение, предшествующее ослеплению, связано с чрезмерным усилением света. Когда мы увеличиваем или уменьшаем число источников света, очертания тела, а также отбрасываемые им тени изменяются неодинаково. Но следует обратить еще большее внимание на то, как изменяется оттенок окрашенных поверхностей и даже чистых цветов спектра под влиянием ослабления или усиления света. По мере приближения источника света фиолетовый цвет приобретает синеватый оттенок, зеленый переходит в бледно-желтый, а красный — в ярко-желтый. И наоборот, когда источник света удаляется, синий цвет превращается в фиолетовый, желтый — в зеленый; наконец, красный, зеленый и фиолетовый приближаются к бледно-желтому. Эти изменения цветов недавно были замечены физиками¹. Но интересно то, что большинство людей этого не замечают, если не обратить на это их внимания и не предупредить их об этом. Готовые всегда истолковывать качественные изменения как количественные, мы с самого начала полагаем, что всякий предмет имеет свой собственный цвет, неизменный и определенный. Когда цвет предметов приближается к желтому или к синему, мы, вместо того чтобы сказать, что их цвет изменяется под влиянием ослабления или усиления освещения, говорим, что он остается неизменным, а возрастает или уменьшается наше ощущение интенсивности света. Мы, таким образом, заменяем качественное впечатление, получаемое нашим сознанием, количественной интерпретацией, выдвигаемой нашим рассудком. Гельмгольц отметил аналогичную, но еще более сложную интерпретацию. “Если составить, — говорит он, — белый цвет из двух цветов спектра, если увеличивать или уменьшать в одном и том же отношении интенсивность двух хроматических цветов так, чтобы пропорции смеси остались теми же, то полученный цвет остается постоянным, хотя отношение интенсивности ощущений значительно изменяется... Это зависит от того, что солнечный свет, который мы считаем нормально белым в течение дня, с изменением интенсивности света испытывает аналогичные изменения в оттенках”².

Хотя мы часто судим об изменениях источника света по изменениям цвета окружающих нас предметов, но подходим к этому иначе, когда речь идет об одном каком-нибудь предмете, например, о белой поверхности, последовательно проходящей через различные степени освещения. На это обстоятельство следует обратить особое внимание. Физика действительно говорит о степенях интенсивности света как о настоящих величинах. Ведь она измеряет их с помощью фотометра. Психофизик идет еще дальше; он утверждает, что наш глаз сам измеряет интенсивность источников света: Дельбёф³, затем Леман и Нейглик⁴ произвели целый ряд опытов с целью выведения психофизической формулы для непосредственного измерения наших световых ощущений. Мы не будем

¹ Rood. *Théorie scientifique des couleurs*, p. 154-159.

² *Optique physiologique*, p.423.

³ *Elements de psychophysique*. Paris, 1883.

⁴ См. отчет об этих опытах в “*Revue philosophique*”, 1887, t.I, p.71; t.II, p.180.

оспаривать результаты этих опытов, как и ценность фотометрических приемов измерения. Но ведь все зависит от того, как объяснить эти опыты.

Посмотрите внимательно на лист бумаги, освещенный, например, четырьмя свечами, и потушите последовательно одну, две, три свечи. Вы говорите, что поверхность остается белой и ее блеск уменьшается. На самом деле вы знаете, что потушена одна свеча, или, если вы этого не знаете, то прежде много раз замечали подобное изменение облика белой поверхности в момент тушения света. Но отвлекитесь от ваших воспоминаний и от навыков вашей речи — и вы убедитесь, что видите не уменьшение освещения белой поверхности, а полосу тени, прошедшей по этой поверхности в момент тушения свечи. Для вашего сознания эта тень — такая же реальность, как и сам свет. Если вы назвали белой первоначально ярко освещенную поверхность, то вы должны назвать по-иному то, что видите теперь, ибо это нечто совсем другое; если можно так выразиться, это — новый оттенок белого цвета. Следует ли дальше развивать это положение? Мы привыкли, благодаря прошлому опыту, а также физическим теориям, рассматривать черный цвет как отсутствие или по меньшей мере как *minimum* светового ощущения и считать последовательные оттенки серого цвета убывающими степенями интенсивности белого цвета. Но на самом деле черный цвет столь же реален для нашего сознания, как и белый.

Непредубежденному сознанию убывающие степени интенсивности белого цвета, освещающего данную поверхность, представлялись бы различными цветовыми оттенками, аналогичными различным цветам спектра. Это доказывается тем, что ощущение изменяется не так непрерывно, как внешняя причина, и свет может усиливаться или ослабевать в течение определенного времени, а мы не заметим изменения освещения белой поверхности. Мы замечаем это изменение только тогда, когда возрастание или уменьшение освещения достаточны для того, чтобы создать новое качество. Таким образом, изменения яркости данного цвета, — если отвлечься от аффективных ощущений, о которых мы говорили выше, — сводятся к качественным изменениям. Чтобы убедиться в этом, нужно только отказаться от привычки подставлять причину в следствие и заменять наше наивное впечатление данными опыта и науки. То же самое можно сказать о степенях насыщенности цветов. Действительно, если различные интенсивности цвета соответствуют какому же числу различных оттенков, заключенных между этим цветом и черным цветом, то степени насыщенности представляют собой как бы оттенки, промежуточные между этим цветом и чисто белым. По нашему мнению, всякий цвет можно рассматривать с этих двух точек зрения. Черный цвет по отношению к интенсивности является тем же, чем белый по отношению к насыщенности.

Теперь легко понять смысл фотометрических опытов. Свеча, находящаяся на известном расстоянии от листа бумаги, освещает его определенным образом: вы в два раза увеличиваете расстояние и констатируете, что для возбуждения в вас прежнего светового ощущения следует зажечь четыре свечи. Из этого вы делаете вывод, что если в два раза увеличить расстояние, не изменяя интенсивности светового источника, то эффект освещения будет в четыре раза менее сильным. Но совершен-

но очевидно, что в данном случае речь идет о физическом, а не психическом эффекте. Ведь нельзя сказать, что мы сравнивали между собой два ощущения: мы пользовались одним и тем же ощущением и сравнивали между собой два различных источника света; хотя второй из них в четыре раза сильнее первого, но находится в два раза дальше от освещенной поверхности. Одним словом, физик всегда имеет дело не с ощущениями, одно из которых в два или три раза больше другого, но лишь с тождественными ощущениями, служащими посредниками между двумя физическими количествами и дающими возможность их друг с другом сравнивать. Световое ощущение играет в данном случае роль вспомогательных неизвестных, которые математик вводит в свои вычисления и которые исчезают из конечного результата.

Психофизик изучает совершенно другой предмет. Он исследует само световое ощущение, стремится его измерить. Он то интегрирует бесконечно малые различия по методу Фехнера, то непосредственно сравнивает одно ощущение с другим. Последний метод, принадлежащий Плато и Дельбёфу, вовсе не так сильно отличается от метода Фехнера, как обычно полагают. Так как этот метод применяется специально к световым ощущениям, мы вначале займемся им. Дельбёф ставит перед наблюдателем три концентрических кольца, освещенных переменным светом. Специальный прибор дает возможность сообщать каждому из этих колец все оттенки, промежуточные между белым и черным цветом. Предположим, что два кольца одновременно окрашены в два оттенка серого цвета, более уже не подвергающихся изменению. Обозначим эти оттенки буквами А и В. Дельбёф изменяет яркость С третьего кольца и просит наблюдателя сообщить, в какой момент серый цвет В покажется ему одинаково удаленным от двух других цветов. И, действительно, наступает момент, когда наблюдатель говорит, что контраст между А и В равен контрасту между В и С. Поэтому, считает Дельбёф, можно было бы построить шкалу степеней интенсивности света, где контраст между двумя смежными ощущениями был бы одним и тем же: наши ощущения тогда измеряли бы друг друга. Мы не будем останавливаться здесь на выводах, которые Дельбёф извлекает из своих опытов. Для нас существенно важно только знать, равен ли в действительности контраст АВ контрасту ВС. Психофизика будет обоснована тогда, когда будет доказано, что два ощущения могут быть равны друг другу, не будучи тождественными. Но это равенство кажется нам спорным.

В самом деле, легко объяснить, как ощущение световой интенсивности может быть равноудалено от двух других. Допустим на минуту, что с самого нашего рождения изменения интенсивности источника света выражаются в нашем сознании в форме последовательного восприятия различных цветов спектра; несомненно, что эти цвета будут представляться нам в виде нот гаммы или ступеней лестницы, одним словом, в виде величин. С другой стороны, мы легко могли бы отвести каждому цвету его место в этом ряду. Действительно, если экстенсивная причина изменяется непрерывно, то цветовое ощущение изменяется скачкообразно, переходя от одного оттенка к другому. Сколь бы многочисленными ни были оттенки между двумя цветами А и В, мы можем мысленно, хотя бы приблизительно, их сосчитать и проверить, равно ли примерно

это число числу оттенков, отделяющих цвет В от цвета С. В последнем случае можно будет сказать, что В равно отстоит от А и С, что контраст с обеих сторон одинаков. Но это будет только удобным объяснением, ибо, если даже число промежуточных оттенков одинаково с обеих сторон, если даже переход от одного к другому совершается скачками, мы все же не знаем, являются ли эти скачки величинами, и если да, то равны ли они. Главное же — нужно показать, что промежуточные члены, посредством которых производится измерение, находятся, в некотором роде, в глубине измеряемого предмета. В противном случае утверждение, что одно ощущение равно отстоит от двух других, есть лишь метафора.

Если согласиться с тем, что мы выше говорили об интенсивности света, то следует признать, что различные оттенки серого цвета в опытах Дельбёфа для нашего сознания совершенно аналогичны цветам как таковым. Когда мы утверждаем, что какой-то серый оттенок равно отстоит от двух других серых оттенков, то это следует понимать в том же смысле, как если бы мы, например, говорили, что оранжевый цвет равно отстоит от зеленого и красного. Разница только в том, что во всем нашем прошлом опыте последовательная смена серых оттенков происходила вследствие непрерывного увеличения или уменьшения освещения. Поэтому мы иначе смотрим на различия в яркости, чем на различия в окраске; мы превращаем качественные изменения в количественные. К тому же измерение не представляет никаких трудностей, ибо последовательные оттенки серого цвета, вызываемые непрерывным уменьшением освещения, будучи качествами, сами не являются непрерывными. Значит, мы можем приблизительно сосчитать главные промежуточные члены, отделяющие два оттенка. Контраст АВ, следовательно, равен контрасту ВС, когда наше воображение с помощью памяти вводит с обеих сторон одинаковое число отмеченных оттенков. Это измерение может быть только грубым, и легко предвидеть, что результаты будут различными у разных лиц. В особенности следует ожидать того, что колебания и отступление в определении оттенка возрастает с увеличением разницы освещения колец А и В, ибо в таком случае труднее установить число промежуточных оттенков. Так и бывает на самом деле, в чем нетрудно убедиться, если взглянуть на обе таблицы, составленные Дельбёфом. По мере увеличения разницы освещения между внешним и средним кольцами отступление от цифр, на которых попеременно останавливается один и тот же наблюдатель или различные наблюдатели, растет почти непрерывно от 3 степеней до 94, от 5 до 73, от 10 до 25, от 7 до 40. Но отвлечемся от этих отклонений. Допустим, что наблюдатели всегда согласны и сами с собой, и друг с другом. Спрашивается, устанавливают ли эти опыты, что контрасты АВ и ВС равны? Следовало бы раньше доказать, что два элементарных последовательных контраста являются равными величинами. Ведь мы только знаем, что они последовательны. Затем нужно было бы установить, что в данном оттенке серого цвета содержатся те низшие оттенки, через которые проходило наше воображение, измеряя реальную интенсивность источника света. Одним словом, психофизика Дельбёфа выдвигает чрезвычайно важный теоретический постулат, тщетно скрывающийся под видом эксперимента. Мы можем сформулировать его так: “Когда непре-

ривно увеличивают реальное количество света, то различия между последовательно получаемыми оттенками серого цвета, выражающие наименьшее воспринятое приращение физического раздражения, суть величины, равные между собой. Более того, можно приравнять любое из полученных ощущений к сумме различий, отделяющих друг от друга предыдущие ощущения, начиная с нулевого ощущения". Это и есть постулат психофизики Фехнера, который мы сейчас исследуем.

Фехнер исходит из закона, открытого Вебером. В соответствии с этим законом, если дано определенное раздражение, вызывающее определенное ощущение, то величина раздражения, которое необходимо прибавить к первоначальному раздражению, для того чтобы сознание заметило происшедшее изменение, должна находиться с первоначальным раздражением в постоянном отношении. Обозначим через E раздражение, соответствующее ощущению S , и через ΔE величину раздражения той же природы, которое следует прибавить к первому раздражению, чтобы возникло ощущение различия; тогда $\frac{\Delta E}{E} = \text{const}$. Эта формула

была значительно изменена учениками Фехнера. Мы не будем здесь останавливаться на этом споре. Опыт должен решить, верны ли формулы Вебера или те, которыми их заменяют. Вполне возможно, что подобный закон существует. В самом деле, в данном случае речь идет не об измерении ощущения, но только об определении точного момента, когда возрастание раздражения изменяет ощущение. Но если определенная величина раздражения вызывает определенный оттенок ощущения, то минимальная величина раздражения, необходимая для изменения этого оттенка, тоже определена. Так как эта величина непостоянна, она должна быть функцией раздражения, к которому она прибавляется. Но как перейти от отношения между раздражением и его минимальным увеличением к уравнению, связывающему "количество ощущения" с соответствующим раздражением? Этот вопрос лежит в основе психофизики; поэтому мы подвергнем его тщательному анализу.

Мы будем различать несколько приемов, посредством которых переходят от опытов Вебера или аналогичных им наблюдений к психофизическому закону Фехнера. Сначала соглашались считать ростом ощущения S наше осознание увеличения раздражения. Его обозначают через ΔS . Потом в принципе допускают, что все ощущения ΔS , соответствующие наименьшему воспринимаемому увеличению раздражения, равны между собою. Тогда их объявляют количествами. Так как, с одной стороны, эти количества всегда равны, а с другой стороны, опыт дает между раздражением E и его минимальным увеличением определенное отношение $\Delta E = f(E)$, то постоянную величину ΔS выражают формулой:

$\Delta S = C \frac{\Delta(E)}{f(E)}$, где C — величина постоянная. Наконец, заменяют очень

малые разности ΔS и ΔE бесконечно малыми разностями dS и dE и получают следующее дифференциальное уравнение: $dS = C \frac{d(E)}{f(E)}$. Остается только интегрировать это уравнение, чтобы получить искомое от-

ношение: $S = C \int_0^E \frac{dE}{f(E)}$ ¹. От верифицированного закона, где речь шла только о возникновении нового ощущения, переходят к закону, не поддающемуся никакой проверке, где речь идет уже об измерении этого ощущения.

Мы не будем вдаваться в детальный разбор этого искусного приема, а лишь в нескольких словах покажем, как Фехнер уяснил себе истинную трудность проблемы, как он пытался ее преодолеть и где, по нашему мнению, кроется основная ошибка его рассуждений.

Фехнер понимал, что нельзя ввести в психологию измерение без предварительного определения понятий равенства и суммы двух простых состояний сознания, например — двух ощущений. С другой стороны, неясно, как два ощущения могут быть равными, если они не тождественны. Несомненно, в физическом мире равенство — вовсе не синоним тождественности. Но это объясняется тем, что всякое явление, всякий предмет в физическом мире предстает нам в двойной форме — в качественной и в экстенсивной. Ничто не мешает нам отвлечься от первой формы, и тогда останутся только элементы, прямо или косвенно друг на друга накладываемые и, следовательно, друг с другом отождествляемые. Но ведь именно этот качественный элемент, исключение которого из внешних предметов делает возможным измерение, психофизика удерживает и пытается измерять. Тщетны ее попытки измерить это качество Q некоторым физическим количеством Q' , лежащим под ним, ибо следовало бы предварительно доказать, что Q есть функция Q' , а это возможно только в том случае, если сначала измерить качество Q с помощью какой-нибудь его части. Так, например, ничто не мешает измерять тепловое ощущение в градусах температуры, но это только лишь условность, между тем как психофизика стремится отбросить эту условность и установить, как изменяется тепловое ощущение при изменении температуры. Одним словом, нам кажется, что два различных ощущения могут считаться равными только тогда, когда по исключении из них их качественных различий в них остается нечто по сути тождественное. С другой стороны, так как это качественное различие исчерпывает все содержание наших ощущений, то непонятно, что еще может остаться, если исключить это различие.

Оригинальность Фехнера состоит в том, что он считает возможным преодолеть эту трудность. Пользуясь тем, что ощущение изменяется резкими скачками при непрерывном увеличении раздражения, он без колебаний обозначает все эти различия ощущений одним и тем же словом: в самом деле, это *минимальные различия*, ибо каждое из них соответствует наименьшему воспринимаемому увеличению внешнего раздражения. Тогда легко отвлечься от оттенка или специфического качества этих последовательных различий; останется общая основа, которая их как бы отождествит: и те и другие — минимальны. Таково искомое определение равенства. Из него естественно вытекает определение сложения. Раз мы считаем количеством воспринимаемое сознанием различие между двумя ощущениями, следующими друг за другом

¹ Если принять без ограничения закон Вебера $\Delta E/E = \text{const.}$, интегрирование дает $S = C \log (E/Q)$, где Q есть постоянная. Это “логарифмический закон” Фехнера.

по мере непрерывного увеличения раздражения, то, обозначив первое ощущение через S , а второе через $S + \Delta S$, мы должны будем рассматривать всякое ощущение S как сумму, получаемую от сложения минимальных различий, через которые проходит сознание, прежде чем достигает этого ощущения. Теперь остается только воспользоваться этим двойным определением, чтобы сначала установить связь между ΔS и ΔE , а потом, посредством дифференциалов, между самими переменными. Правда, математики будут возражать против перехода от разности к дифференциалу. Психологи зададутся вопросом, является ли ΔS величиной постоянной и не изменяется ли она, как само ощущение S' . Наконец, можно будет спорить об истинном смысле установленного психофизического закона, но уже одним тем, что мы считаем ΔS количеством, а S — суммой, мы принимаем основной постулат всей теории.

Однако, на наш взгляд, постулат этот спорен и малопонятен. Предположим, в самом деле, что я испытываю ощущение S , что, непрерывно увеличивая раздражение, я через некоторое время замечаю это увеличение. Я, таким образом, осознаю приращение причины; но какое я могу установить отношение между этим осознанием и этим различием в ощущении?

Несомненно, в данном случае я осознаю, что первоначальное ощущение S изменилось и превратилось в S' . Но для того, чтобы можно было уподобить переход от S к S' арифметической разности, я должен, так сказать, осознавать интервал между S и S' , а моя способность ощущения должна подняться от S до S' путем сложения каких-нибудь элементов. Как-либо обозначая этот переход, называя его ΔS , вы сначала превращаете его в реальность, а затем в величину. Но вам не только не удастся объяснить, в каком смысле этот переход есть величина; присмотревшись внимательней, вы убедитесь, что он даже не является реальностью: реальны только состояния S и S' , через которые проходит ваше сознание. Конечно, если бы S и S' были числами, мы могли бы говорить о реальности разности S и S' , даже если бы даны были только S' и S . Число $S' - S$, то есть определенная сумма единиц, в точности представит тогда последовательные моменты сложения, посредством которого переходят от S к S' . Но если S и S' суть простые состояния, то чем является отделяющий их промежуток? Чем тогда может быть переход от первого состояния ко второму, как не актом нашей мысли, которая произвольно и преднамеренно уподобляет последовательность двух состояний разности двух величин?

Либо мы придерживаемся данных нашего сознания, либо пользуемся условным способом представления. В первом случае мы обнаруживаем между S и S' разницу, напоминающую различие оттенков радуги, но ни в коем случае не количественный промежуток. Во втором случае мы можем ввести, если угодно, символ ΔS , но, говоря об арифметической разности, уподобляя данные ощущения какой-нибудь сумме, мы имеем дело с чисто условными определениями. Один из наиболее глубоких критиков Фехнера, Жюль Таннери, полностью прояснил этот вопрос. "Говорят, например, что ощущение 50° выражается числом дифферен-

¹ В последнее время ΔS считают пропорциональным S .

циальных ощущений, которые следовали бы друг за другом, начиная с полного отсутствия ощущения и кончая ощущением в 50° Я вижу в этом одно только определение, столь же законное, сколь и произвольное”¹.

Мы не верим, как бы нас в этом ни убеждали, что метод средних степеней выведет психофизику на новый путь. Оригинальность Дельбёфа состояла в том, что он выбрал частный случай, в котором само сознание, казалось бы, на стороне Фехнера, а здравый смысл как бы сам становится психофизиком. Он поставил вопрос, не воспринимаем ли мы непосредственно некоторые ощущения как равные, хотя в действительности они различны, и нельзя ли при их помощи составить таблицу ощущений, превосходящих одно другое в два, три, четыре и т.д. раза. Мы сказали, что ошибкой Фехнера было допущение существования интервала между двумя последовательными ощущениями S и S' , тогда как на самом деле между ними существует только переход, а не разность в арифметическом смысле слова. Но если оба члена, между которыми совершается переход, могли бы быть даны одновременно, то между ними существовал бы уже не переход, а контраст. Хотя контраст тоже есть нечто иное, чем арифметическая разность, но он все же на нее многим походит. Оба сравниваемые члена — друг против друга, как при вычитании двух чисел. Предположим теперь, что эти ощущения имеют одну природу и мы в нашем прошлом опыте постоянно замечали, что они следовали друг за другом по мере непрерывного возрастания физического раздражения. Вполне возможно, что мы таким образом введем причину в следствие, а идея контраста сольется с идеей арифметической разности. Так как, с другой стороны, мы замечаем, что ощущение меняется внезапно, между тем как раздражение нарастает непрерывно, то мы будем измерять расстояние между двумя данными ощущениями числом, примерно соответствующим этим резким скачкам или, по крайней мере, промежуточным ощущениям, обычно служащим нам вехами. В результате контраст предстанет в виде арифметической разности, раздражение — как количество, а резкий скачок — как элемент равенства. Комбинируя эти три фактора, мы придем к идее количественно равных разностей. Однако эти условия осуществляются полностью лишь тогда, когда мы одновременно наблюдаем более или менее освещенные поверхности одного и того же цвета. В данном случае не только существует контраст между аналогичными ощущениями, но эти ощущения также соответствуют причине, влиянию которой, как нам кажется, всегда тесно связано с расстоянием. Так как это расстояние может непрерывно изменяться, то в прошлом нашем опыте мы должны были отметить бесчисленное множество оттенков ощущений, сменявших друг друга во время непрерывного увеличения причины. Мы, следовательно, можем утверждать, что контраст между первым и вторым оттенками серого цвета, по-видимому, почти равен контрасту между вторым и третьим. Если мы станем определять два равных ощущения как те ощущения, которые представляет равными запутанное рассуждение, то мы и в самом деле придем к закону, сформулированному Дельбёфом. Но не следует забывать, что сознание проходило через те

¹ “Revue Scientifique”, 13 mars u 24 avril 1875.

же промежуточные члены, что и психофизик, и что его суждение имеет в данном случае такую же ценность, как и суждение психофизика: это символическое истолкование качества как количества и приблизительное определение числа ощущений, которые могли бы быть помещены между двумя данными ощущениями. Итак, вовсе не так значительна, как полагают, разница между методом минимальных изменений и методом средних степеней, между психофизикой Фехнера и Дельбёфа. Психофизика Фехнера приводит к условному измерению ощущения, вторая же в тех частных случаях, когда она прибегает к подобным условностям, обращается к здравому смыслу. Короче, всякая психофизика своим происхождением обречена возвращаться в порочный круг. Ведь теоретический постулат, на котором она основывается, требует от нее экспериментальной проверки, которая невозможна без предварительного признания этого постулата. Между непротяженным и протяженным, между качеством и количеством нет точек соприкосновения. Можно объяснять одно другим, считать одно эквивалентом другого, но рано или поздно, в начале или в конце приходится признать условный характер этого уподобления.

Собственно говоря, психофизика всего лишь точно сформулировала и довела до крайностей обычные воззрения здравого смысла. Так как мы больше говорим, чем мыслим, а окружающие нас внешние предметы имеют для нас большее значение, чем наше субъективное состояние, то в наших интересах объективировать эти состояния и вводить в них так широко, как это возможно, представления об их внешней причине. И по мере роста нашего знания мы все больше и больше замечаем за интенсивным экстенсивное, за качеством количество, все больше пытаемся ввести количество в качество и трактовать наши ощущения как величины. Физика, роль которой состоит в том, чтобы подвергнуть исчислению внешнюю причину наших внутренних состояний, менее всего занимается самими этими состояниями: она их всегда сознательно смешивает с их причиной. А значит, она поддерживает и усиливает эту иллюзию здравого смысла. Должен был настать момент, когда наука, привыкшая смешивать количество с качеством и ощущение с раздражением, начала измерять первые теми же приемами, что и последние: это положило начало психофизике. К этой смелой попытке привели Фехнера его же противники, философы, которые говорят об интенсивных величинах и тем не менее утверждают, что психические состояния не поддаются измерению. Действительно, если признать, что одно ощущение может быть сильнее другого и что это неравенство коренится в самих ощущениях независимо от какой бы то ни было ассоциации представлений, от более или менее сознательного использования понятий числа и пространства, то естественно попытаться установить, во сколько раз одно ощущение превосходит другое, и определить количественное отношение между их интенсивностями. Правда, противники психофизики часто оговариваются, что всякое измерение предполагает возможность наложения двух величин друг на друга, а потому напрасны старания найти численное отношение между интенсивными величинами, не поддающимися наложению. Но это не помогает, ибо следовало сначала объяснить, почему одно ощущение мы называем более интенсивным, чем другое, и как можно применять слова "больше" или

“меньше” к предметам, которые не содержат в себе отношения целого и части. Если противники психофизики различают два рода величин — интенсивные, к которым только и могут быть применимы слова “более” и “менее”, и экстенсивные, поддающиеся точному измерению, то они признают правоту Фехнера и психофизиков. Раз та или другая вещь способна увеличиваться или уменьшаться, вполне естественно желание узнать, насколько она уменьшается или увеличивается. Из того, что подобного рода измерение непосредственно невозможно, еще не следует, что наука не в состоянии осуществить его с помощью косвенных приемов, например, интегрирования бесконечно малых элементов, как предлагает Фехнер, или же другим способом. Одно из двух: либо ощущение представляет собой чистое качество, либо это величина, — и тогда мы должны попытаться его измерить.

Таким образом, мы приходим к выводу, что понятие интенсивности следует рассматривать с двух точек зрения, в зависимости от того, исследуют ли репрезентативные состояния сознания, вызываемые внешней причиной, или же состояния самодовлеющие. В первом случае восприятие интенсивности состоит в определении величины причины на основании некоторого качества следствия: это то, что последователи шотландской школы называют приобретенным восприятием. Во втором случае мы называем интенсивностью более или менее значительное множество простых психических фактов, обнаруженных нами в глубине основного состояния сознания: это уже не осознание, но смутное восприятие. Однако оба эти смысла слова чаще всего тесно связаны друг с другом, ибо самые простые факты, содержащиеся в эмоции или в усилении, являются обыкновенно репрезентативными состояниями сознания. Так как большинство репрезентативных состояний одновременно аффективны, они в свою очередь охватывают множество элементарных психических фактов. Таким образом, идея интенсивности зарождается в месте соединения двух потоков, один из которых приносит извне идею экстенсивной величины, а другой ищет и извлекает из самых глубин сознания образ внутренней множественности состояний. Остается узнать, в чем состоит этот образ. Сливаются ли он с представлением числа или принципиально от него отличается? В следующей главе мы рассмотрим состояния сознания не отдельно друг от друга, но в их конкретной множественности, ибо они разветвляются в чистой длительности. Подобно тому, как мы старались определить, что представляет собой интенсивность репрезентативного ощущения, если исключить из него идею его причины, мы должны будем теперь исследовать, во что превращается множественность наших внутренних состояний, какую форму приобретает длительность, когда мы отвлечемся от пространства, в котором она развивается.

Второй вопрос более важен, чем первый. Ведь если бы смешение количества с качеством ограничивалось каждым отдельно взятым фактом сознания, оно бы скорее порождало неясности, нежели проблемы. Но, охватывая весь ряд наших психологических состояний, вводя пространство в наше понимание длительности, оно изначально искажает наши представления о внешнем и внутреннем изменении, о движении и свободе. Отсюда софизмы элейской школы, отсюда и проблема свободы воли. Мы займемся главным образом второй проблемой, но не будем пытаться ее решить, а постараемся вскрыть заблуждения тех, кто ее ставит.

Глава вторая.

О множественности состояний сознания¹.

Идея длительности.

Число обычно определяют как совокупность единиц, или, точнее, как синтез единого и множественного. Всякое число есть единство, ибо мы представляем его себе посредством простой интуиции разума и обозначаем одним словом. Но это единство есть единство суммы: оно охватывает множественность частей, которые можно рассматривать в отдельности. Не углубляя пока понятий единства и множественности, мы зададимся вопросом, не предполагает ли понятие числа представления о чем-либо ином.

Недостаточно сказать, что число есть совокупность единиц; следует прибавить, что эти единицы тождественны между собой или мы их принимаем за таковые во время счета. Правда, мы, например, считая баранов в стаде, говорим, что их пятьдесят, хотя они отличаются друг от друга и пастух без труда их различает; но в данном случае мы игнорируем их индивидуальные различия и учитываем только их общую функцию. Напротив, как только мы фиксируем внимание на частных чертах предметов или индивидов, мы можем считать их, но не суммировать. Две эти совершенно различные позиции занимают, к примеру, тогда, когда считают солдат какого-нибудь батальона или

¹ Наш труд был полностью закончен, когда мы прочли в "Critique philosophique" (1883 и 1884гг.) весьма ценное опровержение Пиллоном интересной статьи Г.Ноэля о зависимости между понятиями числа и пространства. Однако мы ничего не изменили в настоящей главе, ибо Пиллон не проводит различия между временем-количеством и временем-качеством, между множественностью рядоположения и множественностью взаимопроникновения. Без этого фундаментального различия, составляющего основной предмет второй главы, можно было бы утверждать вместе с Пиллоном, что отношение сосуществования достаточно для построения числа. Но что понимают в данном случае под сосуществованием? Если сосуществующие члены организуются в единое целое, они никогда не дадут числа, если же они останутся отдельными, то они рядоположны, и мы имеем дело с пространством. Напрасна в данном случае ссылка на одновременные впечатления, получаемые различными чувствами. Одно из двух: либо эти ощущения сохраняют их специфические различия, а это значит, что их не считают, либо мы отвлекаемся от этих различий, и тогда мы их можем различать только по их положению в пространстве или по положению их символов. Мы увидим, что слово "различать" имеет два смысла: качественный и количественный, которые, на наш взгляд, смешивали все, кто занимался вопросом о взаимоотношении между числом и пространством.

когда проводят их перекличку. Итак, мы утверждаем, что идея числа предполагает простую интуицию множественности частей или единиц, абсолютно подобных друг другу.

Но необходимо также, чтобы эти части чем-нибудь различались между собой, раз они не сливаются в одну и ту же единицу. Предположим, что все бараны стада тождественны между собой, но они тогда по крайней мере отличаются по месту, занимаемому ими в пространстве, иначе они не образовали бы стада. Но оставим в стороне самих пятьдесят баранов и удержим в сознании только представление о них. Тогда происходит одно из двух: либо мы их охватываем в одном образе, а следовательно, рядопологаем в идеальном пространстве; либо мы пятьдесят раз подряд повторяем образ одного из них, и тогда, по-видимому, этот ряд скорее помещается в длительности, чем в пространстве. Но на самом деле все обстоит иначе. Ведь если я последовательно представляю себе каждого барана из стада в отдельности, я всегда оперирую только с одним-единственным бараном. Для того чтобы число возрастало, необходимо, чтобы я удерживал последовательные образы и располагал их рядом с каждой из новых единиц, представление о которых возникает в моем уме: но такое рядоположение совершается в пространстве, а не в чистой длительности. Все, конечно, согласается с тем, что всякая операция подсчета материальных предметов предполагает одновременное представление этих предметов, которые тем самым мыслятся в пространстве. Но сопровождает ли эта интуиция пространства идею всякого числа, даже абстрактного?

Чтобы ответить на этот вопрос, каждому достаточно будет проследить те различные формы, которые с детства принимала у него идея числа. Мы тогда увидим, что вначале, говоря о числе, мы представляли себе, например, ряд шариков. Затем эти шарики стали точками, наконец, рассеялся и этот образ, и его заменило абстрактное число. Но с этого момента мы уже не можем представить себе и даже помыслить число. Мы сохранили только его знак, необходимый для операции исчисления. Этим знаком мы условились выражать число. В самом деле, мы можем с уверенностью утверждать, что 12 есть половина 24, не мысля при этом ни числа 12, ни числа 24. Напротив, для быстроты операции мы и не должны этого делать. Но если мы хотим представить себе само число, а не только цифры или слова, необходимо вернуться к пространственному образу. Иллюзия в данном случае вызывается приобретенной привычкой вести счет во времени, а не в пространстве. Например, чтобы представить себе число 50, нужно будет повторить все числа, начиная с единицы. Когда мы доходим до числа 50, мы полагаем, что построили это число в длительности и только в длительности. Несомненно, мы скорее считали моменты длительности, чем точки пространства, но вопрос в том, не считали ли мы эти моменты с помощью точек пространства? Правда, чистую и простую последовательность можно воспринимать во времени и только во времени; но это не относится к сложению, т.е. последовательности, приводящей к сумме. Пусть сумма получается в результате последовательного рассмотрения разных элементов, но необходимо еще, чтобы каждый из них оставался в памяти, когда мы переходим к следующему элементу; необходимо, чтоб он, так сказать, ждал своего присоединения к остальным элемен-

там. Но как бы он мог ждать, если бы он был только моментом длительности, и где бы он мог ждать, если бы мы не поместили его в пространстве? Мы произвольно фиксируем в одной точке пространства каждый из моментов, подвергаемых счету, и лишь при этом условии абстрактные единицы образуют сумму. Можно, конечно, как мы покажем ниже, воспринимать последовательные моменты времени независимо от пространства, но если мы прибавляем к настоящему моменту моменты, ему предшествовавшие, как в случае сложения единиц, то мы оперируем не с самими этими элементами, ибо они навсегда исчезли, а с тем длящимся следом, который они, как нам кажется, по пути оставили в пространстве. Правда, по большей части мы не прибегаем к этому образу. Воспользовавшись им для первых двух или трех чисел, мы убеждаемся, что он был бы так же пригоден при представлении остальных, если бы нам это было нужно. Но всякая ясная идея числа предполагает созерцание в пространстве. И непосредственное изучение единиц, входящих в состав раздельной множественности, приводит нас к тому же выводу, что и анализ самого числа.

Мы сказали, что всякое число есть совокупность единиц. С другой стороны, всякое число само есть единица, поскольку оно является синтезом составляющих его единиц. Но имеет ли в обоих этих случаях слово “единица” один и тот же смысл? Когда мы утверждаем, что число есть единство, мы имеем в виду, что мы его себе представляем в его целостности с помощью простой и неделимой интуиции разума: эта единица, таким образом, заключает в себе множественность, ибо является единством целого. Но когда мы говорим о единицах, составляющих число, мы уже мыслим их не как суммы, но как чистые, простые и неразложимые единицы, способные образовывать ряд чисел путем бесконечных взаимных сочетаний. Таким образом, по-видимому, существует два рода единиц: законченные единицы, образующие число путем сложения с самими собой, и временные единицы, обозначающие единство числа, которое, будучи множественностью в себе, заимствует свой характер единства у простого акта, посредством которого наш разум его воспринимает. Несомненно, что когда мы представляем себе единицы, входящие в число, то полагаем, что мы мыслим неделимые единицы. С этим в большой мере связано мнение о том, что мы можем представлять число независимо от пространства. Однако, присматриваясь ближе, мы замечаем, что всякая единица есть единство простого акта разума, и так как этот акт состоит в процессе объединения, необходимо, чтобы некоторая множественность служила для него материалом. Несомненно, в момент, когда я мыслю каждую из этих единиц в отдельности, я считаю ее неделимой, ибо, разумеется, я думаю тогда только о ней. Но как только я отвлекаюсь от нее и перехожу к следующей, я ее объективирую и тем самым делаю из нее вещь, т.е. множественность. Чтобы в этом убедиться, достаточно заметить, что единицы, посредством которых арифметика образует свои числа, суть временные единства, способные к бесконечному делению, и каждая из них образует сумму дробных величин, сколь угодно малых и многочисленных. Но как можно было бы делить единицу, если бы речь шла в данном случае об определенном единстве, характеризующем простой акт разума? Как можно было бы, объявляя ее единством, вместе с тем дробить ее, если имплицитно не

считать ее протяженным предметом, единым в интуиции и множественным в пространстве? Мы можем извлечь из созданной нами идеи лишь то, что мы раньше в нее вложили, и если единство, посредством которого мы составляем наше число, есть единство акта разума, а не предмета, то никакое усилие анализа не извлечет из него ничего, кроме чистого или простого единства. Несомненно, когда мы приравняем число 3 сумме $1+1+1$, ничто нам не мешает считать неделимыми составляющие его единицы, но это объясняется тем, что мы в данном случае игнорируем множественность, которой чревата каждая из этих единиц. К тому же весьма вероятно, что сначала число 3 предстает нашему мышлению в этой форме, ибо мы скорее думаем о способе, которым мы получили число, чем о том, как мы могли бы его применить. Но вскоре мы убеждаемся в том, что если всякая множественность предполагает возможность смотреть на любое число как на временное единство, прибавляющееся к самому себе, то и, наоборот, единицы, в свою очередь, суть настоящие числа, как угодно большие; но мы временно считаем их неразложимыми, чтобы можно было складывать их друг с другом. Допуская возможность дробления единицы на любое число частей, мы тем самым считаем ее протяженной величиной.

В самом деле, следует точно установить понятие прерывности числа. Несомненно, что образование или построение числа предполагает прерывность. Иначе говоря, каждая из единиц, из которых мы образуем число 3, как мы сказали выше, представляется нам неделимой, когда мы с ней оперируем. Мы скачками переходим от предыдущей к последующей. Если мы построим это же число из половин, четвертей, вообще любых единиц, то эти единицы, поскольку они служат для образования этого числа, также будут временно неделимыми элементами. Мы всегда переходим от одной единицы к другой посредством резких скачков. Это объясняется тем, что для получения числа необходимо фиксировать внимание поочередно на каждой из составляющих его единиц. неделимость акта, посредством которого мы постигаем каждую из этих единиц, выражается в виде математической точки, которую пустой промежуток пространства отделяет от последующей точки. Этот ряд математических точек, расположенных в пустом пространстве, достаточно ясно выражает процесс образования идеи числа; но эти же математические точки, по мере того как наше внимание от них отвлекается, стремятся развернуться в линию, как будто они хотят слиться друг с другом. Когда же мы рассматриваем число в его законченном виде, это слияние уже совершилось: точки превратились в линии; отделяющие их пункты стерты, и все целое предстает как непрерывное. Вот почему число, составленное по определенному закону, можно разложить также по особому закону. Одним словом, следует проводить различие между единицей, которую мы в данную минуту мыслим, и единицей, которую мы превращаем в вещь, после того как перестаем думать о ней. Следует различать также число, находящееся в процессе образования и уже образованное число. Единица неразложима, пока мы ее мыслим, а число прерывно, пока мы его строим: но как только мы рассматриваем число в его законченном виде, мы его объективируем. Вот почему оно кажется нам тогда бесконечно делимым.

В самом деле, вспомним, что мы называем субъективным то, что нам

представляется совершенно и адекватно известным, объективным же — то, актуальная идея чего может быть заменена непрерывно возрастающей массой новых впечатлений. Так, сложное чувство содержит в себе большое число более простых элементов. Пока эти элементы не вырисовываются с совершенной ясностью, мы не можем сказать, что они вполне реализовались; но как только наше сознание начинает отчетливо воспринимать эти элементы, то меняется психическое состояние, вытекающее из их синтеза. Но общий вид данного тела не изменяется, как бы наша мысль его ни разлагала, ибо все эти различные расчленения, как и бесчисленное множество других, уже видны, хотя и не реализованы, в его образе. Это актуальное, а не только возможное предвосхищение деления неделимого есть именно то, что мы называем объективностью. Теперь можно точно определить субъективную и объективную часть в идее числа. К области разума относится неделимый процесс, посредством которого он последовательно фиксирует свое внимание на различных частях данного пространства. Но эти изолированные таким образом части разум удерживает для того, чтобы сложить их с другими частями.

Будучи сложены между собой, они поддаются любому разложению. Поэтому они и являются частями пространства, а пространство — материал, из которого разум строит число, и среда, в которой он его помещает.

Собственно говоря, арифметика учит нас бесконечно дробить единицы, образующие число. Здравый смысл обычно бывает склонен строить число из неделимых единиц. Это вполне понятно, ибо временная простота составных единиц есть элемент, привносимый разумом. Последний же уделяет больше внимания своим актам, чем материи, над которой он работает. Наука ограничивается тем, что обращает наше внимание на эту материю. Если бы мы раньше не поместили число в пространство, науке, наверное, не удалось бы нас заставить это сделать. Поэтому необходимо, чтобы мы с самого начала представляли себе число как рядоположение в пространстве. К этому заключению мы уже пришли раньше, исходя из того, что всякое сложение предполагает множественность частей, воспринимаемых одновременно.

Если согласиться с этим воззрением на число, мы увидим, что не все вещи можно сосчитать одинаковым образом и что есть два совершенно различных рода множественности. Когда мы говорим о материальных объектах, то имеем в виду возможность видеть и трогать их: мы их локализуем в пространстве. С этого момента мы уже не нуждаемся ни в каких искусственных приемах и ни в каком символическом представлении для того, чтобы подвергнуть их счету. Необходимо только сначала мыслить их отдельно, а затем одновременно, в той самой среде, в какой мы их наблюдаем. Иначе обстоит дело тогда, когда мы рассматриваем чисто аффективные состояния души или даже ощущения, если, конечно, это не зрительные и не осязательные ощущения. В последнем случае элементы не даны в пространстве, и а priori кажется, что мы их можем считать только при помощи какого-нибудь процесса символического изображения. Правда, эта форма представления, по-видимому, совершенно естественна, когда речь идет об ощущениях, причина которых несомненно находится в пространстве. Например, когда я слышу шум

шагов на улице, я смутно различаю идущего человека. Каждый из последовательных звуков локализуется тогда в точке пространства, которую идущий мог бы пройти. Я подсчитываю мои ощущения в том месте пространства, в котором локализованы их осязательные причины. Быть может, некоторые люди аналогичным образом считают последовательные удары далекого колокола. Их воображение рисует им кажающийся язык колокола. Этого пространственного представления им достаточно для двух первых единиц. Остальные единицы естественно следуют за первыми. Но большинство людей поступают иначе. Они выстраивают последовательные звуки в идеальном пространстве и полагают, что считают звуки в чистой длительности. Следует, однако, подробнее выяснить этот момент. Правда, удары колокола до меня доносятся последовательно, но возможно одно из двух: либо я сохраняю каждое из этих последовательных ощущений для того, чтобы объединить его с другими и образовать группу, которая напоминает мне арию или знакомый ритм; но я тогда не считаю звуков, а ограничиваюсь, скажем так, качественным впечатлением, производимым на меня их числом; либо я их считаю. В таком случае я должен их разъединить, а это разъединение производится в какой-нибудь однородной среде, где звуки, лишенные их качеств и как бы опорожненные, оставляют по пути тождественные следы. Правда, остается вопрос, представляет ли собой эта среда время или пространство, но, повторяем, момент времени не может сохраниться, его нельзя удержать в памяти для того, чтобы добавить к другим моментам: звуки способны диссоциироваться потому, что между ними есть интервалы. Потому мы и можем считать звуки, что они разделены интервалами. Но как бы эти интервалы могли сохраниться, если бы они были чистой длительностью, а не пространством? Следовательно, эта операция совершается в пространстве. По мере того как мы проникаем все дальше в глубины сознания, становится все труднее измерять. Мы имеем в данном случае слитную множественность ощущений и чувств, которые в состоянии различить один только анализ. Их число сливается с самим числом моментов, заполняемых ими во время счета. Но эти моменты, поддающиеся сложению друг с другом, тоже являются точками пространства. Из сказанного следует, что существуют два рода множественности: множественность материальных объектов, непосредственно образующая число, и множественность фактов сознания, способная принять вид числа только посредством какого-нибудь символического представления, в которое непременно входят пространственные элементы.

Собственно, каждый из нас, говоря о непроницаемости материи, различает эти два рода множественности. Мы иногда считаем непроницаемость основным свойством тела, которое мы познаем таким же образом, как тяжесть или сопротивление. Однако подобного рода свойство чисто отрицательно и не может быть обнаружено нашими чувствами. Целый ряд опытов по соединению и сочетанию элементов заставил бы нас сомневаться в существовании этого свойства, если бы у нас ранее уже не сложилось убеждение в наличии непроницаемости. Представьте себе, что одно тело смешивается с другим. Вы тотчас же предположите, что в одном теле имеются пустые промежутки, где размещаются частицы другого тела. В свою очередь, эти частицы могут взаимопроникать лишь

при условии, что одна из них дробится на части, занимающие пустоты другой частицы. Наша мысль охотнее будет бесконечно продолжать эту операцию, чем представит себе два тела, одновременно занимающие одно и то же место в пространстве. Но если бы непроницаемость на самом деле была качеством материи, воспринимаемым органами чувств, то неясно было бы, почему нам труднее представлять себе слияние двух тел, чем поверхность без сопротивления или невесомую жидкость. В действительности утверждение, что два тела не могут занимать одновременно одного и того же пространства, выражает необходимость не физическую, а логическую. Противоположное утверждение заключает в себе нелепость, которую никакой мыслимый опыт не был бы в состоянии рассеять. Короче, это утверждение содержит противоречие. Но не означает ли это, что сама идея числа 2 или любого числа включает в себя идею рядоположения в пространстве? Только потому, что мы считаем идею числа независимой от идеи пространства, мы часто принимаем непроницаемость за качество материи. Поэтому, говоря, что два или много предметов не могут одновременно занимать одно и то же пространство, мы полагаем, что прибавляем кое-что к представлению этих предметов: как будто чисто абстрактное представление числа 2 не является, как мы показали, представлением двух различных положений в пространстве! Утверждать непроницаемость материи — это значит просто признавать согласованность понятий числа и пространства, значит скорее говорить о свойстве числа, чем о свойстве материи. Но ведь мы подвергаем счету чувства, ощущения, представления, хотя все они взаимопроникают, причем каждое из них занимает всю душу? Да, это так, но именно потому, что они взаимопроникают, их можно считать только при условии, если представлять их себе однородными единицами, занимающими различные места в пространстве и, следовательно, уже не проникающими друг друга. Таким образом, непроницаемость проявляется одновременно с числом; и когда мы приписываем материи это свойство как то, что отличает ее от всего, не являющегося материей, мы только по-иному выражаем установленное выше различие между протяженными предметами и фактами сознания, т.е. между тем, что может непосредственно быть переведено на язык чисел, и тем, что сначала предполагает символическое представление в пространстве.

Следует остановиться на этом пункте. Если для того, чтобы подвергнуть счету факты сознания, мы должны символически представлять их в пространстве, то нельзя ли допустить, что это символическое представление изменяет нормальные условия внутреннего восприятия? Вспомним то, что мы сказали выше об интенсивности некоторых психических состояний. Репрезентативное ощущение, взятое само по себе, есть чистое качество. Но, рассматриваемое сквозь призму протяженности, это качество становится в известном смысле количеством, и мы его называем интенсивностью. Следовательно, проецирование наших психических состояний в пространство, производимое с целью образовать из них отдельную множественность, должно влиять на сами эти состояния и сообщать им в рассудочном сознании новую форму, которую им не придает непосредственное восприятие. Заметим при этом, что когда мы говорим о времени, то по большей части мыслим однородную среду,

в которой наши состояния сознания рядопологаются, как в пространстве, образуя раздельную множественность. Но не будет ли понятое таким образом время по отношению к множественности наших психических состояний тем же, чем является интенсивность по отношению к некоторым из них, т.е. знаком, символом, совершенно отличающимся от истинной длительности? Мы, следовательно, потребуем от сознания, чтобы оно отделилось от внешнего мира и с помощью усилия абстракции вновь стало самим собой. Мы спросим у него, существует ли хоть какая-нибудь аналогия между множественностью состояний сознания и множественностью числовых единиц? Имеет ли истинная длительность малейшее отношение к пространству? Правда, наш анализ идеи числа должен был бы заставить, мягко говоря, сомневаться в этой аналогии. Если время в представлении рассудочного сознания есть среда, в которой наши состояния сознания четко следуют друг за другом, так что мы их можем считать; если, с другой стороны, наше понимание числа расплывает в пространстве все, что может быть непосредственно подвергнуто счету, то следует предположить, что время, понятое как среда, в которой совершается процесс различения и счета, есть не что иное, как пространство. Прежде всего это мнение подтверждается тем фактом, что мы непременно заимствуем у пространства все образы, посредством которых мы описываем чувство времени и даже последовательности, присущее рассудочному сознанию; следовательно, чистая длительность должна быть чем-то иным. Но мы можем прояснить все эти вопросы, поставленные самим анализом понятия раздельной множественности, только путем непосредственного исследования идеи пространства и времени в их отношении друг к другу.

Ошибочно приписывать слишком большое значение вопросу об абсолютной реальности пространства. Ведь это все равно что спрашивать, находится ли пространство в пространстве или нет. Вообще наши чувства воспринимают качества тел и вместе с ними пространство; казалось бы, вся трудность проблемы состоит в споре о том, является ли протяженность аспектом этих физических качеств, — качеством качества, — или же эти качества по своей сущности непротяженны: хотя пространство и присоединяется к ним, но оно самодовлеюще и существует помимо них. Согласно первой гипотезе, пространство сводится к абстракции, или, точнее, к экстракту; в таком случае оно выражает общие свойства так называемых репрезентативных ощущений. По второй гипотезе, пространство является столь же прочной реальностью, как и сами эти ощущения, хотя и другого порядка. Точной формулировкой этой теории мы обязаны Канту; учение, развиваемое им в “Трансцендентальной эстетике”, наделяет пространство существованием, независимым от того, что в пространстве содержится, объявляет теоретически отделяемым то, что каждый из нас реально отделяет, и отказывается считать протяженность абстракцией, аналогичной другим абстракциям. В этом смысле кантовская теория пространства гораздо менее, чем полагают, отличается от обычного воззрения на него. Кант был далек от намерения поколебать нашу веру в реальность пространства: он, напротив, установил точный смысл этой веры и даже дал ей оправдание.

Решение вопроса, данное Кантом, по-видимому, серьезно никем не

оспаривалось. Напротив, большинство из тех философов, которые вновь пытались разрешить эту проблему, нативисты или эмпиристы, поддавались влиянию кантовской теории, часто даже сами того не сознавая. Психологи приписывают влиянию Канта появление нативистической теории Иоганна Мюллера; но гипотеза локальных знаков Лотце, теория Бэна и более обширное объяснение, предложенное Вундтом, на первый взгляд, совершенно независимы от “Трансцендентальной эстетики”. В самом деле, авторы этих теорий, по-видимому, оставляют в стороне проблему сущности пространства и стремятся только выяснить, каким образом наши ощущения помещаются в пространстве и, так сказать, располагаются рядом друг с другом. Но тем самым они рассматривают ощущения как неэкстенсивные величины и устанавливают, по примеру Канта, коренное различие между материей представления и его формой. Из идей Лотце, Бэна, из попытки Вундта примирить эти идеи вытекает, что ощущения, посредством которых мы образуем понятие пространства, сами не протяженны, а только качественны: протяженность есть продукт их синтеза, как вода — продукт соединения двух газов. Итак, эмпиристские, или генетические, объяснения вновь берутся за проблему пространства именно там, где Кант ее оставил: Кант оторвал пространство от его содержания; эмпиристы стараются объяснить, каким образом этому содержанию, отделенному мышлением от пространства, удастся вновь разместиться в нем. Правда, затем они, по-видимому, стали игнорировать активность рассудка и попытались вывести экстенсивную форму нашего представления из особого рода взаимосвязи ощущений: пространство, не будучи экстрактом ощущений, вытекает, говорят они, из их сосуществования. Но как объяснить подобный генезис без активного вмешательства разума? Предполагается, что экстенсивное отлично от неэкстенсивного; если даже допустить, что экстенсивность есть только отношение между неэкстенсивными элементами, необходимо еще, чтобы это отношение было установлено мыслью, способной соединять таким образом многие элементы. Напрасно ссылаются на химические соединения, где сложное тело, по всей видимости, приобретает форму и качества, не принадлежащие составляющим его атомам. Эта форма, эти качества порождаются именно тем, что мы охватываем множественность атомов в едином акте сознания: упраздните разум, выполняющий этот синтез, и вы тотчас уничтожите качества, т.е. форму, в которой в нашем сознании выражается синтез этих элементарных частей. Итак, неэкстенсивные ощущения останутся такими же, что и были, т.е. неэкстенсивными, если к ним ничего не прибавить. Для того, чтобы из их сосуществования возникло пространство, необходим акт разума, сразу их охватывающий и рядопологающий; этот своеобразный акт весьма напоминает то, что Кант называл априорной формой чувственности.

Попытавшись охарактеризовать этот акт, мы увидим, что он сводится главным образом к интуиции или скорее к восприятию однородной пустой среды, ибо нельзя дать пространству другого определения: пространство есть то, что дает нам возможность различать многие тождественные и одновременные ощущения: это, таким образом, принцип дифференциации, отличный от принципа качественной дифференциации. Следовательно, это реальность без качества. Возможно, мы скажем,

вместе с приверженцами теории локальных знаков, что одновременные ощущения никогда не бывают тождественными и вследствие различия органических элементов, на которые они влияют, не существует двух точек однородной среды, которые вызывали бы одно и то же впечатление. Мы без труда согласимся с этим, ибо, если бы эти две точки действовали на нас одинаково, не было бы никакого основания помещать одну из них направо, а не налево, и наоборот. Но именно потому, что мы затем истолковываем это качественное различие как различие положения, нам необходимо иметь ясное представление об однородной среде, т.е. об одновременности элементов, качественно тождественных, но тем не менее друг от друга отличающихся. Чем больше мы будем настаивать на различии ощущений, вызываемых на нашей сетчатке двумя точками однородной среды, тем большую роль придется приписывать активности разума, который воспринимает в форме протяженной однородности то, что ему дано в форме качественной разнородности. Мы, впрочем, полагаем, что если представление однородного пространства есть продукт нашего мышления, то и, наоборот, в самих качествах, различающих два ощущения, должна заключаться причина, в силу которой они занимают в пространстве то или иное определенное место.

Следует поэтому различать восприятие протяженности и представление пространства. Они, безусловно, предполагают друг друга, но чем выше мы поднимаемся в ряду разумных существ, тем с большей ясностью очерчивается самостоятельная идея однородного пространства. В этом смысле сомнительно, чтобы животные воспринимали внешний мир совершенно так же, как и мы, а главное — чтобы они так же себе представляли внеположность мира. Натуралисты указали, как на примечательный факт, на удивительную легкость, с которой многие позвоночные и даже некоторые насекомые ориентируются в пространстве. Часто наблюдали, как многие животные возвращаются почти по прямой линии к своему старому жилищу, пробегая совершенно незнакомый им путь в несколько сот километров. Это чувство направления пытались объяснить с помощью зрения или обоняния, а недавно была высказана гипотеза о восприятии магнитных течений, которые якобы дают животным возможность ориентироваться в пространстве, наподобие компаса. Это значит, что пространство для животного не так же однородно, как для нас; животное не воспринимает направление пространства в чисто геометрической форме: каждое направление приобретает свой оттенок, свое особое качество. Легко понять возможность такого восприятия, если вспомнить, что мы сами отличаем правое направление от левого с помощью естественного чувства и эти направления нашего собственного пространства качественно отличаются друг от друга. Вот почему мы бессильны их определить. Собственно говоря, качественные различия существуют повсюду в природе. Трудно понять, почему два конкретных направления не могут быть восприняты так же непосредственно, как два цвета. Но восприятие пустой однородной среды — нечто совершенно особенное, оно, по-видимому, вызывает своеобразную реакцию против разнородности, лежащей в самой основе нашего опыта. Нужно поэтому сказать не только о том, что некоторые животные обладают особым чувством направления, но и о том, что у нас

есть особая способность воспринимать или представлять себе пространство, лишенное качеств. И это вовсе не способность абстракции; напротив, поскольку абстракция предполагает ясно очерченные различия и особого рода внеположность друг другу понятий или их символов, то способность абстракции уже предполагает интуицию однородной среды. Следует сказать, что нам известны два различных вида реальности: одна — разнородная реальность чувственных качеств, а другая — однородная, т. е. пространство. Именно вторая реальность, ясно воспринимаемая человеческим рассудком, дает нам возможность отчетливо различать что-либо, считать, абстрагировать и, быть может, также говорить.

Но если определить пространство как однородную среду, то кажется, что всякая однородная и бесконечная среда, наоборот, есть пространство. Ибо если однородность состоит в отсутствии всякого качества, то трудно понять, как можно было бы различить две формы однородного. Тем не менее время обычно рассматривается как бесконечная среда, отличная от пространства, но, подобно ему, однородная. Однородная среда, таким образом, выступает в двойной форме в зависимости от того, наполняет ее сосуществование или последовательность. Правда, когда мы определяем время как однородную среду, в которой развертываются состояния сознания, мы представляем его как нечто целиком и сразу данное, т. е. изымаем его из длительности. Это простое соображение должно было бы уже нам подсказать, что в данном случае мы бессознательно наталкиваемся на пространственное представление. С другой стороны, мы замечаем, что материальные предметы, внешние по отношению как друг к другу, так и к нам, заимствуют эту двойственность у однородной среды, разделяющей их и фиксирующей их очертания. Напротив, состояния сознания, даже последовательные, проникают друг друга, и в самом простом из них может отразиться вся душа. Уместно поэтому спросить: не является ли время, представленное как однородная среда, незаконнорожденным понятием, полученным путем введения идеи пространства в область чистого сознания?

Во всяком случае, нельзя окончательно признать обе формы однородности, время и пространство, без предварительного анализа вопроса о том, не сводится ли одна из этих форм к другой. Но внеположность есть собственное свойство вещей, занимающих пространство, тогда как состояния сознания не являются внешними по отношению друг к другу, а становятся таковыми только при развертывании их во времени, рассматриваемом как однородная среда. Итак, если одна из этих двух предполагаемых форм однородности происходит из другой, то можно а priori сказать, что идея пространства есть основное данное сознания. Но, обманутые видимой простотой идеи времени, философы, пытавшиеся свести одну из этих идей к другой, полагали, что можно построить пространственное представление с помощью представления длительности. Показав ложность этой теории, мы убедимся в том, что время, рассматриваемое как бесконечная и однородная среда, есть только призрак пространства, неотступно преследующий рассудочное сознание.

Английская школа, в самом деле, стремится свести пространственные отношения к более или менее сложным отношениям последовательности и длительности. Когда, закрыв глаза, мы проводим рукой

вдоль какой-нибудь поверхности, трение наших пальцев об эту поверхность, и в особенности изменчивая игра наших суставов, дают нам ряд ощущений, которые отличаются только своими качествами и определенным образом упорядочиваются во времени. С другой стороны, опыт нам показывает, что этот ряд обратим, что мы могли бы иным усилием (или, как мы покажем ниже, усилием *противоположного направления*) вызвать заново в обратном порядке те же самые ощущения. Тогда можно было бы определить отношения положения в пространстве как обратимые отношения последовательности в длительности. Но подобное определение содержит порочный круг или, по крайней мере, весьма поверхностную идею длительности. В самом деле, существуют, как мы покажем ниже, два возможных понятия длительности: одно — очищенное от всяких примесей и другое, в которое контрабандой вторгается идея пространства. Чистая длительность есть форма, которую принимает последовательность наших состояний сознания, когда наше “я” просто живет, когда оно не устанавливает различия между наличными состояниями и теми, что им предшествовали. Для этого оно не должно всецело погружаться в испытываемое ощущение или идею, ибо тогда оно перестало бы длиться. Но оно также не должно забывать предшествовавших состояний: достаточно, чтобы, вспоминая эти состояния, оно не помещало их рядом с наличным состоянием, наподобие точек в пространстве, но организовывало бы их, как бывает тогда, когда мы вспоминаем ноты какой-нибудь мелодии, как бы слившиеся вместе. Разве нельзя сказать, что, хотя эти ноты следуют друг за другом, мы все же воспринимаем их одни в других, и вместе они напоминают живое существо, различные части которого взаимно проникают в силу самой их общности? Это можно доказать тем, что если мы, например, нарушим такт и дольше, чем следует, остановимся на какой-нибудь одной ноте мелодии, нашу ошибку обнаружит не столько чрезмерная долгота ноты, сколько качественное изменение во всей музыкальной фразе.

Итак, можно постичь последовательность без различения; ее можно понять как взаимопроникновение, общность, как внутреннюю организацию элементов, каждый из которых представляет целое и отделяется от него только актом мышления, способного абстрагировать.

Несомненно, именно так должно было бы представлять себе длительность существо, одновременно тождественное и меняющееся, которое не имело бы никакого понятия о пространстве. Но мы, привыкшие к идее пространства, даже преследуемые ею, бессознательно вводим ее в наше представление о чистой последовательности; мы рядопологаем наши состояния сознания и воспринимаем их одновременно, не одно в другом, но одно рядом с другим; короче, мы проецируем время в пространство, выражаем длительность в терминах протяженности, а последовательность выступает у нас в форме непрерывной линии или цепи, части которой соприкасаются, но не проникают друг в друга. Заметим, что этот последний образ предполагает не последовательное, но одновременное восприятие *предыдущего* и *последующего*, и было бы противоречием допускать, что последовательность, будучи таковой, могла бы тем не менее длиться только один момент. Итак, когда мы говорим о *порядке* последовательности в длительности и об обратимости этого порядка, то о какой последовательности в данном случае идет речь?

Есть ли это чистая последовательность, о которой мы говорили выше, свободная от пространственных элементов, или же это последовательность, развертывающаяся в пространстве, позволяющая охватывать одновременно несколько разделенных и рядоположных элементов? На этот вопрос можно дать только один ответ: нельзя установить *порядок* между элементами без предварительного их различения, без возможности сравнивать затем занимаемые ими места. Следовательно, мы их воспринимаем как множественные, одновременные и различные. Одним словом, мы их рядопологаем. Поэтому, устанавливая порядок в последовательности, мы тем самым превращаем ее в одновременность и проецируем в пространство. Короче, когда перемещение моего пальца вдоль поверхности или вдоль линии вызывает во мне ряд качественно различных ощущений, то возможно одно из двух: либо я представляю себе эти ощущения в длительности, но тогда их последовательность такова, что я не могу в данный момент представить многие из них одновременными и вместе с тем различными; либо я распознаю определенный порядок последовательности, но тогда я могу не только воспринимать последовательность элементов, но еще разворачивать их в ряд, предварительно различив между собой. Словом, у меня уже есть идея пространства. Таким образом, понятие ряда, обратимого в длительности, или даже просто определенного порядка последовательности во времени уже само собой предполагает представление о пространстве и не может служить для его определения.

Чтобы придать этой аргументации более строгую форму, представим себе бесконечную прямую линию, а на ней — движущуюся материальную точку А. Если бы эта точка себя осознала, она чувствовала бы, что она меняется, ибо движется: она воспринимала бы некоторую последовательность; но приобрела ли бы для нее эта последовательность форму линии? Несомненно, да, но при условии, что она способна как бы подняться над пробегаемой линией и одновременно воспринять несколько находящихся рядом точек: но тем самым она уже создала бы идею пространства и развернула бы испытываемые ею изменения в пространстве, а не в чистой длительности. Мы вскрываем здесь ошибку тех, кто рассматривает чистую длительность как нечто аналогичное пространству, но по природе своей более простое. Они обычно охотно рядопологают психические состояния, образуя из них цепь или линию, и не подозревают, что они вводят в эту операцию идею пространства в собственном смысле слова, во всей ее полноте, ибо пространство есть среда, имеющая три измерения. Но разве не ясно, что для того, чтобы воспринять линию в форме линии, надо стать вне ее, надо уяснить себе окружающую ее пустоту и, следовательно, мыслить трехмерное пространство. Если наша сознательная точка А еще не имеет идеи пространства, — что мы, собственно, и должны предположить, — то последовательность состояний, через которые она проходит, никогда не сможет принять для нее форму линии; зато ее ощущения будут динамически присоединяться друг к другу, будут организовываться, как последовательные ноты убаюкивающей нас мелодии. Короче говоря, чистая длительность вполне могла бы быть только последовательностью качественных изменений, сливающихся вместе, взаимопроникающих, без ясных очертаний, без стремления занять внешнюю позицию

по отношению друг к другу, без всякого родства с идеей числа: это была бы чистая разнородность. Но мы не будем сейчас подробно останавливаться на этом. Нам достаточно было показать, что, как только мы приписываем длительности малейшую однородность, мы контрабандой вводим в нее понятие пространства.

Верно, что мы подвергаем счету последовательные моменты длительности и что, благодаря своей связи с числом, время сначала представляется нам в виде измеримой величины, совершенно аналогичной пространству. Но здесь следует провести важное различие. Например, я говорю, что прошла минута; я подразумеваю под этим, что секундный маятник совершил шестьдесят колебаний. Представляя себе сразу, единым актом разума, эти шестьдесят колебаний, я тем самым исключаю идею последовательности: я мыслю уже не шестьдесят следующих друг за другом колебаний, но шестьдесят точек неподвижной линии, каждая из которых как бы символизирует одно колебание маятника. — С другой стороны, если я хочу представить себе последовательно эти шестьдесят колебаний, ничего не изменяя в способе их появления в пространстве, я должен мыслить каждое колебание отдельно, исключая воспоминание о предыдущих, ибо в пространстве от них не осталось никаких следов: но тем самым я обрекаю себя на постоянное пребывание в настоящем и отказываюсь мыслить последовательность или длительность. Если же я сохраняю воспоминание о предшествующем колебании, соединяя его с образом теперешнего колебания, то возможно одно из двух: либо я рядопологаю оба эти образа, и мы возвращаемся тогда к нашей первой гипотезе, либо же я воспринимаю их один в другом, причем они взаимопроникают и сочетаются, как ноты мелодии, образуя то, что мы называем слитной или качественной множественностью, не имеющей никакого сходства с числом: в таком случае у меня есть образ чистой длительности, но одновременно я полностью освобождаюсь от идеи однородной среды или измеримого количества.

Тщательно проанализировав собственное сознание, мы убеждаемся, что оно всегда так действует, и, таким образом, уклоняется от символического представления длительности. Когда нас убаюкивают равномерные колебания маятника, разве причиной сна является последний услышанный звук, последнее воспринятое движение? Конечно, нет, ибо тогда нельзя было бы понять, почему первый звук не вызвал такого же действия. Быть может, сон навеяло воспоминание о звуках и движениях, предшествовавших последнему и рядоположенных с ним? Но ведь само это воспоминание, располагаясь позднее рядом с одним звуком и с одним движением, не окажет на нас никакого действия. Поэтому следует допустить, что звуки сочетаются и действуют не самим своим количеством как таковым, а присутствием этому количеству качеством, т.е. ритмической организацией всего целого. Можно ли иначе понять действие слабого и непрерывного раздражения? Если бы ощущение оставалось одним и тем же, то оно было бы бесконечно слабым и незаметным. Но в действительности каждое увеличение раздражения сочетается с предшествующими раздражениями, и целое производит впечатление музыкальной фразы, которая в каждое мгновение словно заканчивается и непрерывно полностью меняется из-за присоединения к ней какой-нибудь новой ноты. Мы лишь потому утверждаем, что всегда имеем

дело с одним и тем же ощущением, что мы думаем не о самом ощущении, но о его объективной причине, находящейся в пространстве. Поэтому мы развертываем ощущения в пространстве и вместо развивающегося организма, вместо взаимопроникающих изменений замечаем одно ощущение, которое, так сказать, растягивается в длину в виде бесконечного ряда в пространстве. Истинную длительность, какой ее воспринимает сознание, следовало бы поэтому поместить среди интенсивных величин, если интенсивность может быть названа величиной. Но на самом деле длительность не есть количество, и как только мы пытаемся ее измерить, мы бессознательно заменяем ее пространством.

Но нам крайне трудно представить себе длительность в ее первоначальной чистоте. Это, несомненно, связано с тем, что не только мы длимся: внешние предметы, по-видимому, длятся, как и мы, и время, рассматриваемое с этой точки зрения, имеет вид однородной среды. Не только моменты этой длительности кажутся нам внешними по отношению друг к другу, подобно телам в пространстве, но и движение, воспринимаемое нашими чувствами, является как бы осязаемым признаком однородной и измеримой длительности. И, более того, — в формулы механики, в расчеты астрономии и даже физики время входит в виде количества. Мы измеряем скорость движения, а это предполагает, что само время есть величина. Проведенный нами анализ требует поэтому некоторых дополнений, ибо если длительность как таковая не поддается измерению, что же тогда измеряют колебания маятника? В крайнем случае можно допустить, что внутренняя длительность, воспринимаемая сознанием, совпадает со взаимопроникновением фактов сознания, с постепенным обогащением нашего “я”. Но скажут, что нечто совершенно иное представляет собой время, которое астрономия вводит в свои формулы, время, которое наши часы делят на равные части: ведь это измеримая и, следовательно, однородная величина. И тем не менее это не так. Тщательный анализ рассеет эту иллюзию.

Когда я слежу глазами за движениями стрелки на циферблате часов, соответствующими колебаниям маятника, я отнюдь не измеряю длительность, как это, по-видимому, полагают: я только считаю одновременности, а это уже нечто совсем иное. Вне меня, в пространстве, есть лишь единственное положение стрелки маятника, ибо от прошлых положений ничего не остается. Внутри же меня продолжается процесс организации или взаимопроникновения фактов сознания, составляющих истинную длительность. Только благодаря этой длительности я представляю себе то, что я называю прошлыми колебаниями маятника, в тот же момент, когда воспринимаю данное колебание. Уберем на мгновение “я”, которое мыслит эти так называемые последовательные колебания; в таком случае всякий раз будет иметь место только одно единственное колебание маятника, даже одно-единственное его положение и, следовательно, не будет никакой длительности. Уберем, наоборот, маятник и его колебания; тогда останется одна лишь разнородная длительность, “я”, без внешних по отношению друг к другу моментов, без связи с числом. Итак, в нашем “я” существует последовательность без взаимной внеположности, а вне “я” существует взаимная внеположность без последовательности — взаимная внеположность, ибо данное колебание резко отличается от предыдущего, более уже не существ-

вующего; но последовательности здесь нет, ибо она существует только для сознательного наблюдателя, который удерживает в своей памяти прошлое и рядопологает два колебания или их символы во вспомогательном пространстве.

Однако между этой последовательностью без внеположности и этой внеположностью без последовательности происходит особого рода обмен, отчасти напоминающий то, что физики называют эндосмосом. Так как последовательные и все же взаимопроникающие фазы жизни нашего сознания соответствуют, каждая в отдельности, одновременному с ней колебанию маятника, так как, с другой стороны, эти колебания четко отделены друг от друга, ибо одно сразу же исчезает, как только возникает новое, то мы постепенно привыкаем устанавливать то же самое деление между последовательными моментами жизни нашего сознания. Колебания маятника, так сказать, разлагают ее на части, внешние по отношению друг к другу. Отсюда ошибочная идея о внутренней однородной длительности, аналогичной пространству, тождественные элементы которой следуют один за другим, не проникая друг в друга. Но, с другой стороны, колебания маятника, различающиеся только тем, что каждое из них исчезает при появлении нового, как бы пользуются влиянием, которое они таким образом оказали на жизнь нашего сознания. Благодаря воспоминанию об их совокупности, оставшемуся в нашем сознании, они сохраняются, а затем разворачиваются в ряд: короче говоря, мы создаем для них четвертое измерение пространства, которое мы называем однородным временем и которое позволяет движению маятника, совершающемуся между двумя определенными точками пространства, бесконечное число раз рядопологаться в пространстве.

Если мы попытаемся теперь точно отделить в этом очень сложном процессе реальное от воображаемого, мы обнаружим следующее: существует реальное пространство без длительности, в котором все явления возникают и исчезают одновременно с состояниями нашего сознания. Существует реальная длительность, разнородные элементы которой взаимопроникают, но каждый момент которой можно сблизить с одновременным с ним состоянием внешнего мира и тем самым отделить от других моментов. Из сравнения этих двух реальностей возникает символическое представление о длительности, извлеченное из пространства. Длительность, таким образом, принимает иллюзорную форму однородной среды, а связующей нитью между этими двумя элементами, пространством и длительностью, является одновременность, которую можно было бы определить как пересечение времени с пространством.

Если мы подвергнем такому же анализу понятие движения, этого живого символа с виду однородной длительности, то вынуждены будем осуществить подобную диссоциацию. Чаще всего говорят, что движение происходит в пространстве, и когда мы объявляем движение однородным и делимым, то на самом деле думаем о пройденном пространстве, словно его можно спутать с самим движением. Но если вникнуть глубже в этот вопрос, мы убедимся, что хотя движущееся тело и занимает последовательные положения в пространстве, но действие, посредством которого оно переходит от одного положения к другому, действие в чистой длительности, реальное только для сознательного на-

блюдателя, ускользает от пространства. Мы в данном случае имеем дело не с *вещью*, но с *процессом*: движение как переход от одной точки к другой есть духовный синтез, процесс психический и, следовательно, непространственный. В пространстве находятся только его собственные части, и в каком бы месте пространства мы ни рассматривали движущееся тело, мы сможем уловить только его положение. Сознание же воспринимает нечто иное, но лишь благодаря тому, что оно удерживает в памяти последовательные положения и синтезирует их. Но как оно выполняет подобный синтез? Оно не может осуществить его посредством нового развертывания этих же положений в какой-нибудь однородной среде, ибо для их соединения необходим новый синтез, и т.д. до бесконечности. Поэтому мы вынуждены допустить, что в данном случае, так сказать, осуществляется качественный синтез, постепенная организация наших последовательных ощущений, единство, аналогичное единству музыкальной фразы. Такова в точности идея движения, когда мы мыслим о нем самом, когда мы словно извлекаем из движения подвижность. Чтобы убедиться в этом, вспомним, что испытывает каждый из нас, если вдруг увидит падающую звезду. В этом крайне быстром движении разграничение между пройденным пространством, представляющим в виде огненной линии, и абсолютно неделимым ощущением движения или подвижности совершается само собой. Быстрый жест, сделанный с закрытыми глазами, выражается в сознании в форме чисто качественного ощущения, поскольку мы не думаем о пройденном пространстве. Короче говоря, в движении следует различать два элемента: пройденное пространство и действие, посредством которого тело проходит его, последовательные положения и их синтез. Первый из этих элементов есть однородное количество, второй реален только в нашем сознании: это качество или интенсивность, что, по сути, одно и то же.

Но в данном случае еще имеет место явление эндосмоса, когда чисто интенсивное ощущение подвижности смешивается с экстенсивным представлением пройденного пространства. В самом деле, с одной стороны, мы даже приписываем движению делимость проходимого им пространства, забывая, что делить можно вещь, но не акт. С другой же стороны, мы приучаемся проецировать сам этот акт в пространство, располагать его вдоль линии, пробегаемой движущимся телом, словом, окристаллизовывать его: как будто эта локализация "*процесса*" в пространстве не заставляет нас утверждать, что даже вне сознания прошлое сосуществует с настоящим.

Это смешение движения с пространством, пройденным движущимся телом, и породило, на наш взгляд, софизмы элейской школы. Ибо расстояние между двумя точками пространства бесконечно делимо, и если бы движение состояло из частей, подобных частям самого расстояния, то оно никогда бы не было пройдено. Но на самом деле каждый шаг Ахиллеса есть простое и неделимое действие, и, совершив определенное число этих действий, Ахиллес обгоняет черепаху. Ошибка элеатов вытекает из того, что они отождествляют этот ряд неделимых и своеобразных актов с однородным пространством, в котором они осуществляют. Так как это пространство можно как угодно делить и вновь складывать, они считают себя вправе воссоздавать все движение Ахиллеса не из его собственных шагов, а из шагов черепахи: вместо Ахиллеса, пре-

следующего черепахи, они берут двух черепах, друг с другом согласованных и принужденных делать одни и те же шаги одновременно, так что их встреча оказывается невозможной. Почему Ахиллес обгоняет черепаху? Потому, что каждый шаг Ахиллеса и каждый шаг черепахи в качестве движений неделимы, а в качестве пространства — суть различные величины; а значит, пространство, пройденное Ахиллесом, будет больше, чем сумма расстояния, пройденного черепахой, и того, на которое она вначале его опередила. Зенон совершенно не принимает в расчет, что только пространства можно произвольно разлагать и вновь составлять, поэтому он, воссоздавая движения Ахиллеса по тому же закону, что и движения черепахи, смешивает пространство с движением.

Несмотря на тонкий и глубокий анализ одного из современных мыслителей¹, мы не считаем возможным допустить, что встреча двух движущихся тел предполагает различие между реальным и воображаемым движением, между пространством в себе и бесконечно делимым пространством, между конкретным и абстрактным временем. Зачем прибегать к метафизической гипотезе о сущности пространства, времени и движения, как бы остроумна она ни была, если непосредственная интуиция показывает нам движение в длительности и длительность вне пространства? Вовсе нет необходимости полагать предел делимости конкретного пространства. Можно считать его бесконечно делимым, если только установить различие между одновременными положениями двух движущихся тел, действительно находящихся в пространстве, и их движениями, которые не занимают пространства, будучи скорее длительностью, чем протяженностью, качеством, а не количеством. Измерять скорость движения — значит, как мы увидим, просто констатировать одновременность; вводить эту скорость в вычисления — значит пользоваться удобным средством для предвидения одновременности. Итак, математика остается в своей области, когда занимается определением одновременных положений Ахиллеса и черепахи в данный момент или когда априорно допускает встречу двух движущихся тел в точке X, ибо эта встреча сама по себе есть одновременность. Но математика выходит за свои пределы, когда она пытается воспроизвести то, что находится в промежутке между двумя одновременностями: или, по крайней мере, она неминуемо вынуждена будет тогда вновь и вновь рассматривать одновременности, бесконечно возрастающее число которых должно было уже убедить ее, что нельзя создать движение из неподвижностей, а время — из пространства. Короче говоря, подобно тому как в длительности однородно лишь то, что не длится, т.е. пространство, в котором выстраиваются одновременности, так и однородность в движении есть то, что ему менее всего принадлежит, т.е. пройденное пространство, а значит, неподвижность.

На этом основании наука оперирует временем и пространством, предварительно удалив из них их важнейший качественный элемент; из времени она исключает длительность, из движения — подвижность. В этом нетрудно убедиться, исследовав роль, которую играют в астрономии и механике понятия времени, движения и скорости.

¹ Evellin. *Infini et quantité*. Paris, 1881.

Авторы трактатов по механике предупреждают, что они определяют не саму длительность, а равенство двух длительностей. “Два промежутка времени равны, — говорят они, — если два одинаковых тела, помещенные в идентичных условиях в начале каждого из этих промежутков и подвергнутые одним и тем же всевозможным воздействиям и влияниям, пробегут к концу этих интервалов одно и то же пространство”. Другими словами, мы отмечаем точный момент начала движения, т.е. одновременность внешнего изменения с одним из наших психических состояний; мы отмечаем момент окончания движения, т.е. еще одну одновременность, наконец, мы измеряем пройденное пространство, единственное, что действительно поддается измерению. Следовательно, в данном случае речь идет не о длительности, но только о пространстве и об одновременности. Сказать, что такое-то явление произойдет в конце времени t — значит утверждать, что сознание отметит, начиная с настоящего момента, число t одновременностей определенного рода. Термин “начиная с настоящего момента” не должен вводить нас в заблуждение, ибо промежуток длительности существует только для нас в силу взаимопроникновения состояний нашего сознания. Вне нас можно обнаружить только пространство и, следовательно, одновременности, о которых также нельзя сказать, что они объективно последовательны, ибо всякая последовательность мыслится путем сравнения настоящего с прошлым. Лучшим доказательством того, что наука не учитывает самого интервала длительности, служит тот факт, что если бы все движения во вселенной стали совершаться в два или в три раза быстрее, наши формулы и входящие в них элементы не изменились бы. В нашем сознании было бы неопределимое и, так сказать, качественное впечатление от перемены, но вне нашего сознания ничего не изменилось бы, ибо число одновременностей в пространстве оставалось бы прежним. Мы увидим ниже, что когда астрономия, например, предсказывает затмение, она выполняет именно такую операцию; она бесконечно уменьшает интервалы длительности, которыми наука может пренебречь, и в очень короткий промежуток времени, не больше, чем в несколько секунд, замечает последовательность одновременностей, которая заняла бы несколько веков для конкретного сознания, принужденного переживать эти промежутки длительности.

К этому же заключению нас приводит непосредственный анализ понятия скорости. Механика получает это понятие посредством ряда представлений, связь которых нетрудно установить. Она создает сначала понятие равномерного движения, представляя себе, с одной стороны, траекторию АВ некоторого движущегося тела, а с другой стороны — физическое явление, бесконечное число раз повторяющееся в тождественных условиях, например, падение камня с одной и той же высоты на одно и то же место. Отметим на траектории АВ точки М, N, P..., через которые проходит движущееся тело в каждый из моментов, когда камень касается земли; если промежутки AM, MN, NP равны между собой, то движение называют равномерным. Скоростью движущегося тела мы назовем какой-либо из этих промежутков, условившись считать единицей длительности физическое явление, выбранное в качестве элемента сравнения. Таким образом, мы определяем скорость равно-

мерного движения, пользуясь только понятиями пространства и одно-временности.

Остается теперь неравномерное движение, т.е. такое, интервалы AM , MN , NP ... которого не равны между собой. Чтобы определить скорость движущегося тела A в точке M , достаточно представить себе бесконечное число тел A_1 , A_2 , A_3 ..., движущихся равномерно, скорости которых v_1 , v_2 , v_3 ..., расположенные, например, в порядке возрастания, соответствуют всем возможным величинам. Возьмем теперь на траектории движущегося тела A две точки M' и M'' , размещенные по обеим сторонам точки M на очень близком расстоянии от нее. В то время, когда тело достигает точек M' , M , M'' , другие тела проходят на своих соответствующих траекториях точки M_1' , M_1 , M_1'' , M_2' , M_2 , M_2'' , ... и т. д. Непременно существуют два движущихся тела A_h и A_p , такие, что, с одной стороны, $M'M = M_h'M_h$, а с другой стороны, $MM'' = M_pM_p$. Тогда можно предположительно сказать, что скорость тела A в точке M заключена между скоростями v_h и v_p ; но мы можем допустить, что точки M' и M'' находятся еще ближе к точке M ; понятно, что тогда следует заменить скорости v_h и v_p новыми скоростями v_j и v_n , из которых одна больше v_h , а другая меньше v_p . Соразмерно уменьшению промежутков $M'M$ и MM'' сокращается разница между скоростями соответствующих равномерных движений. Так как оба промежутка могут уменьшаться до нуля, то очевидно, что между скоростями v_j и v_h существует определенная скорость v_m , такая, что разница между этой скоростью и скоростями v_n , v_j ..., с одной стороны, и скоростями v_p , v_h ..., с другой стороны, может стать меньше любого заданного числа. Этот общий предел v_m мы называем скоростью движущегося тела A в точке M . Но в этом анализе, как и в случае равномерного движения, речь идет только о пройденных пространствах и об уже достигнутых одновременных положениях. Поэтому мы вправе были утверждать, что если во времени механика постигает лишь одновременность, то в движении — только неподвижность.

Можно было бы предвидеть этот результат, если вспомнить, что механика по необходимости оперирует с уравнениями, а алгебраическое уравнение всегда выражает совершившийся факт. Между тем сама суть длительности и движения, какими они предстают нашему сознанию, заключается в процессе непрерывного становления: алгебра же может выражать в своих формулах результаты, полученные в определенный момент длительности, и положение, занимаемое в пространстве движущимся телом, но она не в состоянии выразить саму длительность и само движение. Бесполезно увеличивать число рассматриваемых одновременностей и положений, исходя из гипотезы весьма малых интервалов; бесполезно также заменять понятие разницы понятием дифференциала с целью указать на возможность бесконечного возрастания числа этих интервалов длительности: математика всегда имеет дело с концом интервала, как бы мал он ни был. Но сам интервал, длительность и движение по необходимости не охватываются уравнением. Это объясняется тем, что длительность и движения суть мысленные синтезы, а не вещи. Хотя движущееся тело и проходит последовательно точки линии, но движение не имеет ничего общего с самой этой линией. Правда,

положения, занимаемые движущимся телом, меняются вместе с различными моментами длительности, а само движущееся тело создает различные моменты уже одним тем, что занимает различные положения, но длительность в собственном смысле слова не имеет ни тождественных, ни внешних по отношению друг к другу моментов, так как она, по существу своему, разнородна, слитна и ничего общего не имеет с числом.

Из нашего анализа следует, что однородно только пространство, что вещи, находящиеся в пространстве, образуют раздельную множественность, а всякая раздельная множественность получается путем развертывания в пространстве. Анализ нам показывает также, что в пространстве нет ни длительности, ни даже последовательности в том смысле, как это понимает наше сознание: каждое из так называемых последовательных состояний внешнего мира существует в отдельности, и их множественность реальна только для сознания, способного сначала их удержать, а затем рядопологать их в пространстве внешним образом по отношению друг к другу. Сознание сохраняет их благодаря тому, что эти разные состояния внешнего мира порождают состояния сознания, которые взаимопроникают, незаметно организуются в целое и вследствие самого этого объединения связывают прошлое с настоящим. Оно внеполагает их друг другу, ибо, вспоминая затем об их коренном различии (ведь каждое из этих состояний возникает в момент исчезновения прежнего), оно представляет их в форме раздельной множественности. А в результате оно выстраивает их в пространстве в ряд, в котором каждое из них существует отдельно. Пространство, используемое для этой цели, как раз и есть то, что мы называли однородным временем.

Но отсюда следует новый вывод: множественность состояний сознания, рассматриваемая в ее своеобразной чистоте, не имеет ничего общего с раздельной множественностью, образующей число. Мы бы сказали, что это качественная множественность. Короче, следовало бы признать два рода множественности, два возможных смысла слова “различать”, два понимания — качественное и количественное, — различия между тождественным и иным. В одном случае эта множественность, это различие, эта разнородность содержит число лишь потенции, как сказал бы Аристотель. Это значит, что сознание осуществляет качественное различие без всякого намерения подвергать качества счету или даже делать из них *несколько* качеств: тогда мы имеем множественность без количества. В данном случае, напротив, речь идет о множественности элементов, поддающихся реальному или возможному исчислению, но тогда мы имеем в виду возможность внеполагать их друг другу и развертываем их в пространстве. Мы, к сожалению, до того привыкли пояснять один смысл этого слова другим и даже видеть в одном другом, что нам невероятно трудно их различать или, по крайней мере, выражать их различие в языке. Так, мы сказали, что многие состояния сознания организуются в единое целое, взаимопроникают, все более и более обогащаются, а вследствие этого могли бы сообщить сознанию, незнакомому с пространством, чувство чистой длительности; но самим словом “многие” мы уже изолируем эти состояния друг от друга, внеполагаем их друг другу и размещаем в ряд в пространстве. Уже само выражение, которым мы пользуемся, вскрывает глубоко укоренившуюся у

нас привычку разворачивать время в пространстве. Именно представление об этом однажды осуществленном разворачивании дает нам термины, необходимые для выражения состояния души, еще не совершившей такого разворачивания: эти термины, следовательно, запятнаны перво-родным грехом, и представление о множественности вне отношения к числу или к пространству никоим образом не может быть передано языком здравого смысла, хотя оно вполне ясно для мысли, углубляющейся в самое себя и отвлекающейся от всего внешнего. Однако нельзя даже создать саму идею раздельной множественности без параллельного анализа того, что мы назвали качественной множественностью. Разве не верно, что когда мы отдельно считаем единицы, разворачивая их в ряд в пространстве, то наряду с этим сложением, идентичные элементы которого вырисовываются на однородном фоне, в глубинах нашей души происходит чисто динамический процесс взаимной организации единиц, похожий на то чисто качественное представление, какое имела бы одаренная чувствительностью наковальня о возрастающем числе ударов молота? В этом смысле можно было бы сказать, что все числа нашего повседневного обихода имеют свой эмоциональный эквивалент. Торговцы это прекрасно знают и вместо того, чтобы обозначить цену круглым числом франков, указывают цифру на один франк меньше, но прибавляют достаточное число сантимов. Короче, процесс, посредством которого мы считаем единицы и образуем из них раздельную множественность, двойственен; с одной стороны, мы полагаем их тождественными, что возможно только при условии рядоположения их в однородной среде, а с другой стороны, например, третья единица, присоединяясь к двум первым, изменяет природу, форму и как бы ритм целого. Без этого взаимопроникновения и этого, в некотором смысле, качественного развития сложение было бы невозможно. Итак, мы образуем идею количества без качества только благодаря качеству количества.

Ясно, таким образом, что вне всякого символического представления время никогда не смогло бы принять в нашем сознании форму однородной среды, в которой элементы последовательности внеположены друг другу. Но мы естественно приходим к этому символическому представлению благодаря уже одному тому факту, что в ряду тождественных элементов каждый элемент имеет в нашем сознании двойную форму: одну постоянно тождественную самой себе, ибо мы всегда думаем о тождестве внешнего объекта, а другую — специфическую, ибо прибавление этого элемента приводит к новой организации целого. Отсюда — возможность разворачивать в пространстве в форме числовой множественности то, что мы назвали качественной множественностью, и считать одну эквивалентной другой. Но нигде этот двойной процесс не совершается так легко, как в восприятии внешнего явления, непознаваемого в самом себе и данного нам в форме движения. В этом случае мы действительно имеем ряд тождественных элементов, ибо движущееся тело всегда остается одним и тем же. Но, с другой стороны, производимый нашим сознанием синтез наличного положения и того, что наша память называет предыдущими положениями, заставляет эти образы проникать, дополнять и как бы продолжать друг друга.

Итак, длительность принимает форму однородной среды, и время проецируется в пространство главным образом через посредство движе-

ния. Но и при отсутствии движения всякое повторение вполне определенное внешнего явления внушало бы нашему сознанию тот же способ представления. Так, когда мы слышим серию ударов молота, звуки как чистые ощущения, образуя неделимую мелодию, составляют то, что мы назвали динамическим развитием; но, зная, что здесь действует одна и та же объективная причина, мы разделяем это развитие на фазы, которые в этом случае считаем тождественными. Так как эту множественность тождественных элементов можно воспринять только путем развертывания ее в пространстве, мы с необходимостью приходим к идее однородного времени, этого символического образа реальной длительности. Одним словом, наше “я” касается внешнего мира только своей поверхностью; хотя наши последовательные ощущения и сливаются друг с другом, они сохраняют нечто от той взаимной внеположности, которая объективно характеризует их причины. Вот почему наша поверхностная психическая жизнь развертывается в однородной среде, причем этот способ представления нам дается без труда. Но символический характер этого представления становится все более очевидным по мере того, как мы проникаем все дальше в глубины сознания: внутреннее “я”, чувствующее, волнующееся, — “я”, которое рассуждает и колеблется, есть сила, состояния и модификации которой глубоко пронизывают друг друга и подвергаются коренным изменениям, как только мы их разделяем, чтобы расположить в пространстве. Но поскольку это более глубокое “я” составляет одно целое с поверхностным “я”, нам по необходимости кажется, что оба “я” имеют одинаковую длительность. Так как постоянное представление объективного, тождественного, повторяющегося явления разделяет нашу поверхностную психическую жизнь на части, внешние по отношению друг к другу, то выделенные таким образом моменты, в свою очередь, определяют отдельные фазы в динамическом неделимом потоке более индивидуальных состояний нашего сознания. Так отзывается и распространяется в глубинах сознания эта взаимная внеположность материальных объектов, вызываемая их смежностью в однородном пространстве: мало-помалу отделяются друг от друга наши ощущения, как и порождающие их внешние причины; наши чувства и идеи, как и параллельные им ощущения.

Лучшим доказательством того, что наше обычное понимание длительности создается благодаря постепенному вторжению пространства в область чистого сознания, служит тот факт, что для лишения сознания способности восприятия однородного времени достаточно отделить от него тот более поверхностный слой психических фактов, которым оно пользуется как регулятором. Сон создает нам именно такие условия. Замедляя игру органических функций, сон изменяет главным образом вид связи нашего “я” с внешними вещами. Мы уже больше не измеряем длительность, но чувствуем ее; из количества она снова становится качеством: прекращается математическое измерение протекшего времени, уступая место смутному инстинкту, способному совершать грубые ошибки, но нередко действующему с поразительной точностью. Повседневный опыт должен был научить нас даже в состоянии бодрствования отличать длительность-качество, которую наше сознание постигает непосредственно, а животное, вероятно, воспринимает, и “материализованное” время, становящееся количеством благодаря своему

развертыванию в пространстве. В тот момент, когда я пишу эти строки, по соседству раздается бой часов, но по рассеянности я начинаю слышать эти звуки лишь после того, как уже пробило несколько ударов. Значит, я их не считал. И тем не менее достаточно усилия внимания и памяти, чтобы получить сумму четырех уже пробивших ударов и сложить их с теми, которые я слышу теперь. Если, углубившись в самого себя, я тщательно исследую то, что произошло, то замечу, что четыре первых звука задевали мое ухо и даже мое сознание, но ощущения, вызванные каждым из них, не следовали друг за другом, а сливались и придавали целому особую форму, как бы превратив его в музыкальную фразу. Чтобы определить число прозвучавших ударов, я попробовал мысленно восстановить эту фразу; мое воображение пробило один удар, два, три. Пока оно не дошло до точного числа четыре, чувственность мне указывала на качественное отличие. Сознание, таким образом, по-своему констатировало последовательность четырех прозвучавших ударов, не пользуясь при этом сложением и не прибегая к образу рядоположения в пространстве отдельных элементов. Короче, число прозвучавших ударов было воспринято как качество, а не как количество; в таком виде длительность предстает непосредственному сознанию и сохраняет эту форму до тех пор, пока она не уступает место символическому представлению, заимствованному у пространства.

Итак, будем различать две формы множественности, два совершенно различных определения длительности, две стороны жизни сознания. Под однородной длительностью, этим экстенсивным символом истинной длительности, внимательный психологический анализ обнаруживает длительность, разнородные элементы которой взаимопроникают; под числовой множественностью состояний сознания — качественную множественность; под “я” с резко очерченными состояниями — “я”, в котором последовательность предполагает слияние и организацию. Но мы по большей части довольствуемся первым “я”, т.е. тенью “я”, отброшенной в пространство. Сознание, одержимое ненасытным желанием различать, заменяет реальность символом и видит ее лишь сквозь призму символов. Поскольку преломленное таким образом и разделенное на части “я” гораздо лучше удовлетворяет требованиям социальной жизни в целом и языка, в частности, сознание его предпочитает, постепенно теряя из виду наше основное “я”.

Чтобы вновь обнаружить это основное “я” в той форме, в какой оно предстало бы неискаженному сознанию, необходимы мощные усилия анализа, способного отделить внутренние, живые психические состояния от их образа, сначала преломленного, а затем отвердевшего в однородном пространстве. Другими словами, наши восприятия, ощущения, эмоции и идеи предстают нам в двойной форме: в ясной, точной, но безличной — и в смутной, бесконечно подвижной и невыразимой, ибо язык не в состоянии ее охватить, не остановив ее, не приспособив ее к своей обычной сфере и привычным формам. Если мы различим две формы множественности, две формы длительности, то очевидно, что каждое состояние сознания, взятое в отдельности, должно будет проявляться по-разному, в зависимости от того, будем ли мы его рассматривать внутри отдельной множественности или внутри слитной множе-

ственности, — во времени-качестве, где оно возникает, или же во времени-количестве, куда оно проецируется.

Когда я, например, в первый раз гуляю по городу, в котором намерен поселиться, то окружающие предметы одновременно производят на меня и впечатление, которому суждено длиться, и впечатление, которое непрерывно будет изменяться. Ежедневно я вижу те же дома, и так как знаю, что это одни и те же предметы, то постоянно называю их одинаково; поэтому мне кажется, что они всегда сохраняют один и тот же вид. Однако, когда я, спустя долгое время, начинаю вспоминать впечатление, которое испытывал в течение долгих лет, меня поражает то особое, необъяснимое и главным образом невыразимое изменение, которое в нем произошло. Мне кажется, что эти предметы, которые я постоянно вижу и которые беспрерывно запечатлеваются в моей душе, в конце концов заимствовали нечто от моего сознательного образа жизни; они жили, как я, и так же состарились. В данном случае мы имеем дело не с чистой иллюзией, ибо если сегодняшнее впечатление было бы абсолютно тождественным вчерашнему, то какая разница была бы между восприятием и узнаванием, между познанием и воспоминанием? Однако эта разница ускользает от внимания большинства людей. Мы ее замечаем, только если нас об этом предупредили и мы тщательно проверили самих себя. Это объясняется тем, что наша внешняя, так сказать, социальная жизнь имеет для нас большее практическое значение, чем наш внутренний мир и индивидуальное существование. Мы инстинктивно стремимся окристаллизовать наши впечатления, чтобы выразить их в языке. Поэтому мы смешиваем само чувство, находящееся в непрерывном становлении, с его неизменным внешним объектом, главным образом, со словом, обозначающим этот объект. Подобно тому, как вечно текущая длительность нашего “я” фиксируется ее проекцией в однородном пространстве, так и наши беспрерывно меняющиеся впечатления, обвиваясь вокруг вызывающего их внешнего объекта, заимствуют у него его четкие очертания и неподвижность.

Наши простые ощущения, рассматриваемые в их естественном состоянии, представляют еще меньше постоянства. Вкус или запах, который мне нравился в детстве, может теперь вызывать у меня отвращение. Однако я обозначаю испытанное ощущение прежним словом и выражаюсь так, словно запах и вкус остались теми же, а изменились только мои пристрастия. Следовательно, я вновь кристаллизую это ощущение. Когда его подвижность становится настолько очевидной, что я не могу ее не замечать, я выделяю эту подвижность, обозначая ее особым словом, и окристаллизовываю ее в форме *вкуса*. Но в действительности не существует ни тождественных ощущений, ни разнообразных вкусов, ибо ощущения и вкусы предстают мне в виде вещей, как только я их изолирую и даю им названия; в человеческой же душе есть только *процесс постоянного развития*. Ведь всякое ощущение, повторяясь, изменяется. Если я не замечаю этого изменения, то потому лишь, что воспринимаю ощущение сквозь призму вызвавшего его предмета и выражающего его слова. Влияние языка на ощущение глубже, чем обычно думают. Язык не только заставляет нас верить в неизменность наших ощущений, но нередко искажает характер пережитого ощущения. Например, когда я ем слышущее вкусным блюдо, то его

название, вобравшее в себя общую похвалу, становится между моим ощущением и моим сознанием. Мне может казаться, что вкус блюда мне нравится, хотя достаточно слабого напряжения внимания, чтобы убедиться в обратном. Итак, резко очерченное, грубое слово, накапливающее в себе устойчивые, общие и, следовательно, безличные элементы наших представлений, подавляет или, по меньшей мере, прикрывает нежные, неуловимые впечатления нашего индивидуального сознания. Чтобы эти впечатления могли вести борьбу на равных, следует найти точные слова для их выражения, но эти слова, лишь только возникнут, выступают против породившего их ощущения; придуманные для того, чтобы подтвердить подвижность ощущения, они налагают на него свою собственную неподвижность.

Это подавление непосредственного сознания нигде не выступает так ярко, как в явлениях чувства. Сильная любовь, глубокая меланхолия захватывают всю нашу душу: тысячи различных элементов сливаются, взаимопроникают, без точных очертаний, без малейшего стремления существовать в отрыве друг от друга. В этом их оригинальность. Они постепенно распадаются, когда мы начинаем различать в их смутной массе числовую множественность. Во что они превратятся, когда мы развернем их, изолировав друг от друга, в однородной среде, которую можно будет назвать, по желанию, пространством или временем? Еще недавно каждое из этих переживаний заимствовало неопределимую окраску у среды, в которой оно находилось: но теперь оно уже обесцвечено и готово получить определенное название. Всякое чувство есть существо, которое живет, развивается, а следовательно, непрерывно изменяется. Иначе было бы трудно понять, каким образом чувство постепенно приводит нас к определенному решению: ведь решение должно быть принято немедленно. Но чувство живет, потому что моменты длительности, в которой оно развивается, пронизывают друг друга: разделяя эти моменты, развертывая время в пространстве, мы отнимаем у чувства его живость и окраску. Нам тогда является лишь тень нашего "я": нам кажется, что мы анализировали наше чувство, но в действительности мы заменили его рядоположностью выражаемых словами инертных состояний, каждое из которых составляет общий элемент и, следовательно, безличный осадок впечатлений, испытанных в подобном случае всеми членами общества. Вот почему мы рассуждаем об этих состояниях и применяем к ним нашу простую логику. Уже одним фактом их изоляции мы превратили их в родовые понятия и подготовили к будущей дедукции. Если же какой-нибудь смелый художник, разорвав искусно сотканное полотно нашего условного "я", открывает нам под этой внешней логикой глубокую абсурдность, под этой рядоположностью простых состояний — бесконечное проникновение тысячи различных переживаний, которые уже не существуют в момент, когда мы их обозначаем словами, — мы восхищаемся художником, который знает нас лучше, чем мы сами. Но в действительности это не так, ибо, развертывая наше чувство в однородном времени и выражая его элементы словами, художник, в свою очередь, рисует нам только тень этого чувства; он лишь так расположил эту тень, чтобы дать нам некоторое представление о своеобразной и нелогичной природе отбрасываемого ее объекта. Он заставляет работать нашу мысль, ибо

налагает на внешнее выражение наших переживаний кое-что от того противоречия, от того взаимопроникновения, которое составляет их сущность. Подбодренные художником, мы на мгновение отстраняем покров, отделяющий нас от нашего сознания, и возвращаемся к самим себе.

Мы испытали бы подобное изумление, если бы, разбив рамки языка, постарались постичь наши понятия в их естественном состоянии, какими их воспринимает сознание, освобожденное от власти пространства. Диссоциация составных элементов понятия, приводящая к абстракции, слишком удобна, чтобы мы могли обходиться без нее в повседневной жизни и даже в философских рассуждениях. Но когда мы полагаем, что именно эти разрозненные элементы и входят в структуру конкретной идеи, когда, заменяя проникновение реальных элементов рядоположностью их символов, мы полагаем, что воспроизводим длительно в пространстве, то неизбежно впадаем в ошибки ассоциационизма. Мы не будем здесь подробно останавливаться на этом вопросе, анализу которого посвящена следующая глава. Достаточно отметить, что безотчетная пылкость, с которой мы решаем некоторые вопросы, доказывает, что в нашем разуме есть инстинктивные элементы; но что представляют собой эти инстинкты, если не порыв, общий всем нашим идеям, т.е. взаимопроникновение? Именно те взгляды, которыми мы больше всего дорожим, нам труднее всего осознать, и сами основания, служащие нам для их оправдания, очень часто отличны от тех, что побудили нас одобрить эти взгляды. В известном смысле мы одобрили их безо всякого основания, ибо им придает ценность в наших глазах тот факт, что их оттенок соответствует общей окраске всех наших остальных идей и мы с самого начала замечаем в них нечто от самих себя. Поэтому они не принимают в нашем разуме той обычной формы, в которую они облакаются, как только мы их выставляем наружу и выражаем словами. Хотя и другие люди называют их так же, они тем не менее различны. Правду говоря, каждое из них живет, подобно клетке в организме; все, что изменяет общее состояние “я”, изменяет и его самого. Но в то время как клетка занимает определенное место в организме, идея, действительно нам принадлежащая, целиком заполняет наше “я”. Впрочем, отсюда вовсе не следует, что все наши идеи внедряются в массу наших состояний сознания. Многие из них плывут по поверхности, как опавшие листья по ручью. Это означает, что наш разум, размышляя об этих идеях, всегда застает их в состоянии неподвижности, как будто они находятся вне его. К их числу относятся идеи, получаемые нами в готовом виде и живущие в нас, не ассимилируясь с сущностью нашего “я”, а также идеи, которыми мы пренебрегали и которые засохли в одиночестве. Чем дальше мы спускаемся в глубины сознания, тем с большей силой состояния нашего сознания стремятся принять форму числовой множественности и развернуться в пространстве. Но это объясняется тем, что эти состояния сознания по природе своей более инертны, более безличны. Неудивительно поэтому, что адекватно могут быть выражены в словах как раз те идеи, которые менее всего нам принадлежат: как мы увидим, только к ним и применима теория ассоциационизма. Внешние по отношению друг к другу, они поддерживают между собой отношения, в которых никак не участвует глубинная при-

рода каждой из них, — отношения, поддающиеся классификации: поэтому можно сказать, что они ассоциируются по смежности или по какому-нибудь логическому основанию. Но если мы преодолеем поверхностный слой соприкосновения между “я” и внешними вещами и проникнем в глубину организованного и живого интеллекта, то обнаружим напластование, или, скорее, тесное слияние многих идей, которые в диссоциированном виде, казалось бы, являются логически противоречивыми. Самые странные сны, в которых два образа перекрывают друг друга, раздваивая нашу личность, тем не менее остающуюся единой, дают слабое представление о взаимопроникновении наших понятий в состоянии бодрствования. Воображение спящего, изолированное от внешнего мира, воспроизводит в простых образах и пародирует на свой лад работу, которая все время совершается в самых глубоких областях нашей интеллектуальной жизни.

Так проверяется и проясняется углубленным анализом внутренних фактов души принцип, провозглашенный нами в начале работы: жизнь сознания предстает нам в двух аспектах, в зависимости от того, воспринимаем ли мы ее непосредственно или преломленной в пространстве. Рассматриваемые сами по себе, глубинные состояния сознания не имеют ничего общего с количеством; они являются чистым качеством. Они настолько сливаются между собой, что нельзя сказать, составляют ли они одно или многие состояния. Их нельзя даже исследовать с этой точки зрения, тотчас не искажая их. Длительность, порождаемая ими, есть длительность, моменты которой не образуют числовой множественности; охарактеризовать эти моменты, сказав, что они охватывают друг друга, — значит уже их различить. Если бы каждый из нас жил чисто индивидуальной жизнью, если бы не было ни общества, ни языка, смогло бы наше сознание объять этой слитной формой серию наших внутренних переживаний? Конечно, не совсем, ибо мы все-таки сохранили бы идею однородного пространства, в котором предметы ясно отличаются друг от друга, потому что в такой среде удобно выстраивать, с целью разложения их на более простые элементы, туманные состояния, которые прежде всего замечает наше сознание. Но подчеркнем, что интуиция однородного пространства уже есть первый шаг к социальной жизни. Животное, вероятно, не представляет себе, что помимо его ощущений существует еще и отличный от него внешний мир; такое представление есть общее свойство всех сознательных существ. Та же самая склонность, в силу которой мы ясно постигаем эту внеположность вещей и однородность их среды, заставляет нас жить в обществе и пользоваться языком. Но чем полнее осуществляются условия социальной жизни, тем сильнее становится поток, выносящий изнутри наружу наши переживания, которые тем самым мало-помалу превращаются в вещи; они отделяются не только друг от друга, но и от нас самих. Мы воспринимаем тогда их исключительно в однородной среде, где отливаем их в застывшие образы, и сквозь призму слова, придающего им привычную окраску. Так образуется второе “я” покрывающее первое “я”, существование которого слагается из отдельных моментов, а состояния отрываются друг от друга и без труда выражаются в словах. Пусть нас не упрекают в раздвоении личности, во введении в иной форме числовой множественности, которую мы из нее вначале исклю-

чили. Одно и то же “я” и замечает отдельные состояния, и, сильнее напрягая внимание, видит, как они сливаются между собой, подобно снежинкам, из которых мы лепим снежок. Собственно говоря, для удобства языка оно стремится избегать путаницы там, где уже царит порядок, и не нарушать искусного размещения этих словно бы безличных переживаний, благодаря которым оно перестало быть “государством в государстве”. Потребностям социальной жизни лучше соответствует внутренняя жизнь с четко разделенными моментами, с ясно очерченными состояниями. Даже поверхностная психология сможет описать эту жизнь, не впадая в ошибки, конечно, если ограничить свои исследования совершившимися фактами, оставляя в стороне способы их образования. Но если, переходя от статики к динамике, эта психология попытается таким же образом анализировать и совершающиеся факты, если она представит нам конкретное, живое “я” как ассоциацию различных элементов, расположенных рядом в однородной среде, то она столкнется с непреодолимыми трудностями. Чем больше усилий она приложит для разрешения этих трудностей, тем больше они возрастут, ибо все эти усилия лишь яснее покажут нелепость основной гипотезы, в силу которой время было развернуто в пространстве, а последовательность помещена внутрь одновременности. Мы увидим, что именно в этом коренятся противоречия, присущие проблеме личности, и что для устранения этих противоречий достаточно поставить реальное конкретное “я” на место его символического представления.

Глава третья

Об организации состояний сознания.

Свобода воли.

Нетрудно понять, почему вопрос о свободе воли порождает две противоположные системы природы — механицизм и динамизм. Динамизм исходит из идеи произвольной активности сознания и путем постепенного лишения самой этой идеи ее содержания приходит к представлению об инерции: он, таким образом, признает, с одной стороны, свободную силу, а с другой — материю, управляемую законами. Механицизм следует противоположным путем. Он полагает, что составные части, которые он синтезирует, подчиняются необходимым законам. Хотя механицизм приходит к сочетаниям все более богатым, неподвластным предвидению и, по-видимому, все более случайным, он все же не покидает узкого круга необходимости, в котором замкнулся с самого начала. Глубокий анализ этих двух теорий мироздания показывает, что они содержат две различные гипотезы об отношениях между законом и управляемым им фактом. Все выше и выше поднимая взгляд, динамизм, как он полагает, ближе подходит к фактам, ускользающим от власти законов: он, следовательно, превращает факт в абсолютную реальность, а закон в более или менее символическое ее выражение. Напротив, механицизм обнаруживает внутри каждого отдельного факта определенное число законов, точкой пересечения которых как бы является этот факт. С точки зрения механицизма, именно закон есть основная реальность.

Если мы постараемся понять, почему одни приписывают высшую реальность факту, а другие — закону, то, очевидно, убедимся, что механицизм и динамизм понимают слово *простота* в совершенно различных смыслах. Для механицизма простым является всякий принцип, следствия которого можно предвидеть и даже вычислить. Поэтому, по самому своему определению, понятие инерции проще понятия свободы; однородное — проще разнородного, абстрактное проще конкретного. Динамизм же стремится не столько установить между понятиями более четкий порядок, сколько обнаружить между ними действительную связь. В самом деле, часто так называемое простое понятие, которое механицизм считает первичным, — образовывалось путем слияния не-

скольких более сложных понятий. Кажется, что последние вытекают из простого понятия, но в действительности они нейтрализуют друг друга в этом слиянии, подобно тому как нейтрализуется свет в месте интерференции двух световых лучей. Рассматриваемая с этой новой точки зрения, идея спонтанности, бесспорно, проще идеи инерции, ибо вторую можно понять и определить только при помощи первой, являющейся самодостаточной. В самом деле, каждому из нас присуще непосредственное, “реальное или иллюзорное”, чувство свободной спонтанности, причем идея инерции не входит в это представление. Но, определяя инерцию материи, мы говорим, что материя не может ни двигаться, ни останавливаться сама по себе, что всякое тело находится в состоянии движения или покоя, пока не вмешивается какая-либо сила: таким образом, мы в обоих случаях с необходимостью прибегаем к идее активности. Эти соображения поясняют нам, почему мы а priori приходим к двум противоположным понятиям человеческой активности, в зависимости от того, как мы представляем себе отношение конкретного к абстрактному, простого к сложному, фактов к законам.

Однако против идеи свободы а posteriori выдвигают точные факты, физические и психологические. То утверждают, что наши действия обуславливаются нашими чувствами, идеями и вообще всем предшествовавшим рядом состояний сознания; то объявляют свободу воли несовместимой с основными свойствами материи и, в частности, с принципом сохранения энергии. Отсюда два рода детерминизма, два с виду различных доказательства всеобщей необходимости. Мы покажем, что вторая из этих форм сводится к первой и что всякий детерминизм, даже физический, содержит психологическую гипотезу; мы покажем затем, что сам психологический детерминизм и выдвигаемые против него возражения покоятся на неверном понимании множественности состояний сознания и, главным образом, длительности. Так, с помощью принципов, развитых в предыдущей главе, мы получим представление о “я”, активность которого несравнима с действием какой-либо другой силы.

Физический детерминизм в своей новейшей форме тесно связан с механическими, или, вернее, с кинетическими теориями материи. Согласно этим теориям, вселенная есть скопление материи, которую наше воображение разлагает на молекулы и атомы. Эти частицы непрерывно совершают различного рода движения, то колебательные, то поступательные. Физические явления, химические реакции, свойства материи, воспринимаемые нашими чувствами, теплота, звук, электричество и, быть может, сама сила притяжения объективно сводятся к этим элементарным движениям. Так как материя, которая входит в состав организованных тел, подчинена тем же самым законам, то и в нервной системе, например, согласно механицизму, мы можем обнаружить только молекулы и атомы, которые движутся, притягивают и отталкивают друг друга. Но если все тела, как организованные, так и неорганизованные, действуют и реагируют друг на друга на уровне их элементарных частиц, то очевидно, что молекулярное состояние мозга в данный момент изменяется в зависимости от воздействия на нервную систему окружающей материи. Таким образом, ощущения, чувства и идеи, сменяющиеся в нас, можно определить как механические равнодействующие полученных извне импульсов и предшествующих им движений

атомов нервного вещества. Но возможно и обратное явление: молекулярные движения в нервной системе, сочетаясь между собой или с другими движениями, могут дать в качестве равнодействующей реакцию нашего организма на окружающий мир: отсюда рефлекторные движения, а также так называемые свободные и произвольные действия. Так как при этом предполагается, что принцип сохранения энергии непоколебим, то и в нервной системе, и в безграничной вселенной нет ни одного атома, положение которого не было бы определено суммой механических воздействий на него со стороны других атомов. Если бы математик знал положение молекул или атомов какого-либо человеческого организма в данный момент, а также положение и движение всех атомов вселенной, способных на него влиять, он вычислил бы с непогрешимой точностью прошлые, настоящие и будущие действия этого человека, подобно тому, как ученые предсказывают астрономические явления¹.

Нетрудно заметить, что такое понимание физиологических явлений в целом и нервных, в частности, естественным образом вытекает из закона сохранения энергии. Конечно, атомная теория материи остается только гипотезой, а чисто кинетические объяснения физических явлений теряют свою ценность по мере распространения их на все большее количество фактов. Так, например, новейшие опыты Гирна над истечением газа² заставляют нас видеть в теплоте не одно только молекулярное движение, но и нечто иное. Гипотезы о составе светового эфира, к которым Огюст Конт относится скептически³, по-видимому, несовместимы с констатируемой правильностью движения планет⁴ *canique de la chaleur*. Paris, 1886, t.II, p.267., а в особенности с явлением разделения света⁵. Вопрос об упругости атомов создает непреодолимые трудности, даже после блестящих гипотез Уильяма Томсона. Наконец, нет ничего проблематичнее самого существования атома. Если судить об атоме по все более многочисленным свойствам, которыми пришлось его наделять, то мы будем вынуждены видеть в нем не реальную вещь, а материализованный осадок механических объяснений. Однако следует отметить, что необходимость детерминации физиологических фактов предшествующими им явлениями утверждается независимо от всякой гипотезы о природе последних элементов материи и обусловливается одним фактом распространения принципа сохранения энергии на все живые тела. Ибо признавать универсальность этого принципа — значит, по сути, допустить, что все материальные точки, составляющие вселенную, подчинены исключительно силам притяжения и отталкивания, которые распространяются из самих этих точек и интенсивность которых зависит только от расстояния: отсюда следует, что относительное положение этих материальных точек в данный момент, независимо от их природы, строго определяется их положением в предыдущий момент. Итак, примем на одно мгновение эту гипотезу: постараемся сна-

¹ См. Lange. Histoire du materialisme, t.II, partie 2.

² Hirn. Recherches expérimentales et analytiques sur les lois de l'écoulement et du choc de gaz. Paris, 1886, p.160-171 и 199-203.

³ Cours de philosophie positive, t.II, 32-e leçon.

⁴ Hirn. Théorie méD

⁵ Stallo. La matière et la physique moderne. Paris, 1884, p.69.

чала показать, что она не влечет за собой абсолютной детерминации одних состояний нашего сознания другими, а затем, — что эта всеобщность принципа сохранения энергии может быть принята только на основании психологической гипотезы.

В самом деле, допустим, что положение, направление, скорость каждого атома мозговой материи детерминированы в каждый момент времени. Но отсюда еще вовсе не следует, что наша психологическая жизнь подчинена такой же необходимости. Ибо нужно было бы сначала доказать, что данному состоянию мозга соответствует строго определенное психологическое состояние; но этого еще никто не доказал. Большой частью мы и не нуждаемся в таком доказательстве, ибо всякий знает, что определенное колебание барабанной перепонки, сотрясение слухового нерва дают определенные ноты гаммы и что в весьма значительном количестве случаев был установлен параллелизм обоих рядов, физического и психического. Но ведь никто и не утверждал, что мы в данных условиях свободны, т.е. по желанию можем услышать именно ту ноту или увидеть тот цвет, которые нам нравятся. Ощущения этого рода, как и многие другие психические состояния, отчетливо связаны с некоторыми условиями, их определяющими, а потому мы и могли вообразить или обнаружить под этими ощущениями систему движений, управляемых нашей абстрактной механикой. Повсюду, где удастся дать механическое объяснение, мы замечаем довольно строгий параллелизм между психологическими и физиологическими рядами, и это неудивительно, ибо подобные объяснения возможны только там, где элементы этих двух рядов соответствуют друг другу. Но распространить этот параллелизм на сами эти ряды в их совокупности значит а priori решить проблему свободы воли. Это, конечно, вполне допустимо, и величайшие мыслители без колебаний так и поступали. Но, как мы подчеркнули вначале, 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 порождало 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. Но современный физический детерминизм далек от этой ясности и геометрической точности мысли. Его сторонники представляют себе молекулярные движения, происходящие в мозгу; из них неизвестным путем выделяется сознание, освещающее движение атомов наподобие фосфоресценции. Или сравнивают сознание с невидимым музыкантом, играющим за сценой в тот момент, когда актер ударяет по клавишам безмолвного рояля; сознание, говорят, проникает неизвестно откуда и налагается на молекулярные движения подобно мелодии, соединяющейся с ритмическими движениями актера. Но никакой образ не показывает и никогда не сможет доказать, что психологический факт с необходимостью определяется молекулярными движениями, ибо в движении мы можем найти только причину другого движения, но не состояния сознания. Опыт может лишь обнаружить, что состояния сознания сопровождают движения, но постоянная связь этих двух членов была проверена опытом только в ограниченном количестве случаев, да и то лишь для

фактов, которые, по общему мнению, почти независимы от воли. Нетрудно, однако, понять, почему физический детерминизм распространяет эти факты на все возможные случаи.

Сознание, в самом деле, указывает нам, что большинство наших действий объясняются мотивами. С другой стороны, трудно допустить, что детерминация в данном случае означает необходимость, ибо здравый смысл верит в свободу воли. Но детерминист, обманутый ложным пониманием длительности и причинности, которое мы ниже подвергнем детальной критике, считает, что состояния сознания абсолютно определяют друг друга. Так возникает ассоциативный детерминизм, гипотеза, для защиты которой прибегают к свидетельству сознания, но которая, однако, не может претендовать на научную точность. Вполне естественно, по-видимому, что этот в некотором смысле приблизительный детерминизм, детерминизм количества, старается опереться на тот же механизм, который поддерживает явления природы, и заимствовать у него его геометрический характер. Эта операция, как полагают, принесет пользу психологическому детерминизму, который выиграет в точности, и физическому механицизму, который станет всеобщим. Счастливые обстоятельства благоприятствуют этому сближению; наиболее простые психологические факты и вправду сами собой пригоняются к точно определенным физическим явлениям, и большинство ощущений кажутся связанными с некоторыми молекулярными движениями. Этим намеком на экспериментальные доказательства вполне довольствуется тот, кто, в силу оснований психологического порядка, уже допустил необходимость детерминации наших состояний сознания обстоятельствами, в которых они возникают. Сделав такое допущение, он не колеблясь рассматривает пьесу, которая разыгрывается в театре сознания, как буквальный и точный перевод некоторых сцен, исполняемых молекулами и атомами организованной материи. Физический детерминизм, к которому таким образом приходят, есть не что иное, как психологический детерминизм, пытающийся утвердиться и самоопределиться с помощью ссылки на науку о природе.

Однако следует признать, что доля свободы, которая остается нам после строгого применения принципа сохранения энергии, довольно ограничена, ибо, если этот закон и не влияет с необходимостью на течение наших идей, он во всяком случае определяет наши движения. Наша внутренняя жизнь до известной степени еще зависит от нас самих; но для наблюдателя, помещенного вне нас, наша активность ничем не отличается от абсолютного автоматизма. Важно поэтому исследовать, не основывается ли расширительное толкование принципа сохранения энергии на какой-либо психологической теории; важно также решить вопрос, стал бы ученый придавать этому принципу значение всеобщего закона, если бы а priori не был предубежден против человеческой свободы.

Не следует преувеличивать роль принципа сохранения энергии в истории наук о природе. В своей современной форме он обозначает определенную фазу эволюции некоторых наук, но он не руководил этой эволюцией, и было бы ошибочным превращать его в необходимый постулат всякого научного исследования. Конечно, всякая математическая операция, которую мы производим над данной величиной, предпо-

лагает, что в течение всего хода операции эта величина остается постоянной, как бы мы ее ни анализировали. Иначе говоря, что дано — то дано, а что не дано — то не дано; результат не зависит от порядка сложения одних и тех же членов. Наука всегда будет подчинена этому закону — закону непротиворечия; но он не предполагает никакой особой гипотезы о природе того, что нам будет дано, и того, что останется постоянным. Он, конечно, как бы уведомляет нас, что нечто не может появиться из ничего; но только опыт показывает нам те стороны или функции действительности, которые, с точки зрения науки, должны быть учтены как нечто реальное, и те, которые ничего реального в себе не содержат. Короче, для того, чтобы можно было предвидеть состояние определенной системы в определенный момент, необходимо, чтобы в этой системе сохранялось нечто количественно постоянное, несмотря на серию комбинаций. Но один только опыт должен установить природу этого “нечто” и показать, существует ли это “нечто” во всех возможных системах или, иначе говоря, поддаются ли все возможные системы нашим вычислениям. Не доказано, что все физики, жившие до Лейбница, верили, подобно Декарту, в сохранение одного и того же количества движения во Вселенной: но разве это влияло на ценность их открытий или на успех их исследований? Даже когда Лейбниц заменил этот принцип принципом сохранения живой силы, то сформулированный таким образом закон нельзя было считать всеобщим, ибо он допускал очевидное исключение в случае прямого удара двух неупругих тел.

Следовательно, ученые довольно долго обходились без всеобщего принципа сохранения энергии. Со времен создания механической теории теплоты и до наших дней этот принцип, казалось, был вполне применим ко всей совокупности физико-химических явлений. Но ничто не свидетельствует о том, что исследование физиологических явлений вообще и нервных, в частности, не откроет нам наряду с живой силой, или кинетической энергией, о которой говорил Лейбниц, и наряду с потенциальной энергией, которую добавили позже, еще некую энергию нового рода, отличающуюся от обеих других тем, что она не поддается исчислению. Вопреки тому, что утверждали в прошлом, науки о природе ничего не утратят из—за этого ни в своей точности, ни в геометрической строгости. Будет только установлено, что системы сохранения энергии не являются единственно возможными; или, быть может, докажут, что эти системы играют во всей конкретной реальности ту же роль, что атом химика — в телах и их соединениях. Заметим, что самый радикальный механицизм превращает сознание в *эпифеномен*, который в данных обстоятельствах способен присоединиться к определенным молекулярным движениям. Но если молекулярное движение может создать ощущение при отсутствии сознания, то почему же сознание не способно, в свою очередь, создать движение при отсутствии кинетической и потенциальной энергии или же особым образом используя эту энергию? Заметим, между прочим, что всякое рациональное применение закона сохранения энергии осуществляется в системе, точки которой, способные к движению, могут и вернуться в свое первоначальное положение. Мы, по крайней мере, считаем такое возвращение возможным и полагаем, что в этих условиях ничего не изменится ни в первоначальном состоянии всей системы, ни в элементарных ее частях.

Короче, время не влияет на эту систему. Смутная, инстинктивная вера человечества в сохранение одного и того же количества материи, одного и того же количества силы связана, быть может, с тем, что мертвая материя с виду не имеет длительности или, по крайней мере, не сохраняет никакого следа прошедшего времени. Но иначе обстоит дело там, где речь идет о жизни. Здесь длительность, по-видимому, действует как причина, и идея о возможности возвращения вещей спустя некоторое время в их первоначальное положение содержит нечто нелепое, ибо подобный возврат никогда не наблюдался у живого существа. Но допустим, что нелепость эта чисто мнимая и связана с тем, что физико-химические явления, происходящие в живых существах, будучи бесконечно сложными, не могут воспроизводиться все одновременно; тогда во всяком случае нужно признать, что гипотеза возврата назад совершенно немыслима в области фактов сознания. Уже одно то, что ощущение длится, изменяет его, и оно становится необратимым. Одно и то же не остается в данном случае тем же, но усиливается и обогащается всем своим прошлым. Короче, материальная точка, как ее понимает механика, вечно пребывает в настоящем, но для живых тел — вероятно, а для сознательных существ — несомненно, — прошлое является реальностью. Прошедшее время ничего не прибавляет и не убавляет в системе сохранения энергии, но для живого существа и тем более для существа, одаренного сознанием, это, безусловно, приобретение. Нельзя ли при этих условиях поддержать гипотезу сознательной силы или свободной воли, которая, будучи подчинена действию времени, накапливая в себе длительность, ускользает тем самым от власти закона сохранения энергии?

По правде говоря, этот абстрактный принцип механики был возведен во всеобщий закон не в силу необходимости обоснования науки, а вследствие ошибки чисто психологического порядка. Мы не привыкли непосредственно наблюдать самих себя, мы всегда воспринимаем себя при посредстве форм, заимствованных у внешнего мира, а потому и полагаем, что реальная длительность, прочитая сознанием, есть та же самая длительность, которая скользит по инертным атомам, не изменяя их. Поэтому мы не замечаем нелепости, когда говорим о возможности вернуть вещи через некоторое время на прежнее место, когда полагаем, что те же самые мотивы вновь действуют на одних и тех же людей, или когда заключаем, что данные причины могут вызвать те же следствия. Ни же покажем, что эта гипотеза не выдерживает критики. Пока же констатируем тот факт, что, приняв такую точку зрения, мы роковым образом в конце концов возводим принцип сохранения энергии во всеобщий закон. Дело в том, что забывают основное различие между внешним и внутренним миром, открываемое внимательным анализом, отождествляют истинную длительность с мнимой длительностью. А в таком случае нелепо было бы считать время, такое как наше, причиной приобретения или потери, конкретной реальностью, особого рода силой.

Итак, если отвлечься от всякой гипотезы о свободе воли, можно было бы только сказать, что закон сохранения энергии распространяется лишь на физические явления и нужно ждать, пока опыт подтвердит его истинность и в области психологических явлений. Но мы выходим далеко

за пределы этого положения и под влиянием метафизического предрассудка утверждаем, что принцип сохранения энергии должен применяться ко всей совокупности явлений, пока психологические факты этого не опровергнут. Но подобное воззрение не имеет ничего общего с действительной наукой. Здесь мы имеем дело с произвольным смешением двух понятий длительности, которые, на наш взгляд, коренным образом отличны друг от друга. Короче говоря, физический детерминизм, по сути, сводится к психологическому детерминизму, к анализу которого мы теперь и обратимся.

Психологический детерминизм в его наиболее точной и новой форме предполагает ассоциативную теорию сознания. Он утверждает, что настоящее состояние сознания обуславливается предыдущими состояниями; однако он понимает, что в данном случае речь идет не о геометрической необходимости, связывающей, например, равнодействующую движения с ее составляющими. Ведь между последовательными состояниями сознания существует качественное различие; вот почему тщетны попытки а priori вывести какое-нибудь состояние из предшествовавших ему состояний. Приверженцы психологического детерминизма обращаются тогда к опыту, стремясь доказать, что переход от одного психологического состояния к следующему всегда объясняется какой-либо простой причиной, что последующее состояние словно повинуется призыву предыдущего. Опыт действительно доказывает это, и мы легко соглашаемся признать наличие отношения между настоящим состоянием и всяким новым состоянием, в которое переходит сознание. Но является ли это отношение, объясняющее переход, самой его причиной?

Я позволю себе привести одно личное наблюдение. Порой, возобновляя прерванный на несколько минут разговор, мы замечаем, что мы с собеседником одновременно думали об одном и том же новом предмете. Скажут, что каждый из нас следовал естественному развитию идеи, на которой остановилась беседа, что у нас обоих образовался один и тот же ряд ассоциаций. Мы согласны, что подобное объяснение чаще всего верно; однако тщательный анализ в данном случае приводит нас к неожиданному результату. Верно, что оба собеседника связывают новую тему разговора со старой; они даже способны указать промежуточные идеи, но любопытно, что они не всегда связывают новую общую идею с одним и тем же местом в предыдущем разговоре и оба ряда промежуточных ассоциаций могут радикально отличаться друг от друга. Отсюда, очевидно, следует, что эта общая идея вызвана неизвестной причиной — может быть, каким-нибудь физическим воздействием, — и для оправдания своего появления она породила ряд предшествующих ассоциаций, ее объясняющих, как бы являющихся ее причиной, но на самом деле представляющих собой ее следствия.

Когда индивид в определенный час осуществляет внушение, полученное в состоянии гипноза, то выполняемое им действие, по его мнению, обусловлено рядом предшествовавших состояний сознания. На самом же деле эти состояния являются следствием, а не причиной: нужно было, чтобы действие совершилось; нужно было, чтобы индивид его себе объяснил. Именно будущее действие и обусловило, в силу особого рода притяжения, непрерывный ряд психических состояний, из которых это действие само затем исходит. Детерминисты воспользуют-

ся этим аргументом: в самом деле, ведь он показывает, что мы иногда испытываем непреодолимое влияние чужой воли. Но разве этот аргумент не показывает, что наша собственная воля способна желать ради самого желания и объяснять совершившийся факт его предпосылками, в то время как он и является их причиной?

Внимательное самонаблюдение показывает, что нам приходится взвешивать мотивы, рассуждать, когда наше решение уже принято. Едва слышный внутренний голос шепчет: “К чему это рассуждение, ты ведь знаешь его исход, хорошо знаешь, как ты поступишь”. Но все равно мы, по-видимому, все же стремимся спасти принцип механицизма и согласовать наши действия с законами ассоциации идей. Внезапное вмешательство воли — словно государственный переворот; и его предчувствует наш рассудок, который заранее оправдывает его с помощью точного рассуждения. Правда, можно было бы спросить, не повинуется ли воля каким-нибудь решающим основаниям даже тогда, когда она желает ради желания, и есть ли желание ради желания свободный акт воли? Мы не будем останавливаться на этом вопросе. Достаточно будет показать, что даже с точки зрения ассоциационизма трудно утверждать абсолютную детерминацию действия его мотивами, одних состояний нашего сознания другими. Под этой обманчивой видимостью более тщательный психологический анализ нередко обнаруживает следствия, предшествующие своим причинам, и явления психического притяжения, ускользающие от известных законов ассоциации идей. Но пора спросить, не предполагает ли сама точка зрения ассоциационизма ложного понимания “я” и множественности состояний сознания?

Ассоциативный детерминизм представляет себе наше “я” как совокупность психических состояний, самое сильное из которых оказывает наибольшее влияние и влечет за собой остальные. Эта теория, следовательно, ясно различает существующие психические факты: “Я мог бы воздержаться от убийства, — говорит Стюарт Милль, — если бы мое отвращение к преступлению и боязнь последствий были сильнее мотивов, толкавших меня на убийство”¹. И несколько далее: “Его желание делать добро, его отвращение ко злу достаточно сильны, чтобы победить... всякое иное противоположное желание или отвращение”². Таким образом, желание, отвращение, боязнь, соблазн рассматриваются здесь как различные вещи, и в данном случае ничто не мешает нам называть их отдельно. Но и тогда, когда Милль связывает эти состояния с переживающим их “я”, он все-таки пытается установить между ними резкие различия: “Происходит конфликт между “я”, стремящимся к удовольствию, и “я”, опасющимся угрызений совести”³. Александр Бэн, в свою очередь, посвящает целую главу “Конфликту мотивов”⁴. Он взвешивает удовольствие и страдание и смотрит на них как на элементы, которым, по крайней мере в абстракции, можно было бы приписать самостоятельное существование. Заметим, что даже противники детерминизма охотно следуют за Бэном в эту область; они тоже

¹ La philosophie de Hamilton, nep. Gazelles, p.554.

² Ibid., p.556.

³ Ibid., p.555.

⁴ The Emotions and the Will, ch.VI.

говорят об ассоциации представлений и о конфликте мотивов, а один из самых глубоких философов этого направления, Фуье, без колебаний превращает саму идею свободы воли в мотив, способный уравнивать другие мотивы¹. В данном случае смешиваются различные вещи, и связано это с тем, что наш язык не может выразить все оттенки внутренних состояний.

Например, я поднимаюсь, чтобы открыть окно, но, встав, забываю, что я хотел сделать, и остаюсь неподвижным. Мне скажут: это очень простое явление; вы ассоциировали две идеи — идею цели, которой нужно достичь, и идею движения, которое следует сделать: одна из этих идей исчезла, и осталось только представление о движении. Однако я не сажусь: я смутно чувствую, что мне предстоит еще что-то сделать. Следовательно, моя неподвижность необычна: в моей позе словно предопределено действие, которое я должен совершить. Поэтому мне достаточно сохранить эту позу, исследовать или, вернее, внутренне почувствовать ее, чтобы вновь обнаружить в ней идею, на мгновение исчезнувшую. Очевидно, эта идея сообщила внутреннему образу намеченного движения и принятой позы какую-то особую окраску: и нет никакого сомнения, что при другой цели эта окраска тоже была бы иной; тем не менее язык выразил бы это движение и эту позу по-прежнему. Ассоциативная психология свела бы различие между обоими случаями к тому, что с идеей одного и того же движения ассоциировалась на этот раз идея новой цели: как будто сама новизна цели не вносит новых оттенков в представление о движении, которое надо совершить, даже если это движение остается одним и тем же в пространственном отношении. Нельзя поэтому сказать, что представление о какой-нибудь *позе* может связываться в нашем сознании с образом различных целей, которых нужно достичь; скорее геометрически тождественные позы предстают сознанию в различных формах, в зависимости от поставленной цели. Ошибка ассоциационизма состоит в том, что он сначала исключает качественный элемент действия, которое следует совершить, и сохраняет только его геометрический и безличный элемент: поэтому приходится ассоциировать обесцвеченную таким образом идею этого акта с каким-нибудь специфическим отличием, дабы отличить ее от многих других. Но эта ассоциация есть дело философа-ассоциациониста, исследующего мое сознание, между тем как само мое сознание ею не занимается.

Я вдыхаю запах розы, и в моей памяти тотчас воскресают смутные воспоминания детства. По правде сказать, эти воспоминания вовсе не были вызваны запахом розы; я их вдыхаю с самим этим запахом, с которым они слиты. Другие воспринимают этот запах иначе. — Вы скажете, что это все тот же запах, но ассоциированный с различными представлениями. Я с вами согласен, но не забывайте, что вы сначала исключили из разных впечатлений, полученных от розы, все личное. Вы сохранили только объективный аспект, то, что в запахе розы относится к общей области и, так сказать, к пространству. Впрочем, лишь при этом условии можно было дать розе и ее запаху особое название. И тогда пришлось для различения наших индивидуальных впечатлений

¹ Fouillée. La Liberté et le Déterminisme.

присоединить к общей идее запаха розы специфические свойства. А теперь вы утверждаете, что наши различные индивидуальные впечатления вытекают из того, что мы ассоциируем запах розы с различными воспоминаниями. Но ассоциация, о которой вы говорите, существует только для вас, и то лишь как способ объяснения. Это все равно, как если бы, написав в ряд некоторые буквы алфавита, общего многим языкам, мы воспроизвели приблизительно какой-нибудь звук определенного языка: но на самом деле ни одна из этих букв не служила для образования самого этого звука.

Таким образом, мы пришли к установленному выше различию между множественностью рядоположения и множественностью взаимопроникновения. Всякое чувство, всякая идея содержат в себе бесконечное множество фактов сознания; но эта множественность обнаруживается только путем особого рода развертывания в той однородной среде, которую иногда называют длительностью, тогда как на самом деле она является пространством. Поэтому мы замечаем элементы, внешние друг другу, и они представляют собой не состояния сознания, но их символы или, точнее говоря, слова, которые их выражают. Как мы показали, существует тесная корреляция между способностью представлять себе однородную среду, такую как пространство, и способностью мыслить посредством общих идей. Как только мы пытаемся отдать себе отчет в состоянии сознания, анализировать его, — это в высшей степени личное состояние разлагается на безличные, внеположные элементы, каждый из которых представляет собой родовую идею и выражается словом. Но из того, что наш разум, вооруженный идеей пространства и символосозидающей способностью, выделяет эти множественные элементы из целого, еще не следует, что они в нем содержатся, ибо внутри целого эти элементы вовсе не занимали пространства и не стремились быть выраженными в символах; они взаимопроникали и сливались друг с другом. Ошибка ассоциационизма, следовательно, состоит в том, что он постоянно заменяет конкретное явление, происходящее в нашем сознании, тем искусственным воспроизведением его, которое дает философия; поэтому он смешивает объяснение факта с самим фактом. Впрочем, это становится яснее, когда мы анализируем более глубокие и всеобъемлющие душевные состояния.

В самом деле, наше “я” касается внешнего мира своей поверхностью. Так как эта поверхность сохраняет отпечаток вещей, оно ассоциирует по смежности элементы, которые восприняло как рядоположенные: именно подобного рода связям, связям совершенно простых и как будто безличных ощущений и соответствует ассоциативная теория. Но чем глубже мы проникаем в сознание, чем больше наше “я” вновь становится самим собою, тем в большей степени наши состояния сознания перестают рядоположаться, тем больше они начинают взаимопроникать, сливаться и окрашивать друг друга. Так, каждый из нас по-своему любит и ненавидит, и эта любовь, и эта ненависть отражает всю нашу личность. Но язык обозначает эти переживания одними и теми же словами. Поэтому он в состоянии фиксировать только объективный и безличный аспект любви и ненависти, и тысячи других ощущений, переживаемых нашей душой. Мы судим о таланте романиста по той силе, с какой он извлекает чувства и идеи из общественной среды, в

которую их забросил язык, по силе, с которой он старается с помощью множества различных оттенков и деталей вернуть им их живую и первичную индивидуальность. Сколько бы точек мы ни вставляли между двумя положениями движущегося тела, мы никогда не заполним пройденного им пространства. Точно так же, уже одним тем, что мы разговариваем, ассоциируем одни представления с другими, рядопологая их, мы лишаемся возможности полностью выразить то, что чувствует наша душа, — ведь мысль несоизмерима с языком.

Психология, которая учит нас, что душа определяется симпатией, отвращением или ненавистью как различными силами, действующими на нее, есть грубая психология, введенная в заблуждение нашим языком. Каждое из этих чувств, когда оно достигает определенной глубины души, представляет собой всю душу, в том смысле, что в нем отражается все ее содержание. Утверждение, что душа детерминирована каким-нибудь из этих чувств, равносильно признанию того, что она сама себя обуславливает. Сторонник ассоциативной психологии превращает наше “я” в агрегат фактов сознания, ощущений, чувств и представлений. Но он видит в этих различных состояниях только то, что выражается их названиями. Улавливая только безличный их аспект, он может рядопологать их сколько угодно — и все же получит лишь призрак нашего “я”, его тень, отбрасываемую в пространство. Но если, напротив, он воспримет эти психологические состояния в той особой окраске, которую они приобретают у данной личности и которая отражает в себе все остальные переживания, то не будет нужды ассоциировать несколько фактов сознания для воссоздания личности: ведь она целиком заключена в одном из них, надо только суметь его выбрать. Внешние проявления этого внутреннего состояния и будут тем, что мы называем свободным актом, ибо само “я” является его творцом, и оно выражает это “я” в его целостности. Понятая так, свобода воли не имеет того абсолютного характера, который ей часто приписывает спиритуализм; она допускает степени, ибо все состояния сознания смешиваются с себе подобными, как капли дождя с водой пруда. Наше “я”, поскольку оно воспринимает однородное пространство, представляет собой определенную поверхность, на которой могут возникать и распространяться независимые друг от друга элементы. Так, внушение, полученное в состоянии гипноза, не сливается со всей массой фактов сознания; наделенное собственной жизненной силой, оно в определенный час способно подменить собой всю личность гипнотизируемого. Сильный гнев, вызванный случайным обстоятельством, наследственный порок, внезапно выплывающий из темных глубин организма на поверхность сознания, действует почти как гипнотическое внушение. Наряду с этими независимыми элементами, мы обнаруживаем более сложные группы, взаимопроникающие элементы которых все же никогда целиком не сливаются в цельную массу “я”. Таков, например, комплекс ощущений и идей, привитых неправильным воспитанием, которое обращается скорее к памяти, чем к разуму. Здесь в недрах основного “я” образуется “я”-паразит, непрерывно завладевающее первым. Многие так и живут, и умирают, не познав истинной свободы. Но внушение стало бы убеждением, если бы оно охватило все “я” целиком. Страсть, даже внезапная, лишилась бы своего фатального характера, если бы в ней, как в негодовании

Альцеста, отразилась вся история личности. Даже самое строгое воспитание ни в чем не ущемляло бы нашей свободы, если бы внушало нам лишь такие идеи и чувства, которые способны пропитать всю нашу душу. В самом деле, свободное решение исходит от всей души в ее целостности. Наши поступки тем более свободны, чем больше динамическая группа переживаний, с которыми они связаны, стремится отождествиться с нашим основным “я”.

Понятые таким образом, свободные действия редки даже у людей, привыкших к самонаблюдению и размышляющих о своих поступках. Как показано выше, мы чаще всего наблюдаем себя сквозь призму пространства, состояния нашего сознания кристаллизуются в слова, а наше конкретное, живое “я” покрывается коркой четко очерченных психологических фактов, друг от друга отделенных и, следовательно, застывших. Мы также заметили, что для удобства языка и облегчения социальных отношений нам выгодно не пробивать этой корки и допустить, что она точно очерчивает форму покрываемого ею объекта. Добавим, что наши повседневные действия обусловлены не столько бесконечно подвижными чувствами, сколько неизменными образами, с которыми они сцеплены. Утром, когда часы пробивают время, в которое я обычно встаю, я бы мог испытать впечатление *Σὺν ἄλλῃ τῇ φύξει*, по выражению Платона. Я мог бы позволить ему раствориться в смутной массе занимающих меня впечатлений; тогда, быть может, оно не побуждало бы меня к действию. Но чаще всего это впечатление, вместо того чтобы всколыхнуть все мое сознание, подобно камню, упавшему в воду бассейна, лишь приводит в движение идею, как бы застывшую на поверхности, т.е., в данном случае, идею о том, что мне нужно встать и взяться за обычные занятия. Это впечатление и эта идея в конце концов объединились; поэтому действие следует за впечатлением, совсем не задевая моей личности: я в данном случае превращаюсь в сознательный автомат и таковым остаюсь, ибо мне это выгодно. Мы увидим, что большинство наших повседневных действий совершаются именно так, что благодаря кристаллизации в нашей памяти определенных ощущений, чувств, идей мы отвечаем на внешние впечатления движениями, которые, будучи сознательными и даже разумными, во многом напоминают рефлекторные акты.

Ассоциативная теория приложима именно к этим, весьма многочисленным, но большей частью незначительным действиям. В совокупности они образуют основу нашей свободной активности и играют по отношению к ней ту же роль, что наши органические функции — по отношению к сознательной жизни в целом. Впрочем, мы согласимся с детерминизмом в том, что очень часто в важных обстоятельствах мы отрезаемся от свободы; из-за инерции или слабости мы допускаем нечто подобное и тогда, когда, казалось, должна была быть затронута вся наша личность. Когда самые верные наши друзья советуют нам что-то важное, то чувства, настойчиво ими выражаемые, откладываются на поверхность нашего “я” и застывают в нем, подобно идеям, о которых мы только что говорили. Мало-помалу они образуют толстую корку, которая постепенно покрывает наши личные чувства: мы полагаем, что действуем свободно, и лишь потом, поразмыслив, признаем свою ошибку. Но иногда в момент выполнения действия происходит переворот.

Внутреннее “я” поднимается на поверхность, внешняя корка разрывается могучим толчком. Таким образом, в глубинах этого “я” под рационально подобранными аргументами в это время клокотали, создавая тем самым нарастающее напряжение, чувства и идеи, конечно, не совсем бессознательные, но, во всяком случае, не привлекавшие нашего внимания. Размышляя об этом, тщательно обдумывая свои воспоминания, мы убеждаемся, что сами и создали эти идеи, пережили эти чувства, но из-за необъяснимого бездействия воли мы сталкивали их в темные глубины нашего существа каждый раз, когда они выплывали на поверхность. Вот почему мы напрасно пытаемся объяснить резкое изменение наших решений предшествовавшими им внешними обстоятельствами. Мы хотим знать мотивы наших решений и убеждаемся в том, что решились на то или иное действие без всякой причины, может быть, даже вопреки всякой причине. Но во многих случаях это и есть лучшая из причин. Ибо совершенное действие уже больше не передает поверхностную идею, почти внешнюю нам, резко очерченную и легко выражаемую: оно отвечает всей совокупности наших чувств, мыслей и самых интимных стремлений — тому совершенно особому пониманию жизни, которое тождественно всему нашему прошлому опыту, короче, — нашим личным представлениям о счастье и чести. Поэтому неправы те, кто ссылается на обычные и даже незначительные жизненные обстоятельства, чтобы доказать, что человек способен делать выбор, не зависящий от мотивов. Нетрудно доказать, что эти не имеющие большого значения действия вызваны каким-либо мотивом. Только в особо важных случаях, когда необходимо утвердить себя во мнении других и прежде всего в собственных глазах, мы совершаем выбор без так называемого мотива: и это отсутствие всякого осязаемого основания тем более очевидно, чем глубже наша свобода.

Но детерминист, даже когда он не превращает эмоции и вообще глубокие душевные состояния в силы, тем не менее отличает их друг от друга и таким образом приходит к механическому пониманию “я”. Для него “я” колеблется между двумя противоположными чувствами, пока, наконец, не остановится на одном из них. “Я” и волнующие его чувства детерминист уподобляет вполне определенным вещам, остающимся тождественными самим себе во время всего действия. Но если рассуждающее “я” не изменяется, если противоположные чувства, его волнующие, также остаются неизменными, то каким же образом, — в силу самого принципа причинности, выдвигаемого детерминизмом, — “я” может когда-нибудь на что-либо решиться? Но на самом деле наше “я”, пережив первое чувство, тем самым уже отчасти изменилось к тому моменту, когда возникает второе: во все время рассуждения “я” изменяется и, следовательно, изменяет волнующие его чувства. Так образуется динамический ряд состояний, которые взаимопроникают и углубляют друг друга и путем естественной эволюции превращаются в свободное действие. Однако детерминизм, повинующийся смутной потребности в символическом представлении, обозначает словами противоположные чувства, разделяющие “я”, а также и само “я”. Замыкая их в форме определенных слов, он отнимает всякую живую активность сначала у личности, а затем и у волнующих ее чувств. И тогда, с одной стороны, он видит “я”, всегда тождественное самому себе, а с другой

стороны — противоположные чувства, также неизменные, оспаривающие друг у друга “я”; победа непременно окажется на стороне более сильного из них. Но этот механицизм, на который детерминисты себя с самого начала обрекают, имеет значение только символического представления: он бессилен противиться свидетельствам внимательного сознания, представляющего внутренний динамизм как несомненный факт.

Короче говоря, мы свободны, когда наши действия исходят из всей нашей личности, когда они ее выражают, когда они имеют то неопределимое сходство с ней, какое мы обнаруживаем порой между художником и его произведением. Напрасно стали бы утверждать, что в таких случаях мы уступаем всемогущему влиянию нашего характера. Ведь характер неотделим от нас самих! Из того, что мы по доброй воле разделили личность на две части, чтобы с помощью абстракции поочередно рассмотреть сначала чувствующее и мыслящее “я”, а затем действующее “я”, наивно заключать, что одно из них берет верх над другим. Тот же упрек можно адресовать тем, кто ставит вопрос, свободны ли мы изменить свой характер. Конечно, наш характер ежедневно незаметно изменяется, и наша свобода потерпела бы ущерб, если бы эти новые приобретения только прививались к поверхности нашего “я”, а не растворялись в нем полностью. Но если такое слияние происходит, то вызванное им изменение в нашем характере становится неотъемлемой частью нашего “я”. Короче говоря, если условиться называть свободным всякое действие, исходящее от меня и только от меня, то действие, запечатлевшее в себе мою личность, поистине свободно, ибо обусловлено мною, моим “я”. Таким образом можно было бы доказать тезис о свободе воли, если бы мы согласились искать эту свободу только в определенном характере принятого решения, т.е. в самом свободном действии. Но детерминист, сознавая, что эта точка зрения ускользает от него, укрывается в прошлом или будущем. То он мысленно переносится в прошлое и утверждает необходимость детерминации будущего действия данным моментом, то заранее считает действие совершенным и говорит, что иначе оно и не могло совершиться. Противники детерминизма без колебаний следуют за ним в эту новую область: они вводят в определение свободы воли предвидение того, что можно было бы сделать, и воспоминание о некоем ином решении, которое можно было принять. Так они могут поставить под удар всю свою теорию. Поэтому нужно принять новую точку зрения, отвлечься от всяких внешних влияний и предрассудков языка и прислушаться к тому, что говорит нам наше чистое сознание о будущем или прошлом действии; это даст нам возможность показать в ином аспекте основную ошибку детерминизма и иллюзию его противников, связанные с определенной трактовкой действительности.

“Иметь сознание о свободной воле, — говорит Стюарт Милль, — это значит до совершения выбора осознать, что он мог бы быть иным”¹. Защитники свободы воли, в самом деле, так ее и понимают; они утверждают, что когда мы действуем свободно, то в равной мере возможно было бы вместо этого действия совершить другое. Для подтверждения

¹ Philos. de Hamilton, p.551.

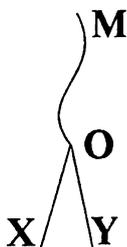
своей точки зрения они ссылаются на свидетельство сознания, которое сообщает нам не только о самом действии, но и о возможности противоположного выбора. Детерминизм, напротив, утверждает, что при наличии определенных предпосылок возможно единственное следствие: “Когда мы полагаем, — продолжает Милль, — что могли бы поступить иначе, чем поступили, мы всегда допускаем разницу в предпосылках. Мы делали вид, что знали нечто такое, чего на самом деле не знали, или что мы не знали чего-то, что на самом деле знали, и т.д.”¹. Верный своему принципу, английский философ полагает, что сознание информирует нас о том, что есть, а не о том, что могло бы быть. Мы пока не будем останавливаться на этом и отложим вопрос о том, в каком смысле наше “я” воспринимает себя как определяющую причину. Но наряду с этим чисто психологическим вопросом существует другой, скорее метафизический вопрос, который детерминисты и их противники априорно решают в противоположных смыслах. Аргументация первых действительно предполагает, что данным предпосылкам соответствует лишь одно возможное действие. Защитники свободы воли, напротив, говорят, что один и тот же ряд психических состояний может привести к нескольким различным и одинаково возможным действиям. Прежде всего мы остановимся на этом вопросе об одинаковой возможности двух противоположных действий или волевых актов: может быть, это даст нам некоторые сведения о природе операции, посредством которой воля делает свой выбор.

Я колеблюсь между двумя возможными действиями, X и Y, и поочередно перехожу от одного к другому. Это значит, что я прохожу через ряд состояний и что эти состояния можно распределить по двум группам, в зависимости от того, склоняюсь ли я больше к X или к Y. Реально существуют только эти противоположные склонности. X и Y суть два символа, которыми я обозначаю, так сказать, в пунктах прибытия, две различные тенденции моей личности в последовательные моменты длительности. Итак, обозначим через X и Y сами эти тенденции. Дает ли новое обозначение более верный образ конкретной реальности? Следует помнить, что наше “я”, как мы сказали выше, растет, обогащается во время своего прохождения через два противоположных состояния, иначе оно не могло бы ни на что решиться. А значит, существуют не два противоположных состояния, но целое множество последовательных и различных состояний, среди которых наше воображение выделяет два противоположных направления. Мы еще ближе подойдем к реальности, если условимся отныне обозначать постоянными знаками X и Y не сами эти тенденции или состояния, раз они непрерывно изменяются, но два различных направления, которые им, для удобства языка, приписывает наше воображение. Но следует при этом помнить, что здесь мы имеем дело только с символическими представлениями, что в действительности не существует ни двух тенденций, ни даже двух направлений, но лишь одно “я”, жизнь и развитие которого сводятся к самим этим колебаниям, пока свободное действие не отделяется от него, подобно созревшему плоду.

Но такое толкование свободной активности не удовлетворяет здра-

¹ Ibid., p.554.

вый смысл, ибо он по природе своей склонен к механистическому миропониманию и любит резкие различия, легко выражаемые с помощью определенных слов или разных положений в пространстве. Поэтому он представляет себе такое “я”, которое, пройдя ряд МО состояний сознания и дойдя до точки О, полагает, что перед ним одинаково открыты два направления ОХ и ОУ. Эти направления становятся, таким образом, *вещами*, настоящими путями, к которым приводит столбовая дорога сознания, так что наше “я” может выбирать один из них. Коротче, непрерывная и живая активность этого “я”, в которой мы чисто абстрактно выделили



два противоположных направления, заменяется самими этими направлениями, которые превращаются в инертные безразличные вещи, ожидающие нашего выбора. Но ведь необходимо куда-нибудь перенести деятельность “я”. И вот ее помещают в точке О; говорят, что “я”, доходя до точки О и столкнувшись с возможностью двух решений, колеблется, рассуждает и, наконец, выбирает одно из них. Так как трудно представить себе двойное направление активности сознания во всех фазах его непрерывного развития, то мы выделяем в застывшем виде обе эти тенденции и активность “я”. Так мы получаем индифферентно активное “я”, колеблющееся между двумя инертными и как бы застывшими решениями. Если “я” выбирает путь ОХ, линия ОУ все-таки продолжает существовать; если оно выбирает ОУ, путь ОХ остается открытым, на тот случай, если “я” вернется обратно и им воспользуется. Это и подразумевают под одинаковой возможностью противоположного действия, когда говорят о свободном акте. Хотя на самом деле никто не строит на бумаге геометрическую фигуру, но мы, почти не сознавая того, невольно думаем о ней, когда различаем в свободном акте несколько последовательных фаз: представление о противоположных мотивах, колебание и выбор, — и скрываем геометрический символизм с помощью особого рода словесной кристаллизации. Итак, нетрудно убедиться, что это чисто механическое понимание свободы логически приводит к самому непоколебимому детерминизму.

Живая активность “я”, в которой мы путем абстракции различили две противоположные тенденции, и вправду приводит или к Х, или к У. Но раз мы условились локализовать в точке О двойную активность “я”, нет оснований отделять эту активность от того составляющего с ней одно целое действия, к которому она приводит. Если опыт показывает, что было выбрано направление Х, то из этого следует, что в точке О имела место не индифферентная активность, но активность, заранее направленная в сторону ОХ, вопреки видимым колебаниям “я”. Если же, наоборот, наблюдение показывает, что было выбрано направление У, то, значит, активность, локализованная нами в точке О, преимущественно тяготела именно к этому направлению, несмотря на некоторые колебания. Утверждать, что “я”, доходя до точки О, безучастно выбирает между Х и У, это значит остановиться на полпути к геометрическому символизму, то есть окристаллизовать в точке О только одну часть этой непрерывной активности, в которой, правда, мы различили два

направления, но которая, кроме того, еще привела к X и к Y : отчего бы тогда не считаться с этим последним фактом в той же степени, как и с двумя первыми? Почему бы и этому факту не отвести место в построенной нами символической фигуре? Но если “я” до прибытия в точку O уже наметило свое будущее направление, то, несмотря на то, что перед ним открыт другой путь, оно не сможет по нему пойти. И мы видим, что даже самый грубый символизм, которым хотели бы обосновать случайность совершенного действия, приводит путем логического развития к установлению абсолютной необходимости этого действия.

Короче, защитники и противники свободы воли согласны в том, что действию предшествует особого рода механическое колебание между двумя точками X и Y . Если я выбираю X , первые говорят: вы колебались, рассуждали, следовательно, Y тоже было возможно. Вторые возражают: вы выбрали X , значит, у вас были на то свои основания, которые вы забываете, когда утверждаете, что было столь же возможно и Y , т.е. вы оставляете в стороне одно из условий проблемы. Однако глубокий анализ этих противоположных решений вскрывает общий им постулат: и защитники, и противники свободы воли берут уже совершенное действие X и изображают процесс свободной деятельности отрезком MO , раздваивающимся в точке O , причем линии OX и OY символизируют собой два направления, различаемые путем абстракции внутри непрерывной деятельности, которая заканчивается действием X . Но детерминисты учитывают все то, что они знают, и констатируют, что путь MOX пройден, а их противники предпочитают игнорировать одно из данных, с помощью которых они построили фигуру. Прочертив линии OX и OY , которые вместе должны выражать развитие “я”, они возвращают это “я” в точку O , где оно колеблется в ожидании новых распоряжений.

В самом деле, не следует забывать, что эта фигура, которая отражает подлинное раздвоение в пространстве нашей психической активности, имеет характер чисто символический и как таковая может быть построена, лишь если мы признаем гипотезу законченного рассуждения и принятого решения. Вы можете сколько угодно заранее чертить эту фигуру, но только потому, что вы вообразили себе действие уже законченным. Короче, эта фигура изображает не совершающееся, но уже совершившееся действие. Поэтому нельзя ставить вопрос, могло ли наше “я”, прошедшее путь MO и выбравшее решение X , избрать Y : ибо можно ответить, что этот вопрос лишен всякого смысла, потому что нет ни линии MO , ни точки O , ни пути OX , ни направления OY . Ставить такой вопрос — значит допускать возможность адекватного изображения времени через пространство и последовательности через одновременность. Это значит приписывать начерченной фигуре значение образа, а не только лишь символа; это значит верить в то, что можно по этой фигуре проследить процесс психической активности, подобно тому, как по карте мы можем следить за движениями армии. Мы вначале проследили все стадии рассуждений и колебаний “я” вплоть до выполненного действия, а затем, повторяя члены этого ряда, мы воспринимаем последовательность в форме одновременности, проецируем время в пространство и, сознательно или бессознательно, рассуждаем уже об этой геометрической фигуре. Но ведь она представляет собой вещь, а не

процесс; в своей неподвижности она соответствует как бы сжато му воспоминанию обо всем ходе рассуждений и принятом в конце концов решении.

Как же тогда она может дать нам хоть малейшее указание на конкретное движение, на динамический процесс, в силу которого рассуждение приводит к действию? И тем не менее, построив фигуру, мы мысленно переносимся в прошлое и заставляем нашу психическую активность в точности придерживаться пути, начерченного фигурой. Таким образом, мы впадаем в иллюзию, отмеченную выше: вначале механически объясняем факт, а затем заменяем этим объяснением сам факт. Так с самого начала мы сталкиваемся с неразрешимыми трудностями: если оба решения были одинаково возможны, то как объяснить совершившийся выбор, а если возможно было только одно решение, то почему же мы считаем наше действие свободным? И никто не замечает, что этот двойной вопрос всегда сводится к вопросу о том, является ли время пространством.

Если я пробегаю глазами дорогу, обозначенную на карте, ничто не мешает мне вернуться назад и посмотреть, раздваивается ли где-нибудь эта дорога. Но время — не линия, по которой можно пройти вновь. Правда, раз время уже протекло, мы имеем право представлять себе его последовательные элементы как внеположные друг другу и рассматривать его как линию, пересекающую пространство; но в данном случае будет подразумеваться, что эта линия символизирует не протекающее, но уже протекшее время. Это обстоятельство забывают как защитники, так и противники свободы воли — первые, когда они утверждают, а вторые, когда они отрицают возможность действовать иначе, чем мы действовали. Первые рассуждают так: “Путь еще не начерчен, значит, он может принять любое направление”. На это им можно ответить: “Вы забываете, что о пути можно говорить только после совершения действия, т.е. тогда, когда путь уже начерчен”. Вторые говорят: “путь был начерчен именно так, следовательно, его возможное направление было бы не каким-либо, но этим”. На это можно возразить: “До того, как был начерчен путь, не было ни возможного, ни невозможного направления, по той простой причине, что тогда еще не могло быть речи о пути”. — Отвлекитесь от этого грубого символизма, которому вы бессознательно поддаетесь, и вы увидите, что аргументация детерминистов принимает следующую наивную форму: “Когда акт совершен — он совершен”; на что их противники возражают: “Акт до совершения еще не был совершен”. Иначе говоря, этот спор не затрагивает самого вопроса о свободе воли. Это вполне понятно, ибо свободу следует искать в особом оттенке или качестве самого действия, а не в отношении этого действия к тому, что им не является, или к тому, чем оно могло бы быть. Вся неясность вопроса вытекает из того, что и приверженцы, и противники свободы воли представляют себе процесс принятия решения как колебание в пространстве, тогда как в действительности он является динамическим процессом, в котором “я” и сами мотивы находятся в непрерывном становлении, подобно настоящим живым существам. Наше “я”, непогрешимое в своих непосредственных утверждениях, чувствует и объявляет себя свободным. Но как только оно пытается объяснить себе свою свободу, оно видит себя как бы преломленным сквозь призму простран-

ства. Отсюда исходит механистический символизм, одинаково непригодный как для доказательства тезиса о свободе воли, так и для его объяснения и опровержения.

Но детерминизм не признает себя побежденным и придает проблеме свободы воли новую форму. “Оставим в стороне, — говорит он, — совершенные действия; будем рассматривать только те, которые должны совершиться в будущем. Вопрос состоит в том, мог бы высший разум предсказать с абсолютной точностью будущее решение, если бы ему были известны все будущие предпосылки”. Мы охотно согласимся с подобной постановкой вопроса: она дает нам возможность сформулировать наши идеи более точно. Но сначала установим разницу между теми, кто полагает, что знание предпосылок дает возможность вывести вероятное заключение, и теми, кто говорит о безошибочном предвидении. Сказать, что верный друг в определенных обстоятельствах, возможно, будет действовать таким-то образом, — значит не столько предвидеть будущее поведение друга, сколько высказать суждение о его теперешнем характере, то есть, в конечном счете, о его прошлом. Хотя наши чувства, идеи — словом, наш характер — непрерывно меняются, но мы редко замечаем в них резкую перемену. Еще более редки случаи, когда мы не можем сказать о знакомом человеке, что одни действия, по-видимому, соответствуют его природе, а другие ей полностью противоречат. С этим согласятся все философы, ибо установить отношения соответствия или несоответствия между теперешним поведением и характером известного нам лица еще не означает предвидеть будущее на основании настоящего. Но детерминисты идут еще дальше; они утверждают, что случайность нашего решения зависит от того, что мы не знаем всех условий проблемы, что вероятность нашего предвидения растет по мере увеличения числа этих условий и что, наконец, полное совершенное знание всех без исключения предпосылок сделало бы предвидение непогрешимо точным. Такова гипотеза, которую придется теперь исследовать.

Для ясности изложения представим себе человека, которому предстоит принять в серьезных обстоятельствах свободное решение. Назовем его Петром. Вопрос состоит в том, мог бы философ Павел, живущий в то же время, что и Петр, или, если угодно, на несколько столетий раньше, знающий *все* условия, в которых действует Петр, с точностью предсказать выбор Петра?

Существуют разные способы представлять себе состояние определенного лица в данный момент. Мы, например, пытаемся сделать это, когда читаем какой-нибудь роман. Но как бы автор ни старался обрисовать чувства своего героя, как бы точно он ни воссоздавал его историю, предвиденная или непредвиденная развязка всегда прибавляет что-нибудь к нашему прежнему представлению об этом персонаже; следовательно, мы не располагали полным знанием о нем. По правде говоря, глубокие состояния нашей души, которые проявляются в свободных действиях, выражают и обобщают всю нашу прошлую историю: если Павел знает все условия, в которых действует Петр, то, вероятно, от него не ускользнет ни одна подробность жизни Петра; в этом случае его воображение воспроизведет и даже снова переживет эту историю. Но здесь нужно сделать важное различие. Когда я сам переживаю опре-

деленное психологическое состояние, я точно знаю его интенсивность и его значение по отношению к другим — не потому, что я измеряю или сравниваю, но потому, что интенсивность глубокого чувства есть не что иное, как само это чувство. Напротив, когда я стараюсь объяснить это психическое состояние, я могу передать его интенсивность только при помощи определенных математических знаков. Чтобы оценить его роль в конечном действии, мне нужно измерить его значение, сравнить его с предшествующими и с последующими состояниями. В зависимости от того, объясняет оно или нет конечное действие, я буду считать его более или менее значимым, более или менее интенсивным. Напротив, мое сознание, переживающее это внутреннее состояние, вовсе не нуждается в подобных сравнениях; для него интенсивность есть невыразимое качество самого состояния; иными словами, интенсивность психического состояния дана сознанию не как особый знак, словно бы сопровождающий это сознание и определяющий его силу наподобие алгебраического показателя: мы показали выше, что она скорее выражает его оттенок, присущую ему окраску, и если речь, к примеру, идет о чувстве, то его интенсивность состоит в том, чтобы быть чувствуемым.

Итак, следует различать два способа усвоения состояний сознания другого лица: динамический способ, при котором мы сами испытываем эти состояния, и статический способ, посредством которого мы заменяем переживание этих состояний их образом, или, точнее, интеллектуальным символом, их идеей. В этом случае мы их не воспроизводим, а только воображаем. Но в последнем случае к образу психических состояний нужно прибавить указание на их интенсивность, ибо лицо, которое их себе представляет, уже не испытывает их действия, а потому и не может проверить их силу, познаваемую лишь в переживании. Но само это указание неизбежно приобретает количественный характер. К примеру, мы констатируем, что определенное чувство сильнее другого, что с ним приходится больше считаться, что оно играло большую роль. Но как это можно узнать, если мы не знаем заранее дальнейшей истории интересующего нас лица и действий, к которым привела эта множественность состояний или склонностей? Итак, для того, чтобы Павел мог адекватно представить себе состояние Петра в какой-нибудь момент его истории, нужно одно из двух: либо Павел должен уже знать последний поступок Петра, подобно романисту, знающему, куда он ведет своих героев; в этом случае Павел может присоединить к последовательным состояниям, переживаемым Петром, указание на их значение по отношению ко всей его истории; либо он должен сам испытать эти различные состояния, но не в воображении, а в действительности. Первую из этих гипотез следует отвергнуть, ибо речь как раз идет о том, может ли Павел предвидеть конечное действие, если даны только его предпосылки. В данном случае мы вынуждены коренным образом изменить наше представление о Павле: это уже не простой зритель, взгляд которого блуждает в будущем, как мы полагали вначале, но актер, заранее играющий роль Петра. И заметьте, что из этой роли нельзя вычеркнуть ни одной детали, ибо самые незначительные события имеют большое значение в истории, и для того, чтобы допустить обратное, следовало бы их сравнить с конечным действием, которое, согласно условиям, не дано. Вы также не вправе сокращать хотя бы на одну секунду различные

состояния сознания, которые Павел будет испытывать раньше Петра; ибо действия, например, одного и того же чувства соединяются и усиливают друг друга во все моменты длительности. Сумму этих действий можно было бы пережить сразу только в том случае, если бы нам было известно значение этого чувства, взятого в целом, по отношению к конечному акту, который остается в тени. Но если Петр и Павел пережили в одном и том же порядке одни и те же ощущения, если их души имеют одну историю, то как можно отличить их друг от друга? Может быть, по телам, в которых обитают эти души? Но тогда каждая из этих душ беспрестанно изменялась бы в зависимости от занимаемого места, ибо ни в один момент своей истории ее тело не является одним и тем же. Быть может, они отличаются местом, занимаемым ими в длительности? Но тогда они не присутствовали бы при одних и тех же событиях; между тем, по предположению, у них одно и то же прошлое и настоящее, ибо они обладают одним и тем же опытом. Итак, вы должны признать, что Петр и Павел — одна и та же личность; вы называете ее Петром, когда она действует, а Павлом — когда повторяете ее историю. По мере того как вы пополняете сумму условий, которые, будучи известными, позволили бы вам предсказать будущие действия Петра, вы все ближе подходите к его жизни, все больше стремитесь пережить ее в мельчайших подробностях. Таким образом вы, наконец, доходите до того момента, когда поступок действительно совершается и речь может идти уже не о его предвидении, а о простом действии. И в данном случае всякая попытка воссоздания акта, исходящего из самой воли, приводит нас лишь к ясной и простой констатации свершившегося факта.

Итак, вопрос о том, можно или нельзя предвидеть какое-нибудь действие, если дана вся совокупность его предпосылок, лишен всякого смысла. Ибо существуют два способа усвоения этих предпосылок — динамический и статический. В первом случае незаметные переходы приведут нас к полному слиянию с интересующим нас лицом; испытав последовательно одни и те же переживания, мы, таким образом, достигаем самого момента совершения действия. Во втором случае вы строите предположения о конечном действии уже одним тем, что наряду с указанием состояний даете количественную оценку их значения. И в данном случае одни приходят к простой констатации того, что действие еще не выполнено в момент его совершения, а другие утверждают, что по своему совершению действие окончательно выполнено. Этот спор, как и предыдущий, совершенно не затрагивает проблемы свободы воли.

Более глубокий анализ этой аргументации обнаруживает в самых ее основаниях две главные иллюзии рассудочного знания. Первая состоит в том, что мы считаем интенсивность математическим свойством психических состояний, а не особым качеством, оттенком, присущим этим различным состояниям, как было показано в начале этого труда. Вторая ошибка заключается в том, что мы заменяем конкретную реальность, динамический процесс, переживаемый сознанием, материальным символом этого процесса, пришедшего к концу, т.е. свершившимся фактом вместе с суммой его предпосылок. Конечно, раз конечное действие выполнено, я, без сомнения, могу приписать каждой предпосылке ее собственное значение и даже представить себе сложную игру этих различных элементов в виде конфликта или сочетания сил. Но спрашивать,

можно ли было предвидеть конечное действие, если известны предпосылки и их значения, — значит попадать в порочный круг, забывая, что вместе со значением предпосылок уже дается само конечное действие, которое мы хотим предвидеть. Тем самым мы ошибочно допускаем, что символический образ, посредством которого мы представляем себе совершившуюся операцию, был создан в ходе самой этой операции, словно при помощи автоматически записывающего прибора.

Мы, впрочем, увидим, что эти две иллюзии, в свою очередь, предполагают третью, а вопрос о том, можно ли предвидеть какое-либо действие, всегда сводится к вопросу о том, является ли время пространством. Вы прежде всего расположили в идеальном пространстве состояния сознания, последовательно сменявшиеся в душе Петра. Сначала вы рассматриваете его жизнь как траекторию $МОХУ$, описываемую в пространстве движущейся точкой $М$; потом мысленно стираете часть $ОХУ$ этой кривой и спрашиваете, можно ли, зная $МО$, заранее определить

кривую $ОХ$, описываемую движущейся точкой начиная от точки $О$. В этом суть вопроса, который вы ставите, когда вводите философа Павла, предшественника Петра, обязанного мысленно себе представлять условия его будущих действий. Вы, таким образом, материализуете эти условия; вы превращаете еще не наступившее время в дорогу, уже проложенную на равнине, — дорогу, которую можно рассматривать с вершины горы, никогда даже и не проходя по ней. Но скоро вы замечаете, что знание части $МО$ кривой недостаточно для того, что-



бы мере, если не дано положение точек этой линии по отношению не только друг к другу, но и ко всем точкам линии $МОХУ$, а это все равно что заранее задать все элементы, которые как раз и нужно определить. Тогда вы изменяете вашу гипотезу; вы понимаете, что время нельзя предвидеть, а можно только пережить; отсюда вы делаете вывод, что ваше знание линии $МО$ недостаточно, поскольку вы рассматриваете ее извне и не сливаетесь с точкой $М$ (которая описывает не только $МО$, но еще и всю кривую), чтобы перенять ее движение. Таким образом, вы заставили Павла слиться с Петром; и естественно, что Павел описывает в пространстве линию $МОХУ$, раз, согласно гипотезе, эту линию описывает и Петр. Но в таком случае вы уже не доказываете, что Павел предвидел действия Петра, а только констатируете, что Петр действовал именно так, как он и действовал, ибо Павел стал Петром. Правда, впоследствии вы, не замечая этого, приходите к вашей первой гипотезе, ибо вы беспрестанно смешиваете описываемую линию $МОХУ$ с уже начерченной линией $МОХУ$, т.е. время с пространством. Вначале вы в интересах вашего рассуждения отождествляете Павла с Петром, затем заставляете Павла занять свой прежний пост наблюдателя, и он тогда видит линию $МОХУ$ законченной: это вполне понятно, ибо он сам только что ее закончил.

Это смещение вполне естественно, оно даже неизбежно, ибо наука, судя по всему, дает бесспорные примеры предвидения будущего. Разве астроном заранее не определяет совпадения звезд, затмения солнца и луны и вообще большое число астрономических явлений? Нельзя ли в таком случае сделать вывод, что человеческий разум способен охватить в настоящий момент сколь угодно большую часть наступающей длительности? Мы с этим согласны; но подобное предвидение не имеет ни малейшего сходства с предвидением свободного акта воли. Напротив, мы сейчас увидим, что именно те причины, которые позволяют предсказывать астрономические явления, мешают нам определить заранее действие, исходящее из свободной активности. Это объясняется тем, что будущее материального мира, совпадая по времени с будущим сознательного существа, все же не имеет с ним ничего общего.

Чтобы лучше уловить это основное различие, допустим на мгновение, что какой-нибудь злой гений, еще более могучий, чем тот, что описан Декартом, приказал всем телам во вселенной удвоить свою скорость. Это не изменило бы астрономических явлений, или, по крайней мере, уравнений, дающих возможность их предвидеть, ибо в этих уравнениях знак t означает не длительность, а отношение между двумя длительностями, определенное число единиц времени, или, в конечном счете, известное число одновременностей. Эти одновременности, эти совпадения не изменились бы по числу: уменьшилось бы только число разделяющих их интервалов, но они не входят в вычисления. Однако как раз эти промежутки и представляют собой пережитую длительность, воспринимаемую сознанием: так, например, если бы между заходом и восходом солнца мы пережили меньшую длительность, наше сознание тотчас бы это ощутило. Конечно, оно не измерило бы этого уменьшения длительности: быть может, оно даже не восприняло бы его как количественное изменение, но оно констатировало бы в той или другой форме понижение обычного уровня наших переживаний, изменение процесса, который обычно совершается в нас между восходом и заходом солнца.

Когда астроном предсказывает, например, лунное затмение, он только по-своему проявляет ту силу, которую мы приписали злому гению, он приказывает времени протекать в десять, сто, тысячу раз быстрее, и он имеет на это право, ибо изменяет лишь природу интервалов сознания, а они, согласно гипотезе, не входят в вычисления. Вот почему в психологическую длительность в несколько секунд астроном может вместить много лет, даже много веков астрономического времени. В этом и состоит его операция, когда он заранее чертит траекторию небесного тела или выражает ее уравнением. Собственно говоря, он только устанавливает ряд отношений положений этого тела и других данных тел, ряд одновременностей и совпадений, ряд численных отношений. Что же касается самой длительности, то она не поддается вычислениям. Ее могло бы воспринять только такое сознание, которое способно не только присутствовать при этих последовательных одновременностях, но и переживать их интервалы. Вероятно даже, что это сознание могло бы жить медленной, довольно пассивной жизнью, чтобы в едином восприятии охватить всю траекторию небесного тела, как это происходит с нами, когда в небе над

нами огненной линией прочерчиваются последовательные положения падающей звезды. Тогда это сознание действительно находилось бы в тех же условиях, в какие мысленно ставит себя астроном; оно бы видело в настоящем то, что астроном видит в будущем. На самом же деле, если последнему и удастся предвидеть будущее, то лишь благодаря тому, что он в известной мере переносит это явление в настоящее время или, во всяком случае, сокращает промежутки, отделяющий нас от него. Короче, время, с которым имеет дело астрономия, есть число, и природа единиц этого числа не обозначена в вычислениях: поэтому мы можем их считать сколь угодно малыми, лишь бы только это предположение распространялось на весь ряд операций и сохранялись последовательные отношения в пространстве. Тогда мы будем мысленно присутствовать при явлении, которое желаем предсказать, и точно будем знать, в каком месте пространства и через какое время оно совершится. Затем нам достаточно будет восстановить психическую природу этих единиц, чтобы отодвинуть события в будущее; тогда мы скажем, что предвидели явление, хотя на самом деле мы его видели.

Но как раз эти единицы времени, составляющие пережитую длительность, которыми астроном распоряжается произвольно, так как наука с ними не считается, и интересуют психолога, ибо психология исследует сами интервалы, а не их крайние точки. Конечно, чистое сознание не воспринимает время как сумму единиц длительности; предоставленное самому себе, сознание не имеет ни средств, ни даже причин для измерения времени, но чувство, которое, к примеру, длилось бы в два раза меньше, было бы для сознания уже иным чувством. Этому состоянию сознания недоставало бы множества впечатлений, обогащающих и изменяющих его природу. Правда, когда мы навязываем этому чувству определенное имя, когда мы смотрим на него, как на вещь, то полагаем, что можем уменьшить его длительность, например, в два раза, как и длительность всей нашей остальной истории. И нам кажется, что это существование осталось бы прежним, только сократилось бы. Но при этом мы забываем, что состояния сознания суть процессы, а не вещи, и что только для удобства языка мы обозначаем их одним и тем же словом. Мы забываем, что они живут и непрерывно изменяются, а значит, мы не можем вычеркнуть из них ни одного момента, не лишая их какого-нибудь впечатления, не изменяя их качества и не обедняя их. Я вполне понимаю, что можно сразу или в очень короткий промежуток времени окинуть взглядом орбиту планеты, ибо нас интересуют только ее последовательные положения или результаты ее движения, а не длительность разделяющих их равных промежутков. Но когда речь идет о чувстве, нет никаких точных результатов, помимо того, что было пережито. Для адекватного определения этого результата следовало бы пройти все стадии самого чувства и занять ту же длительность. Но даже если чувство в конечном счете выражается особого рода действием, сравнимым с положением планеты в пространстве, то знание этого действия не позволило бы мне определить влияние этого чувства на всю жизнь испытывающего его человека, а ведь именно это влияние нам и нужно знать. Всякое предвидение есть на самом деле видение, и это видение осуществляется тогда, когда мы можем все более и более сокра-

щать промежутки будущего времени, сохраняя взаимоотношения его частей, как это бывает при астрономических предсказаниях. Но что такое сокращение промежутков времени, если не обеднение последовательных состояний сознания? И разве сама возможность видеть в сокращенном виде астрономический период не предполагает невозможности аналогичного изменения психологического ряда, ибо, только приняв его за неизменяемую основу, мы можем произвольно изменять астрономический период в отношении единицы длительности.

Следовательно, тот, кто спрашивает, можно ли предвидеть будущее действие, бессознательно отождествляет время, с которым имеют дело точные науки и которое сводится к числу, с реальной длительностью, мнимо количественный характер которой является в действительности качеством и которую нельзя сократить ни на одну минуту, не изменяя природы наполняющих ее фактов. Несомненно, такое отождествление облегчается и тем, что во множестве случаев мы имеем право обращаться с реальной длительностью, как с астрономическим временем. Например, когда мы вспоминаем прошлое, т.е. ряд совершившихся фактов, мы всегда сокращаем его, не изменяя, однако, природы интересующего нас события; но это объясняется тем, что мы уже знаем его, что психологический факт, приходя к концу процесса, составляющего само его существование, превращается в вещь, которую можно сразу представить себе.

В данном случае мы находимся в том же положении, в каком находится астроном, когда он в едином акте восприятия охватывает орбиту, которую планета будет проходить многие годы. В самом деле, астрономическое предвидение следовало бы уподобляться воспоминанию о прошлом факте сознания. Но когда речь идет об определении этого, еще не наступившего факта сознания, то, как бы он ни был поверхностен, необходимо рассматривать его предпосылки не в статическом состоянии, не как вещи, а в динамическом состоянии, как процесс, ибо этот факт определяется только их влиянием, а длительность и есть само это влияние. Вот почему нельзя сокращать будущую длительность для того, чтобы заранее представить себе ее моменты; можно только пережить эту длительность по мере ее развертывания. Короче, в области глубоких психических фактов нет заметной разницы между предвидением, видением и действием.

Остается еще лишь одна точка зрения, которую может принять детерминист: он может отказаться от возможности предвидеть в данный момент какое-нибудь определенное, еще не наступившее действие или состояние сознания, но будет утверждать, что каждое действие определено своими предпосылками, или, иначе говоря, факты сознания, подобно явлениям природы, подчиняются закону. Эта аргументация, по существу, не вникает в подробности конкретных психических фактов из инстинктивной боязни очутиться лицом к лицу с явлениями, не поддающимися никакому символическому представлению и, следовательно, никакому предвидению. Но в данном случае детерминист оставляет в тени саму природу этих явлений и утверждает, что они, как таковые, всегда подчинены закону причинности. Однако этот закон требует, чтобы всякое явление было определено своими условиями или, иными словами, чтобы одни и те же причины вызывали одни и те же

следствия. Значит, либо действие неразрывно связано со своими психологическими предпосылками, либо принцип причинности допускает непонятное исключение.

Этот последний способ аргументации детерминистов отличается от всех остальных, разобранных выше, меньше, чем обычно полагают. Сказать, что одни и те же внутренние причины вызывают те же следствия, значит предполагать, что одна причина может несколько раз появляться на сцене сознания. Но наша концепция длительности утверждает коренную разнородность глубоких психологических фактов и исключает возможность полного тождества двух каких-либо состояний, ибо они являются двумя различными моментами истории личности. Предмет внешнего мира не носит на себе печати прошедшего времени, поэтому физик, несмотря на различие моментов, может оказаться в тождественных начальных условиях. Но для сознания длительность есть реальность, следы которой сознание сохраняет в себе; поэтому здесь нельзя говорить о тождественных условиях, ибо один и тот же момент не повторяется дважды. Не стоит ссылаться на то, что если и не существует двух сходных глубоких душевных состояний, то все же анализ обнаруживает внутри них устойчивые и сравнимые между собой элементы. Утверждая это, детерминист забывает, что даже самые простые психические элементы имеют свою особую индивидуальность, живут особой жизнью даже тогда, когда они поверхностны. Они пребывают в непрерывном становлении, и одно и то же чувство, уже потому лишь, что оно повторяется, является новым чувством. Больше того, — мы даже не вправе обозначать это чувство по-прежнему, за исключением того случая, когда оно соответствует одной и той же внешней причине или выражается вовне с помощью аналогичных знаков. Итак, мы совершаем настоящее *petitio principii*, когда из мнимого подобия двух состояний сознания делаем вывод, что одни и те же причины вызывают одни и те же следствия. Короче, если в мире внутренних фактов и существует причинная связь, она не имеет ничего общего с тем, что мы называем причинностью в природе. Для физика одна и та же причина всегда вызывает одно и то же следствие; но для психолога, не доверяющего внешним аналогиям, глубокая внутренняя причина лишь однажды может породить соответствующее ей следствие и больше никогда его не вызовет. Итак, утверждение, что данное следствие неразрывно связано с данной причиной, означает одно из двух: либо то, что при данных предпосылках можно предвидеть будущее действие, либо то, что если действие уже совершено, то всякое другое действие в данных условиях невозможно. Но мы уже знаем, что оба эти утверждения одинаково лишены смысла, а кроме того, основаны на неправильном понимании длительности.

Стоило бы, однако, остановиться на этой последней форме детерминистской аргументации, чтобы прояснить смысл слов “детерминация” и “причинность”. Бесполезно было бы доказывать сторонникам детерминизма, что невозможно предвидеть будущее действие, как астрономическое явление, что раз действие уже совершено, то в данных условиях другое действие было бы невозможно, что принцип всеобщей детерминации, даже выражаемый словами: “одинаковые причины производят одинаковые следствия”, теряет весь свой смысл во внутрен-

нем мире фактов сознания. Возможно, детерминист согласится с нашей аргументацией во всех этих трех пунктах. Быть может, он признает, что в психическом мире слову “детерминация” нельзя приписывать ни одного из этих трех значений. Он даже, несомненно, попытается открыть еще одно, четвертое значение этого слова; и все же он не перестанет повторять, что действие неразрывно связано со своими предпосылками. В данном случае мы имеем дело со столь глубокой иллюзией, со столь прочным предрассудком, что для борьбы с ними необходимо опровергнуть их основной принцип, т.е. принцип причинности. Анализ понятия причинности покажет нам двусмысленность этого принципа. Этот анализ не даст нам определения свободы воли, но, быть может, выведет нас за пределы того чисто отрицательного понятия, которое мы до сих пор о ней имели.

Мы воспринимаем физические явления, а эти явления повинуются законам. Это значит: 1. что явления *a, b, c, d*, прежде уже воспринятые, способны вновь появляться в прежней форме; 2. что определенное явление *P*, возникшее в условиях *a, b, c, d*, и только в них, тотчас возникнет вновь, как только будут даны эти же условия. Если принцип причинности, как утверждают эмпиристы, означает только это, то мы охотно согласимся, что этот принцип исходит из опыта. Но такая его формулировка вовсе не свидетельствует против нашей свободы воли, ибо в данном случае речь идет только о том, что определенные предпосылки приводят к определенным следствиям *всюду*, где опыт констатирует эту закономерность. Но ведь нас как раз и интересует, можно ли обнаружить эту закономерность в области сознания; а в этом и состоит вся проблема свободы. Мы на минуту согласимся с вами в том, что принцип причинности только обобщает неизменные при любых условиях последовательности, которые наблюдались в прошлом. Но по какому праву вы тогда применяете этот принцип к глубоким фактам сознания, где еще не установлена правильная последовательность, ибо эти факты не поддаются предвидению? И как с помощью этого принципа вы сможете обосновать детерминизм внутренних фактов, если, по вашему мнению, детерминизм наблюдавшихся фактов есть единственное основание самого этого принципа? В действительности, когда эмпиристы направляют принцип причинности против свободы воли, они придают слову “причина” новое значение, которое, кстати, совпадает со значением, приписываемым этому слову здравым смыслом.

В самом деле, констатировать регулярную последовательность двух явлений, это значит признать, что если дано первое из них, то мы наблюдаем и второе; но эта чисто субъективная связь двух представлений не удовлетворяет здравый смысл. Он полагает, что если представление о втором явлении уже заключено в представлении о первом, то само второе явление непременно объективно существует в той или другой форме внутри первого. Здравый смысл должен был прийти к такому выводу, ибо ясное различие объективной связи явлений и субъективной ассоциации их представлений предполагает уже достаточно высокий уровень философской культуры. Поэтому здравый смысл незаметно переходит от первого значения ко второму и представляет причинную связь как предсуществование будущего явления в его теперешних условиях. Но это предсуществование можно толковать в двух различ-

ных значениях, и именно здесь-то и возникает упомянутая нами двусмысленность.

Математика, в самом деле, дает нам образ такого предсуществования. Движение, посредством которого мы чертим на плоскости окружность, одновременно порождает все свойства этой фигуры: в этом смысле неопределенное число теорем предсуществует в самом определении геометрической фигуры, несмотря на то, что математику, выводящему эти теоремы, приходится развертывать их в длительности. Правда, в данном случае мы находимся в области чистого количества; так как геометрические свойства всегда могут быть выражены в форме равенств, то понятно, что первое уравнение, выражающее основное свойство фигуры, преобразуется в бесконечное множество новых уравнений, в скрытом виде целиком содержащихся в первом. Напротив, физические явления, которые следуют друг за другом и воспринимаются нашими чувствами, различны между собой не только количественно, но и качественно, так что вначале их трудно объявить эквивалентными друг другу. Но именно потому, что их воспринимают наши чувства, ничто нам не мешает приписать их качественное различие впечатлению, которое они на нас производят, и предположить существование однородного физического мира за разнородностью наших ощущений. Короче, мы лишаем материю конкретных качеств, в которые ее облачают наши чувства, — цвета, теплоты, сопротивления и даже тяжести, и в конце концов приходим к однородной протяженности, к пространству без тел. Поэтому нам остается лишь вырезать в пространстве различные фигуры, заставить их двигаться согласно математически сформулированным законам и объяснять видимые качества материи формой, положением и движением этих геометрических фигур. Но положение определяется системой неподвижных величин, а движение выражается законом, т.е. постоянной связью между переменными величинами; форма же есть образ. Как бы она ни была прозрачна и гибка, но, поскольку мы представляем ее себе с помощью, так сказать, зрительного восприятия, она остается конкретным и, следовательно, неустранимым качеством материи. Поэтому приходится целиком отбросить этот образ и заменить его абстрактной формулой движения, порождающего фигуру. Представьте себе алгебраические отношения, вплетающиеся друг в друга, объективирующиеся путем этого сплетения и создающие, благодаря одной своей сложности, видимую, осязаемую, конкретную реальность, — и вы извлечете из этого только следствия принципа причинности, понятого как актуальное предсуществование будущего внутри настоящего.

Мне кажется, что ученые нашего времени не доводят так далеко своих абстракций, за исключением, пожалуй, сэра Уильяма Томсона. Этот талантливый и серьезный физик полагает, что пространство полностью однородным и несжимаемым жидким веществом, в котором происходят вихревые движения, порождающие свойства материи. Эти вихри представляют собой составные элементы тел. Атом, таким образом, становится движением, а физические явления сводятся к регулярным движениям, совершающимся внутри несжимаемого жидкого вещества. Но если принять во внимание, что это жидкое вещество абсолютно однородно, что между его частями не существует ни пустых разделяю-

знания; и хотя последующее переживание не содержалось в предыдущем, мы все же смутно его себе представляем. Реализация этой идеи, впрочем, кажется не самоочевидной, но только возможной. Тем не менее между идеей и действием располагаются едва заметные промежуточные звенья, совокупность которых принимает у нас особую форму, называемую чувством усилия. Переход от идеи к усилию, от усилия к действию до того непрерывен, что мы не можем сказать, где кончается идея и усилие и начинается действие; ясно, что в данном случае еще можно, в известном смысле, говорить о предсуществовании будущего в настоящем, но следует прибавить, что это предсуществование крайне несовершенно, ибо будущее действие, представление о котором мы имеем теперь, кажется нам реализуемым, а не реализованным; даже когда мы начинаем делать усилие для его совершения, мы хорошо сознаем, что еще можем остановиться. Итак, если мы условимся понимать причинное отношение в этом втором смысле, мы можем а priori утверждать, что между причиной и следствием не существует отношения необходимой детерминации, ибо следствие уже не дано в причине. Оно пребывает в ней лишь в состоянии чистой возможности и как смутное представление, за которым, может быть, и не последует соответствующего действия. Нет, однако, ничего удивительного в том, что здравый смысл удовлетворяется подобной приблизительной аналогией; нужно только вспомнить легкость, с которой дети и первобытные народы усваивают идею изменчивой природы, где каприз играет не менее важную роль, чем необходимость. Это представление о причинности более доступно обыденному мышлению, ибо оно не требует никакого усилия абстракции и предполагает только некоторую аналогию между внешним и внутренним миром, между последовательностью объективных явлений и последовательностью фактов сознания.

Собственно говоря, это второе понимание отношения между причиной и следствием более естественно, чем первое, ибо оно целиком отвечает нашей потребности определенным образом представлять себе вещи. Как отмечалось выше, мы именно потому ищем явление В внутри явления А, постоянно ему предшествующего, что привычка ассоциировать оба образа в конце концов создает у нас представление, будто второе явление заключено в первом. Естественно, что мы доводим эту объективацию до конца и превращаем само явление А в психическое состояние, в котором явление В содержится в виде неясного представления. Тем самым мы ограничиваемся допущением, что объективная связь двух явлений сходна с субъективной ассоциацией, внушившей нам идею этой связи. Таким образом качества вещей превращаются в подлинные состояния, аналогичные состояниям нашего "я". Материальный мир наделяется неопределенной индивидуальностью, рассматриваемой сквозь призму пространства; не будучи одарена сознательной волей, она переходит из одного состояния в другое в силу внутреннего импульса, путем усилия. Таково было воззрение античного гиллоизма, непоследовательная и даже противоречивая гипотеза, которая сохранила за материей ее протяженность и одновременно приписывала ей подлинные состояния сознания. Она развертывала качества материи вдоль протяженности и одновременно толковала эти качества как внутренние, т.е. простые состояния. Лейбниц вскрыл это противоречие; он

показал, что если понимать последовательность качеств или внешних явлений как последовательность наших собственных идей, то мы должны превратить эти качества в простые состояния или перцепции, а поддерживающую их материю — в непротяженную монаду, подобную нашей душе. Но тогда уже невозможно рассматривать извне последовательные состояния материи, как это невозможно по отношению к нашим собственным психическим состояниям. И для того, чтобы объяснить, каким образом все эти внутренние состояния могут друг друга представлять, пришлось ввести гипотезу предустановленной гармонии. Итак, наше второе понимание причинной связи приводит нас к Лейбницу, как первое — к Спинозе. В том и другом случае мы доводим до крайности или с большей точностью формулируем обе неотчетливые идеи здравого смысла.

Но ясно, что причинная связь, понятая во втором смысле, не влечет за собой детерминации следствия причиной. Это подтверждает история развития философской мысли. Мы знаем, что античный гилозоизм, первый развивший эту концепцию причинности, объяснял постоянную последовательность причин и следствий при помощи настоящего *deus ex machina*: то внешней необходимости вещей, парящей над ними, то внутреннего Разума, руководствующегося правилами, весьма напоминающими те, что управляют нашим поведением. Перцепции лейбнице-вых монад не определяют друг друга с необходимостью. Нужно, чтоб Бог заранее установил их порядок. В самом деле, детерминизм Лейбница вытекает не из его понимания монады, но из того, что он строит вселенную только из одних монад. Отрицая всякое механическое влияние субстанций друг на друга, он должен был все же объяснить соответствие их состояний. Отсюда его детерминизм, истоки которого — в необходимости допустить предустановленную гармонию, а отнюдь не в динамическом понимании причинной связи. Но отвлечемся от истории. Сознание свидетельствует, что абстрактная идея силы есть идея неопределенного усилия, которое еще не привело к действию и в котором это действие пока существует только в состоянии идеи. Иначе говоря, динамическое понимание причинного отношения приписывает вещам длительность, совершенно аналогичную нашей, независимо от ее природы; но представлять таким образом связь между причиной и следствием — значит предполагать, что и во внешнем мире будущее так же оторвано от настоящего, как в нашем сознании.

Из этого двойного анализа вытекает, что принцип причинности содержит в себе два противоречивых понимания длительности, два столь же несовместимых представления о предсуществовании будущего в лоне настоящего. То мы представляем длительность всех явлений, физических или психических, как одинаковую и, следовательно, тождественную с длительностью нашего “я”; тогда будущее существует в настоящем только в виде идеи, а переход от настоящего к будущему принимает форму этой идеи. То, наоборот, длительность объявляется исключительно формой состояний сознания. В таком случае вещи уже не делятся, подобно нам, и для них допускают математическое предсуществование будущего в настоящем. Впрочем, каждая из этих гипотез, взятая в отдельности, не покушается на человеческую свободу; ибо первая приводит к утверждению, что случайность существует и в явле-

ниях природы, а вторая, объясняя необходимую детерминацию физических явлений природы тем, что вещи не делятся, как мы, тем самым заставляет нас смотреть на делящееся “я” как на свободную силу. Вот почему всякое ясное понимание причинности, свободное от противоречий, естественно приводит к идее человеческой свободы.

К сожалению, мы привыкли толковать принцип причинности сразу в обоих смыслах, ибо первый из них больше удовлетворяет воображение, а второму благоприятствует математическое рассуждение. То мы интересуемся главным образом регулярной *последовательностью* физических явлений и тем внутренним усилием, посредством которого одно из них *превращается* в другое; то фиксируем наше внимание на абсолютной закономерности явлений и от идеи закономерности незаметно переходим к идее математической необходимости, исключаящей длительность, понятию в первом смысле. В естественных науках считается вполне допустимым смешивать эти два понимания причинности; в зависимости от обстоятельств предпочитают то или другое толкование. Но применять принцип причинности в этой двусмысленной форме к последовательности фактов сознания — значит добровольно и без всякого основания создавать себе непреодолимые трудности. Вследствие самого способа применения принципа причинности в природе стало привычным соединять идею силы, которая, в действительности, исключает идею необходимой детерминации, с идеей необходимости. С одной стороны, сила нам известна только на основании свидетельства нашего сознания; сознание же не утверждает и даже не понимает абсолютной детерминации будущих действий. Вот и все, чему нас учит опыт. Если бы мы придерживались опыта, то должны были бы сказать, что мы сознаем себя свободными, что, верно или нет, но мы воспринимаем силу как свободную спонтанность. Но, с другой стороны, эта идея силы, перенесенная в природу, пропутешествовав рука об руку с идеей необходимости, возвращается из этого путешествия в обезображенном виде: она уже вся пропитана идеей необходимости, и в свете той роли, какую мы ей приписывали во внешнем мире, мы воспринимаем силу как нечто с необходимостью определяющее действия, которые из нее будут следовать. И в данном случае иллюзия сознания обуславливается тем, что оно рассматривает “я” не непосредственно, но как бы преломленным сквозь формы, заимствованные сознанием у внешнего восприятия, которое сообщает им свою окраску. Между идеей силы и идеей необходимой детерминации словно бы заключен компромисс. Чисто механическое определение одного внешнего явления другим теперь уже принимает в наших глазах форму динамического отношения между нашей силой и вытекающим из нее действием. Но зато и это отношение приобретает вид математической производной, ибо человеческое действие вытекает механически и, следовательно, с необходимостью из производящей его силы. Конечно, подобное слияние двух различных и почти противоположных идей выгодно здравому смыслу, ибо оно позволяет нам одинаково представлять и обозначать, с одной стороны, отношение между двумя моментами нашего собственного существования, а с другой стороны, отношение, связывающее два последовательных момента внешнего мира. Как мы видели, хотя самые глубокие состояния нашего сознания исключают числовую множественность, мы

все же разлагаем их на внешние друг другу части; и если элементы конкретной длительности взаимопроникают, то моменты длительности, выражающиеся в протяженности, так же раздельны, как тела, рассеянные в пространстве. Удивительно ли, что мы устанавливаем между моментами нашего, так сказать, объективированного существования отношение, аналогичное объективному отношению причинности, и что между динамической идеей свободного усилия и математическим понятием необходимой детерминации происходит обмен, напоминающий явление эндосмоса?

Но диссоциация этих идей в науках о природе — свершившийся факт. Физик может говорить о *силах* и даже представлять способ их действия по аналогии с внутренним усилием, но он никогда не введет эту гипотезу в научные объяснения. Даже те физики, которые вместе с Фарадеем заменяют протяженные атомы динамическими точками, всегда будут только математически толковать центры или линии силы, оставляя в стороне саму силу, рассматриваемую как активность или как усилие. Ясно, что отношению внешней причинности придается в этом случае чисто математическое значение и что это отношение не имеет ничего общего с отношением психической силы к исходящему из нее действию.

Теперь можно добавить: отношение внутренней причинности есть отношение чисто динамическое и не имеет ничего общего с отношением двух внешних явлений, обуславливающих друг друга. Ибо эти явления, способные воспроизводиться в однородном пространстве, согласуются с законом, тогда как глубокие психические факты даются сознанию однажды и больше никогда не появляются. К этому заключению привел нас сначала внимательный анализ психических феноменов, а исследование понятий причинности и длительности в их чистом виде только подтверждает его.

Теперь мы можем сформулировать наше понимание свободы.

Свободой мы называем отношение конкретного “я” к совершаемому им действию. Это отношение неопределимо именно потому, что мы свободны. В этом деле, анализировать можно вещь, но не процесс; можно расчленить протяженность, но не длительность. Если же мы все-таки пытаемся его анализировать, то бессознательно превращаем процесс в вещь, а длительность в протяженность. Уже одним тем, что мы пробуем расчленить конкретное время, мы разворачиваем его моменты в однородном пространстве, замещая совершающийся факт уже совершившимся. Тем самым мы как бы замораживаем активность нашего “я”, и спонтанность превращается в инерцию, свобода — в необходимость. Вот почему всякое определение свободы оправдывает детерминизм.

В самом деле, разве можно определить уже совершенное свободное действие, сказав, что оно могло не совершиться? Ведь это утверждение, как и обратное ему, предполагает идею абсолютной эквивалентности между конкретной длительностью и ее пространственным символом. Как только мы допускаем подобную эквивалентность, мы в силу самого развития данной формулы приходим к непоколебимому детерминизму. Но, может быть, мы определим свободный акт как “акт, который нельзя предвидеть, даже зная заранее все его условия”? Но считать все условия

щих их промежутков, ни каких-либо различий, на основании которых их можно друг от друга отличить, то станет ясно, что всякое движение, происходящее внутри этого жидкого вещества, в действительности равносильно абсолютной неподвижности, потому что до начала движения, во время и после его завершения ничто не изменяется и ничто не изменилось в целом. Поэтому движение, о котором здесь идет речь, не совершается на самом деле, а только мыслится; оно представляет собой отношение среди других отношений. Иногда допускают, быть может, не отдавая себе в этом отчета, что движение есть факт сознания, что в пространстве имеют место только одновременности и мы можем вычислить эти отношения одновременности для любого момента нашей длительности. В этой системе механицизм доведен до предела, ибо сама форма этих последних элементов материи сведена к движению. Но уже картезианскую физику можно было бы толковать в аналогичном смысле, ибо, если материя, по Декарту, сводится к однородной протяженности, то мы можем представить движения частей этой протяженности только посредством управляющего ими абстрактного закона или же алгебраического уравнения с переменными величинами, но отнюдь не в конкретной форме образов. Нетрудно было бы доказать, что чем больше прогресс механических теорий развивает это понимание причинности и, следовательно, чем больше они освобождают атом от бремени его чувственных качеств, тем больше конкретное бытие явлений природы рассеивается в алгебраическом дыму.

Так понимаемое отношение причинности есть отношение необходимое, в том смысле, что оно бесконечно приближается к отношению тождества, как кривая к своей асимптоте. Принцип тождества является абсолютным законом сознания; он утверждает, что то, что мы мыслим, мыслится тогда, когда мы его мыслим. Абсолютная необходимость этого принципа вытекает из того, что он связывает не будущее с настоящим, но только настоящее с настоящим: он выражает непоколебимую уверенность сознания в себе самом, поскольку оно, верное своей роли, ограничивается констатацией очевидного в данный момент душевного состояния. Но если бы принцип причинности связывал будущее с настоящим, он никогда не принял бы форму необходимого принципа. Ведь последовательные моменты реального времени не объединяются друг с другом; никаким логическим усилием нам не удастся показать, что то, что уже было, будет еще раз или будет продолжать существовать, а одинаковые предпосылки всегда вызовут одни и те же следствия. Декарт это хорошо понимал и приписывал регулярность течения физических явлений и постоянство одинаковых следствий непрерывно возобновляющейся милости Провидения. Он создал физику в некотором смысле мгновенную, применимую ко вселенной, длительность которой полностью заключалась бы в настоящем моменте. И Спиноза хотел, чтобы ряд явлений, принимающих для нас форму последовательности во времени, был в абсолюте равносильен божественному единству: поэтому он, с одной стороны, предполагал, что отношение внешней причинности между явлениями сводится к отношению тождества в абсолюте, а с другой стороны, что бесконечная длительность вещей целиком заключена в едином моменте, т.е. в вечности. Короче, если глубже проанализировать картезианскую физику, метафизику Спинозы или

современные научные теории, то мы всюду обнаружим одно и то же стремление установить отношение логической необходимости между причиной и следствием. Мы также убедимся, что это стремление выражается в тенденции превратить отношения последовательности в отношения слитности, уничтожить действия длительности и заменить внешнюю причинность сущностным тождеством.

Но если развитие понятия причинности как необходимой связи приводит к спинозовскому или картезианскому пониманию природы, то и наоборот, всякое отношение необходимой детерминации, установленное между последовательными явлениями, вытекает из того, что мы неявно предполагаем существование за этими разнородными явлениями математического механизма. Мы не утверждаем, что здравый смысл интуитивно постигает кинетические теории материи, а тем более механицизм в духе Спинозы. Но легко убедиться, что чем больше обнаруживается необходимость связи между причиной и следствием, тем больше мы стремимся поместить следствие в саму причину, подобно математическому следствию, заключенному в его посылке, и, следовательно, тем сильнее наше стремление упразднить действие длительности. Нет ничего удивительного в том, что под влиянием одинаковых внешних условий я сегодня поступаю иначе, чем вчера, ибо я меняюсь, ибо я длюсь. Но вещи, рассматриваемые вне отношения к сознанию, по-видимому, не длятся. И чем больше мы углубляем эту идею, тем абсурднее становится предположение, что одна и та же причина может вызвать сегодня иное действие, чем вчера. Правда, мы чувствуем, что хотя внешние вещи и не длятся, как мы, но в силу заключенной в них какой-то непостижимой причины явления предстают нам в форме последовательности, а не одновременного развертывания. Вот почему понятие причинности, бесконечно приближающееся к понятию тождества, никогда с ним не сливается, если только мы не осознаем со всей ясностью идею математического механизма и если ловкая метафизика не устраняет достаточно законных сомнений по этому поводу. Столь же очевидно, что наша вера в необходимую детерминацию явлений крепнет по мере того, как длительность принимает для нас субъективную форму нашего сознания. Иными словами, чем больше мы стремимся превратить причинное отношение в отношение необходимой детерминации, тем больше мы доказываем, что вещи не длятся так, как мы. Это значит, что, укрепляя принцип причинности, мы все более подчеркиваем отличие психического ряда от физического. Наконец, отсюда следует, сколь бы парадоксальным это ни казалось, что допущение отношения математической непрерывности между внешними явлениями влечет за собой в качестве естественного или вероятного следствия веру в человеческую свободу. Но мы пока не будем заниматься этим вопросом. Мы пытались только определить здесь первый смысл слова "причинность", и, полагаем, нам удалось показать, что предсуществование будущего в настоящем легко воспринимается в математической форме благодаря определенному пониманию длительности, которое в неявном виде присутствует и здравому смыслу.

Но есть и другого рода предсуществование, еще более знакомое нашему разуму, ибо непосредственное сознание дает нам его наглядный образ. Действительно, мы переживаем последовательные состояния со-

данными — значит, в области конкретной длительности, располагаться в самом моменте совершения действия. Или же мы допускаем, что содержание психической длительности можно заранее символически представить, а это, как мы сказали, сводится к тому, что мы считаем время однородной средой и вновь, только в иной форме, признаем абсолютную эквивалентность длительности и ее символов. Итак, углубляя это второе определение свободы, мы также приходим к детерминизму.

Тогда, быть может, мы определим свободный акт, сказав, что он не детерминирован с необходимостью своей причиной? Но либо эти слова не имеют никакого смысла, либо мы понимаем под этим, что одинаковые внутренние причины не всегда вызывают одни и те же следствия. Но тем самым мы полагаем, что психические предпосылки свободного действия могут появляться вновь, что свобода разворачивается в длительности, моменты которой сходны друг с другом, что время, подобно пространству, есть однородная среда. А значит, мы возвращаемся к идее эквивалентности между длительностью и ее пространственным символом. Пытаясь углубить определение свободы, мы выводим из него детерминизм.

Итак, всякая попытка прояснить проблему свободы приводит к следующему вопросу: “Можно ли адекватно представить время посредством пространства?” На этот вопрос мы отвечаем: “Да, если речь идет о протекшем времени; нет, если мы говорим о времени протекающем”. Но свободный акт совершается именно в протекающем, а не в протекшем времени. Следовательно, свобода есть факт, и к тому же самый ясный среди всех установленных фактов. Все трудности, связанные с этой проблемой, и сама она — вытекают из того, что мы пытаемся приписать длительности свойства протяженности, толкуем последовательность как одновременность и выражаем свободу на языке, на который она, очевидно, непереводаема.

Заключение

Резюмируя все сказанное, мы оставим сначала в стороне терминологию и само учение Канта, к которому в дальнейшем вернемся, и примем точку зрения здравого смысла. Мы сказали, что современная психология занята главным образом установлением того факта, что мы воспринимаем вещи посредством определенных форм, заимствованных у нашей собственной организации. Со времен Канта эта тенденция выступает все более и более отчетливо; тогда как немецкий философ со всей определенностью отделял время от пространства, экстенсивное от интенсивного и, как теперь говорят, сознание от внешнего восприятия, эмпирическая школа, углубляя и развивая анализ, пытается выводить экстенсивное из интенсивного, пространство из длительности и внеположность из внутренних состояний. Физика в этом вопросе дополняет работу психологии: она показывает, что для предвидения явлений мы должны совершенно отвлечься от того впечатления, которое они вызывают в сознании, и видеть в ощущениях лишь знаки реальности, но не саму реальность.

Мы сочли необходимым поставить проблему противоположным образом и исследовать, не воспринимаем ли мы чаще всего наиболее очевидные состояния нашего “я”, — данные нам, как мы полагаем, непосредственно, — с помощью определенных форм, заимствованных у внешнего мира, который таким образом только возвращает нам то, что мы у него взяли. А priori, весьма вероятно, что дело обстоит именно так. Ибо если допустить, что формы, о которых мы говорим и к которым мы приспособливаем материю, целиком создаются творчеством духа, то маловероятно, чтобы предметы, к которым постоянно применяются эти формы, не придавали им свою собственную окраску. Поэтому, используя эти формы для познания нашей личности, мы рискуем принять за оттенок нашего “я” отражение тех рамок, в которые мы его помещаем, т.е., в конце концов, отражение внешнего мира. Но можно пойти еще дальше и утверждать, что формы, применяемые к вещам, не могут быть всецело нашим творением, что они проистекают из компромисса между материей и духом; если мы вносим в материю очень много от нашего духа, то, в свою очередь, кое-что от нее и получаем, а потому, пытаясь вернуться к самим себе после экскурсии по внешнему миру, чувствуем себя связанными по рукам и ногам.

А значит, подобно тому, как, определяя истинные отношения между физическими явлениями, мы отвлекаемся от всего того, что в нашем способе восприятия и мышления им явно противоречит, так и для созер-

цания нашего “я” в его первоначальной чистоте психология должна была исключить или исправить некоторые формы, которые носят явный отпечаток внешнего мира.

Каковы же эти формы? Психические состояния кажутся нам более или менее интенсивными, когда мы изолируем их друг от друга и рассматриваем как отдельные единицы. Когда мы исследуем их затем в их множественности, они разветвляются во времени и образуют длительность. Наконец, в силу их взаимных отношений и поскольку в этой множественности сохраняется известное единство, психические состояния словно бы определяют друг друга. Интенсивность, длительность, свободная детерминация — таковы три понятия, которые нам пришлось очищать от наносных элементов, освобождая их от всего того, что привнесено в них вторжением чувственного мира и, главным образом, идеей пространства, преследующей нас повсюду.

Анализ первой идеи показал нам, что психические факты сами по себе суть чистое качество или качественная множественность, а вместе с тем, их причиной, помещенной в пространстве, является количество. Поскольку это качество становится символом этого количества и мы предпочитаем последнее за первым, мы называем его интенсивностью. Интенсивность простого состояния является поэтому не количеством, но качественным символом. Ее истоки — в компромиссе между чистым качеством, каким является факт сознания, и чистым количеством, которое с необходимостью представляет собой пространство. Но вы без колебаний отвергаете этот компромисс, когда исследуете внешние вещи, ибо в этом случае вы совершенно отвлекаетесь от самих сил, — предполагая, что они существуют, — и занимаетесь исключительно их измеримыми и протяженными следствиями. Но почему же вы сохраняете это незаконнорожденное понятие, когда исследуете факты сознания? Если величина, находящаяся вне вас, никогда не бывает интенсивной, то интенсивность внутри вас никогда не является величиной. Философы, не понимая этого, различали два рода величин — экстенсивную и интенсивную, а потому им никогда не удавалось объяснить, что между ними общего и почему к столь различным вещам можно применять одни и те же слова “возрастать” и “уменьшаться”. Поэтому они ответственны за преувеличения психофизики, ибо если мы действительно признаем за ощущением способность роста, то должны исследовать вопрос, насколько оно увеличивается. Из того факта, что сознание не измеряет интенсивных величин, еще не следует, что наука не в состоянии измерять их косвенно, раз мы принимаем их за величину. Итак, либо возможна психофизическая формула, либо интенсивность психического состояния есть чистое качество.

Перейдя затем к понятию множественности, мы показали, что образование числа требует, во-первых, интуиции однородной среды, пространства, в котором рядопологаются различные элементы, а во-вторых — процесса взаимопроникновения и организации, посредством которого эти единицы динамически объединяются и образуют то, что мы назвали качественной множественностью. Благодаря этому органическому развитию единицы *складываются* друг с другом, а вследствие их пребывания в пространстве они остаются *различными*. Следовательно, число, или раздельная множественность, также есть результат компро-

мисса. Но когда мы рассматриваем материальные предметы сами по себе, мы отказываемся от этого компромисса, ибо мы их считаем непричисляемыми и делимыми, т.е. совершенно отличными друг от друга. Значит, нужно отвергнуть этот компромисс и тогда, когда мы исследуем самих себя. Не сделав этого, ассоциационисты совершили грубые ошибки, ибо пытались восстановить психические состояния при помощи сложения различных фактов сознания и заменили само “я” его символом.

Эти предварительные соображения позволили нам заняться основным предметом нашего исследования, анализом идеи длительности и свободной детерминации.

Что представляет собой длительность внутри нас? Качественную множественность безо всякого сходства с числом: органическое развитие, которое, однако, не является ростом количества; чистую разнородность, но содержащую в себе никаких различных качеств. Короче, моменты внутренней длительности не внеположны по отношению друг к другу.

Что же остается от длительности вне нас? Одно лишь настоящее, или, если угодно, одновременность. Внешние вещи, конечно, изменяются, но их моменты следуют друг за другом только для сознания, вспоминающего их. В любой данный момент мы наблюдаем вовне лишь совокупность одновременных положений; от предыдущих одновременностей ничего не остается. Расположить длительность в пространстве — значит самым противоречивым образом поместить последовательность внутрь одновременности. Поэтому нельзя сказать, что внешние вещи длятся; скорее, в силу скрытой в них необъяснимой причины, мы можем рассматривать их в последовательные моменты нашей длительности, лишь отмечая происшедшую в них перемену. Впрочем, это изменение еще не предполагает последовательности, по крайней мере, если брать это слово в его прежнем значении.

Мы видели, что в этом вопросе наука и здравый смысл согласны друг с другом.

Итак, мы обнаруживаем в сознании состояния, которые следуют друг за другом, не различаясь между собой; а в пространстве — одновременности, которые, не следуя друг за другом, различаются между собой в том смысле, что одна из них появляется лишь тогда, когда исчезает прежняя. Вне нас существует взаимная внеположность без последовательности; а внутри нас — последовательность без взаимной внеположности.

В данном случае также имеет место компромисс. Нам только представляется, что эти одновременности, составляющие внешний мир, при всех их различиях, следуют друг за другом; но мы утверждаем, что эта последовательность присуща им на самом деле. Отсюда возникает идея заставить вещи длиться так, как длимся мы сами, и сообщить пространству свойства времени. Но если наше сознание, таким образом, вводит последовательность во внешние вещи, то сами вещи, напротив, внеполагают одни другим последовательные моменты нашей внутренней длительности. Одновременности физических явлений, абсолютно различные в том смысле, что при появлении одной из них прежней больше не существует, дробят на частицы, также различные и внеположные, внутреннюю жизнь, в которой последовательность предполагает взаи-

мопроникновение: так маятник часов делит на части и как бы развертывает в длину динамическое и нераздельное напряжение пружины; так образуется, в силу настоящего явления эндосмоса, смешанная идея измеримого времени, которое, как однородное, есть пространство, а как последовательность, представляет собой длительность, — т.е. противоречивая, в сущности, идея последовательности в одновременности.

Оба эти элемента, протяженность и длительность, наука расчленяет, когда подвергает предметы внешнего мира углубленному анализу. Мы считаем доказанным, что наука улавливает в длительности только одновременность, а в самом движении — лишь положение движущегося тела, т.е. неподвижность. Здесь происходит вполне определенная диссоциация, и притом в пользу пространства. При исследовании внутренних явлений следует поэтому произвести ту же операцию, но уже в пользу длительности. Конечно, речь идет о формирующихся духовных явлениях, поскольку благодаря их взаимопроникновению и происходит непрерывное развитие свободной личности, а не о законченных явлениях, которые наш дискурсивный рассудок разделил и развернул в однородной среде, чтобы подвергнуть исчислению. Тогда длительность, восстановленная в своей первоначальной чистоте, предстанет как качественная множественность, абсолютная разнородность элементов, сливающихся друг с другом. Именно потому, что не производилась эта необходимая диссоциация, одни отрицали свободу, а другие старались ее определить и тем самым тоже невольно отрицали. В самом деле, вопрос состоит в том, можно ли предвидеть действие, если дана вся совокупность его условий. Каков бы ни был ответ на этот вопрос, все одинаково признают, что мы можем представлять себе эту совокупность условий как заранее данную; как мы показали, в результате длительность трактуется как нечто однородное, а интенсивность — как величина. Говорят также, что действие *детерминировано* своими условиями, и при этом не замечают, что мы обыгрываем двойное значение слова “причинность” и одновременно приписываем длительности обе взаимоисключающие формы. Наконец, ссылаются на принцип сохранения энергии, но интересуюсь вопросом о том, одинаково ли применим этот принцип к тождественным моментам внешнего мира и к обогащающим друг друга моментам жизни существа, одновременно сознательного и живого. Одним словом, как бы мы ни рассматривали свободу, мы отрицаем ее только при условии отождествления времени с пространством. Мы сможем ее определить, лишь если будем ждать от пространства адекватного представления времени. Так или иначе, рассуждать о ней можно только при условии предварительного слияния последовательности и одновременности. Итак, опыт отвергает всякий детерминизм, но любое определение свободы оправдывает позицию детерминистов.

Исследуя вопрос о том, почему эта диссоциация длительности и протяженности, которую наука так естественно производит во внешнем мире, требует столь больших усилий и вызывает столько ожесточенных нападков, когда речь идет о внутренних состояниях, мы без труда обнаружили причины этого обстоятельства. Главная цель науки — предвидение и измерение, но предвидение физических явлений возможно, только если предположить, что они не длятся, как мы, а измерять можно только пространство. Здесь, следовательно, сам собой происхо-

дит разрыв между качеством и количеством, между истинной длительностью и чистой протяженностью. Но когда речь идет о состояниях нашего сознания, мы всецело заинтересованы в том, чтобы поддерживать иллюзию, сообщающую им взаимную внеположность внешних вещей, ибо благодаря этой раздельности и кристаллизации состояний сознания мы можем давать им названия постоянные, несмотря на их непостоянство, и различные, вопреки их взаимопроникновению. Они позволяют нам объективировать их и, так сказать, вводить в общий поток социальной жизни.

Итак, существуют два различных “я”, одно из которых является как бы внешней проекцией другого, его пространственным и, скажем так, социальным представлением. Мы достигаем первого из них в углубленном размышлении, представляющем наши внутренние состояния как живые, непрерывно возникающие существа, как взаимопроникающие состояния, не поддающиеся никакому измерению, последовательность которых в длительности не имеет ничего общего с рядоположностью в однородном пространстве. Но моменты, когда мы вновь постигаем самих себя, очень редки, и потому мы редко бываем свободными. Большой частью мы существуем как бы вне самих себя. Мы замечаем только обесцвеченный призрак нашего “я”, лишь тень его, которую чистая длительность отбрасывает в однородное пространство. Наше существование разворачивается скорее в пространстве, чем во времени; мы живем больше для внешнего мира, чем для себя; больше говорим, чем мыслим; больше подвергаемся действиям, чем действуем сами. Действовать свободно — значит вновь овладевать самим собой, снова помещать себя в чистую длительность.

Ошибка Канта состояла в том, что он принял время за однородную среду. Он, по-видимому, не заметил того, что реальная длительность состоит из моментов, внутренних по отношению друг к другу, и как только она принимает форму однородного целого, она уже выражается в пространстве. Поэтому само различие между пространством и временем, установленное Кантом, в сущности, сводится к слиянию времени с пространством, а символического представления “я” — с самим “я”. Он считал, что сознание способно воспринять психические состояния только путем рядоположения, забывая при этом, что среда, в которой эти состояния рядопологаются и различаются, есть по необходимости пространство, а не длительность. Это привело его к выводу о том, что одни и те же состояния способны вновь воспроизводиться в глубинах сознания, подобно одним и тем же физическим состояниям в пространстве. Во всяком случае, он неявно допускает это, когда приписывает причинному отношению во внутреннем мире то же значение и то же действие, какие присущи ему во внешнем мире. Отсюда необъяснимость факта свободы. И все же, в силу безграничной, но неосознанной веры в это внутреннее восприятие, значение которого он так старался приуменьшить, Кант был непоколебимым сторонником свободы воли. Поэтому он вознес ее на высоту ноуменов; спутав длительность с пространством, он превратил реальное и свободное “я”, по существу своему чуждое пространству, в “я”, равно чуждое длительности и, следовательно, недоступное нашей способности познания. Но в действительности мы всегда замечаем это “я”, когда напряженным усилием мышления от-

влекаемся от преследующей нас тени и возвращаемся к самим себе. Правда, мы большей частью живем и действуем внешним образом по отношению к своей личности, скорее в пространстве, чем в длительности; тем самым мы отдаемся власти закона причинности, связывающего одни и те же следствия с одинаковыми причинами, но все же можем вновь переместиться в чистую длительность, моменты которой разнородны и внутренни по отношению друг к другу и в которой причина не может воспроизвести своего следствия, ибо сама никогда уже не повторится вновь.

Мы полагаем, что сила и слабость кантианства кроется именно в этом смешении истинной длительности с ее символом. Кант размещает с одной стороны вещи в себе, а с другой — однородные Время и Пространство, сквозь которые преломляются вещи в себе: так возникают, с одной стороны, феноменальное “я”, воспринимаемое разумом, а с другой — внешние предметы. Время и пространство поэтому находятся столь же вне нас, сколько внутри, но само различие “внутри” и “вне” порождено работой времени и пространства. Преимущество этой теории состоит в том, что она придает нашему эмпирическому мышлению прочное основание и сообщает нам уверенность в том, что явления как таковые воспринимаются нами адекватно. Мы могли бы даже возвести эти явления в абсолют и отказаться от непостижимых вещей в себе, если бы практический разум, открывающий нам существование долга, не вмешивался, подобно платоновскому воспоминанию, чтобы известить нас о невидимой, но существующей вещи в себе. Основная черта этой теории — ясное различие материи познания и ее формы, однородного и разнородного. Несомненно, это фундаментальное различие не было бы возможно, если бы само время не рассматривалось как среда, безразличная по отношению к тому, что ее наполняет.

Но если бы время, каким его воспринимает непосредственное сознание, представляло собой, подобно пространству, однородную среду, то оно было бы столь же подвластно науке. Однако мы пытались доказать, что длительность как таковая и движение как таковое ускользают от математического анализа, улавливающего во времени лишь одновременность, а в движении — только неподвижность. Кантианцы и их противники, по-видимому, не замечали этого обстоятельства: в этом мнимом феноменальном мире, созданном для науки, все отношения, которые нельзя выразить в одновременности, т.е. в пространстве, непознаваемы научными методами.

Кроме того, в длительности, которую считали однородной, одни и те же состояния могли бы вновь возникать, причинность предполагала бы необходимую детерминацию, и всякая свобода стала бы непостижимой. Именно к этому выводу и приходит “Критика чистого разума”. Но вместо того, чтобы сделать заключение о разнородности реальной длительности и, прояснив эту вторую проблему, заняться исследованием первой, Кант предпочел поместить свободу вне времени и возвести непреодолимую преграду между миром явлений, всецело отданным им в распоряжение нашего рассудка, и миром вещей в себе, доступ к которому закрыт.

Но, быть может, это различие слишком преувеличено; возможно, перейти эту преграду легче, чем полагают. Ведь если бы по воле случая

моменты реальной длительности, воспринятые внимательным сознанием, стали не рядопологагаться, а взаимопроникать, образовали бы по отношению друг к другу разнородность, для которой идея необходимой детерминации теряет всякий смысл, — тогда “я”, постигаемое сознанием, было бы свободной причиной; и мы абсолютно познавали бы самих себя. С другой стороны, именно потому, что этот абсолют беспрестанно смещивается с явлениями и, пропитываясь их свойствами, пониживает их, сами эти явления уже не были бы так доступны математическому мышлению, как принято считать.

Итак, мы допустили однородное пространство и вместе с Кантом отличили его от наполняющей его материи; вместе с ним мы предположили, что однородное пространство есть форма нашей чувственности. Под этим мы подразумеваем лишь то, что другие интеллекты, например, рассудок животных, хотя и воспринимают предметы, но не так ясно отличают их друг от друга, а также от самих себя. Эта интуиция однородной среды, присущая человеку, дает нам возможность внеполагать наши понятия одни другим и открывает нам объективность вещей. Благодаря этой двойной операции, с одной стороны, способствующей развитию языка, а с другой, представляющей нам в восприятии, общем всем мыслящим существам, совершенно отличный от нас внешний мир, интуиция предвещает и подготавливает социальную жизнь.

Рядом с этим однородным пространством мы поместили наше “я”, каким его воспринимает внимательное сознание, — живое “я”, неясные и одновременно изменчивые состояния которого нельзя ни разделить, не исказив тем самым их природы, ни зафиксировать или выразить в словах, не оказавшись тем самым в области обычных наших представлений. Разве не велико искушение у этого “я”, столь ясно различающего внешние предметы и столь легко изображающего их с помощью символов, ввести в свое собственное бытие ту же раздельность и заменить внутреннее проникновение психических состояний и их чисто качественную множественность числовым множеством различных, рядоположных и выраженных в словах элементов? Вместо разнородной длительности, моменты которой взаимопроникают, у нас будет тогда однородное время, моменты которого рядоположены в пространстве. Вместо внутренней жизни, последовательные фазы которой несоизмеримы с языком, ибо каждая из них единственна в своем роде, мы получим искусственно составленное “я” и простые психические состояния, способные соединяться и расчленяться, подобно буквам алфавита, из которых мы образуем слова. В данном случае мы имели бы дело не просто со способом символического представления, ибо непосредственная интуиция и дискурсивное мышление в конкретной реальности едины и тот же самый механизм, посредством которого мы сначала объясняем наше поведение, в конце концов будет им управлять. Наши психические состояния, отделившись друг от друга, затвердеют; между нашими застывшими идеями и нашими внешними движениями установятся прочные ассоциации. Поскольку наше сознание подражает процессу, посредством которого нервная материя производит рефлекторные действия, автоматизм постепенно будет вытеснять и скрывать свободу¹.

¹ Ренувье уже говорил об этих волевых актах, сходных с рефлекторными движениями;

Именно в этом следует искать истоки, с одной стороны, ассоциационизма и детерминизма, а с другой — кантианства. Так как эти теории рассматривают жизнь нашего сознания в самом общем ее аспекте, они замечают резко очерченные состояния, способные воспроизводиться во времени, подобно физическим явлениям; закон причинной детерминации применяется к ним, если угодно, в том же смысле, как и к явлениям природы. Поскольку, с другой стороны, среда, в которой рядопологаются эти психические состояния, складывается из частей, внешних по отношению друг к другу, и в ней одни и те же факты способны, по-видимому, повторяться, эти теории без колебаний превращают время в однородную среду и толкуют его как пространство. С этого момента исчезает всякое различие между длительностью и протяженностью, между последовательностью и одновременностью. Остается только совершенно изгнать свободу или, в силу нравственных соображений, перенести ее, со множеством оговорок, во вневременную область вещей в себе, таинственный порог которой наше сознание не в состоянии переступить. Но нам кажется, что возможен и третий выход: мысленно перенестись в те моменты нашего существования, когда нам предстояло выбрать определенное, очень важное решение, в те единственные в своем роде мгновения, которые уже не повторятся, как не вернуться никогда исчезнувшие моменты истории какого-либо народа. Тогда мы убедимся, что эти прошедшие состояния не могут быть ни адекватно выражены в словах, ни искусственно воспроизведены путем рядоположения более простых состояний, — ведь в своем динамическом единстве и в чисто качественной множественности они представляют собой фазы нашей реальной и конкретной длительности — разнородной и живой. Мы убедимся, что если наше действие показалось нам свободным, то это значит, что отношение этого действия к состоянию, которое его вызвало, не может быть выражено законом, ибо это психическое состояние — единственное в своем роде и больше никогда не повторится. Наконец, мы увидим, что само понятие необходимой детерминации теряет здесь всякий смысл и не может быть речи ни о предвидении действия до его совершения, ни о возможности противоположного действия, если первое уже совершено, ибо в конкретной длительности повторение и наличие всех условий означает перемещение в сам момент совершения действия, а не предвидение его. Мы поймем также, в силу какой иллюзии одни пришли к отрицанию свободы, а другие — к попыткам ее определить. Вся суть в том, что незаметно переходят от конкретной длительности, моменты которой взаимопроникают, к символической длительности, моменты которой рядоположены; тем самым переходят от свободной деятельности к психологическому автоматизму. Правда, мы бываем свободны каждый раз, когда хотим вновь вернуться к самим

он тоже ограничил свободу моментами душевных кризисов. Но он, по-видимому, не заметил, что процесс нашей свободной деятельности продолжается, как бы без нашего ведома, во все моменты длительности, в темных глубинах сознания; что отсюда возникает даже само чувство длительности и, не будь этой нераздельной и разнородной длительности, в которой эволюционирует наше “я”, не было бы и духовных кризисов. Поэтому даже глубокий анализ наличного свободного действия не разрешает проблемы свободы. Нужно рассматривать целиком весь ряд разнородных состояний нашего сознания; иными словами, следовало бы искать ключ к проблеме свободы в пристальном анализе идеи длительности.

себе; но мы редко этого хотим. Наконец, даже когда действие совершенно свободно, мы можем рассуждать о нем, лишь развернув его внешние по отношению друг к другу условия в пространстве, а не в чистой длительности.

Итак, проблема свободы порождена недоразумением: для современных мыслителей она является тем же самым, чем были софизмы элейской школы для древних. Подобно этим софизмам, она коренится в иллюзии, в силу которой последовательность смешивается с одновременностью, длительность — с протяженностью, количество — с качеством.

МАТЕРИЯ И ПАМЯТЬ

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ

Отправной точкой нашей работы было исследование, которое читатель найдет в третьей главе этой книги. В этой главе на наглядном примере воспоминания мы показываем, что один и тот же духовный феномен одновременно затрагивает несколько *уровней сознания*, каждый из которых представляет собой одну из промежуточных ступеней между отвлеченным созерцанием и действием; на самом последнем из этих уровней, и только на нем одном, проявляется действие тела.

Но такое понимание роли тела в нашей духовной жизни наталкивается, как оказалось, на многочисленные трудности отчасти научного, отчасти метафизического порядка. Рассмотрение этих трудностей и составило остальную часть книги.

В самом деле, с одной стороны, нам пришлось спорить с теориями, которые видят в памяти лишь функцию мозга, и с этой целью самым детальным образом разобрать некоторые весьма специальные факты, касающиеся церебральной локализации, что отчасти составляет предмет второй главы. С другой же стороны, мы не смогли бы установить такого резкого разделения между психической деятельностью и ее материальным выражением, не встретившись с разного рода на редкость настойчивыми возражениями, которые вызывает против себя всякий дуализм. Мы были вынуждены, таким образом, подвергнуть углубленному изучению и проверке идею тела, сопоставить реалистическую и идеалистическую теории материи, извлечь из них их общие постулаты и, наконец, посмотреть, нельзя ли, отвлекшись от всех и всяких постулатов, наметить более ясно различие между телом и духом и в то же время глубже проникнуть в механизм их соединения. Так, шаг за шагом наше исследование подвело нас к наиболее общим вопросам метафизики.

Для того же, чтобы разобраться в этих метафизических трудностях, в качестве путеводной нити мы взяли ту самую психологию, которая вовлекла нас в самую их гущу. Если действительно справедливо, что наш интеллект неуклонно стремится материализовать свои понятия и воплотить в действие свои мечты, можно предположить, что привычки, приобретенные таким образом в практической деятельности, распространяясь и на умозрение, будут в самом его источнике разрушать то непосредственное знание, которое мы имеем о нашем духе, о нашем теле и об их взаимном влиянии. Быть может, многие метафизические трудности зарождаются, следовательно, из-за того, что мы смешиваем умозрения и практику, или же из-за того, что, думая теоретически углубить какую-либо идею, мы в действительности направляем ее в сторону практической пользы, или же, наконец, вследствие того, что на наше мышление накладываются формы действия. Тщательно разграничивая действие и познание, мы сможем прояснить многие неясности, так что некоторые проблемы будут разрешены, а некоторые просто уже не будут иметь места.

Таков был метод, который мы уже применили в проблеме сознания, когда пытались освободить нашу внутреннюю жизнь от покрывающих

ее практических символов, чтобы уловить ее в ее ускользающей самобытности.

Этим же самым методом в расширенном виде мы хотели воспользоваться и здесь, чтобы на этот раз с его помощью проникнуть уже не просто в глубины духа, но в точку соприкосновения духа и материи. Философия, понимаемая таким образом, есть не что иное, как сознательное и обдуманное возвращение к данным интуиции. Она должна привести нас посредством анализа фактов и сопоставления доктрин к тем же выводам, что и голос здравого смысла.

ПРЕДИСЛОВИЕ К СЕДЬМОМУ ИЗДАНИЮ

Эта книга утверждает реальность духа, реальность материи, и в ней делается попытка определить отношение между первым и вторым на ясном примере — примере памяти. Книга, следовательно, очевидно дуалистична. Но, с другой стороны, она обрисовывает тело и дух таким образом, что появляется надежда если и не упразднить, то значительно смягчить те трудности, которые всегда возникают в связи с дуализмом и которые приводят к тому, что, внушаемый непосредственным сознанием, принимаемый здравым смыслом, он почти совершенно не в чести среди философов.

Эти трудности имеют основание, большей своей частью, в понимании материи — как реалистическом, так и идеалистическом. Предмет нашей первой главы состоит в доказательстве того, что и идеализм, и реализм суть одинаково крайние, избыточные положения, что ошибочно сводить материю к представлению, которое мы о ней имеем, и также неверно делать из нее вещь, производящую в нас представления, но отличную от них по своей природе. 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”. Это понимание материи просто-напросто совпадает с пониманием ее здравым смыслом. Мы бы весьма удивили 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 склонен был делать это Беркли, — существует только для духа вообще. Наш собеседник всегда придерживался мнения, что предмет существует независимо от воспринимающего его сознания. Но, с другой стороны, мы так же удивили бы его, сказав, что предмет совершенно отличен от его восприятия нами, что нет ни цвета, который приписывает ему глаз, ни сопротивления, которое находит в нем рука. Этот цвет и это сопротивление, по его мнению, находятся в предмете: это не состояния нашего ума, это конститутивные элементы существования, независимого от нашего. 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.

Именно в таком смысле мы и берем слово “образ” в первой главе. Мы

ставим себя на точку зрения ума, не знающего о дискуссиях 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. Одним словом, в первой главе мы рассмотрим материю до того разделения между существованием и явлением, которое было проделано и идеализмом, и реализмом. Без сомнения, избежать этого разделения после того, как философы его осуществили, стало трудно. Однако мы все же призываем читателя к этому. Если в ходе чтения этой первой главы те или другие из наших тезисов вызовут какие-то возражения с его стороны, пусть он проверит, не порождены ли эти возражения всегда тем, что он переместился на одну или другую из двух точек зрения, над которыми мы приглашаем его подняться.

Философия сильно продвинулась вперед, в день, когда Беркли, вопреки "*mechanical philosophers*",¹ установил, что вторичные качества материи обладают по крайней мере такой же реальностью, как и первичные качества. Его ошибка была в том, что он полагал, что для этого необходимо переместить материю внутрь духа и сделать из нее чистую идею. Конечно, Декарт слишком далеко отрывал от нас материю, когда отождествлял ее с геометрической протяженностью. Однако, чтобы приблизить ее к нам, не было никакой нужды доходить до отождествления материи с нашим умом, духом как таковым. Дойдя же до этого утверждения, Беркли оказался неспособным осмыслить успехи физики и вынужден был, в то время как Декарт превращал математические отношения между феноменами в самую их сущность, считать математический строй вселенной чистой случайностью. Понадобилась кантовская критика, чтобы рационально осмыслить этот математический строй и восстановить прочный фундамент нашей физики, — чего, впрочем, критика добивается, только ограничивая область применения наших чувств и нашего разума. Кантовская критика, по крайней мере в этом моменте, не понадобилась бы, человеческого разум, по крайней мере в этом направлении, не пришел бы к ограничению области своего применения, метафизика не была бы принесена в жертву физике, если бы было принято решение оставить материю на полпути между тем местом, которое отводил ей Декарт, и тем, куда толкал Беркли, — то есть, в конечном итоге, там, где видит ее место здравый смысл. Там же пытаемся видеть ее и мы. Первая глава книги дает определение этому способу рассмотрения материи, четвертая глава извлекает из него следствия.

Но, как было сказано вначале, мы трактуем вопрос о материи лишь в той мере, в какой это связано с проблемой, затрагиваемой второй и третьей главами и составляющей предмет настоящего исследования: проблемой взаимоотношения духа и тела.

Это взаимоотношение, хотя вопрос о нем и стоял на протяжении всей истории философии, в действительности осталось крайне мало изученным. Если оставить в стороне теории, которые ограничиваются констатацией "единства души и тела" как некоего ни из чего не выводимого и необъяснимого факта, и теории, смутно говорящие о теле как каком-то

¹ Философы-механицисты (англ.)

инструменте души, из концепций психофизиологического отношения останутся лишь “эпифеноменистская” и “параллелистская” гипотезы, причем и та, и другая на практике ведут (я имею в виду интерпретацию частных фактов) к одним и тем же следствиям. В самом деле, рассматриваем ли мы мышление как простую функцию мозга и состояния сознания как эпифеномен церебрального состояния, или же считаем состояние мышления и состояние мозга двумя переводами на различные языки одного общего оригинала, — и в том, и в другом случае в принципе предполагается, что если бы мы могли проникнуть внутрь мозга, присутствовать при чехарде атомов, из которых состоит серое вещество, и если бы вдобавок мы обладали ключом к психофизиологическому отношению, мы знали бы каждую деталь происходящего при этом в сознании.

Это представление, надо сказать, наиболее единодушно разделяется как философами, так и учеными. Уместно было бы, однако же, спросить, действительно ли факты, при беспристрастном рассмотрении, наводят на такого рода гипотезу? То, что между состоянием сознания и мозгом существует согласованность, сомнения не вызывает. Но существует согласованность и между одеждой и гвоздем, на котором она висит, так как если вырвать гвоздь, одежда упадет. Будем ли мы утверждать, основываясь на этом, что форма гвоздя показывает форму одежды или каким-то образом позволяет нам ее угадать? Так же точно, исходя из факта зависимости психологического факта от состояния мозга, нельзя делать заключение о “параллелизме” психологического и физиологического рядов. Когда философия претендует обосновать это положение о параллелизме на данных науки, она впадает в самый настоящий порочный круг: если наука интерпретирует фактическую согласованность между мозгом и сознанием в смысле параллелизма, то есть в смысле некоторой гипотезы (и гипотезы довольно мало вразумительной),¹ то делает это, сознательно или бессознательно, из соображений философского порядка, из-за того, что в определенной философии принято считать, что нет гипотезы более правдоподобной и более согласующейся с интересами позитивной науки.

Стоит, между тем, потребовать от фактов более точных указаний для разрешения психофизиологической проблемы, и мы оказываемся перенесенными на почву вопросов памяти. Этого можно было ожидать, так как воспоминание, как мы пытаемся показать это в настоящей работе, как раз и представляет собой точку пересечения духа и материи. Но это мало что дает: никто, я думаю, не станет возражать, что в совокупности фактов, способных пролить какой-то свет на психофизиологическое отношение, факты, касающиеся памяти, идет ли речь о нормальном или патологическом ее состоянии, занимают привилегированное положение. Дело не только в том, что в этой области накоплено исключительное богатство документов (чего стоит одна только громадная масса собранных наблюдений над различными афазиями!), — нигде в такой степени, как здесь, анатомия, физиология и психология не достигали

¹ В отношении этого последнего обстоятельства мы более конкретно обосновали свою позицию в статье под названием “Психофизиологический паралогизм” (*Revue de Métaphysique et de Morale*, novembre 1904)

взаимобогащения. Тот, кто без предвзятых идей, придерживаясь почвы фактов, берется за античную проблему взаимоотношений между душой и телом, быстро обнаруживает, что эта проблема сосредоточена вокруг памяти и даже, более узко, словесной памяти: именно отсюда, без всякого сомнения, должен исходить свет, способный осветить самые темные стороны психофизиологической связи.

Каким образом собираемся мы решить нашу задачу? Если говорить вообще, психологическое состояние в большинстве случаев выходит далеко за пределы церебрального состояния. Я имею в виду, что церебральное состояние может объяснить только небольшую часть психологического — ту, которая может быть переведена на язык движений локомоции. Возьмите сложное мышление, разворачивающееся в последовательность абстрактных рассуждений. Это мышление сопровождается представлением образов, по крайней мере, зарождающихся. И сами эти образы могут быть представлены сознанием, только если наметятся, в виде набросков или тенденций, те движения, посредством которых образы могли бы *быть инсценированы* в пространстве, — я хочу сказать, тело приобретает те или иные поведенческие установки, и будет извлечено все то имплицитное содержание образов, которое связано с пространственным передвижением. Рисунок этих движений и есть та составляющая сложного мышления в ходе его разворачивания, которая, по нашему мнению, непрерывно обозначается в церебральных состояниях. Тот, кому удалось бы проникнуть внутрь мозга и увидеть, что там происходит, получил бы, вероятно, сведения об этих намечающихся или готовящихся движениях, но нет никаких оснований полагать, что он узнал бы о мышлении нечто еще, кроме этого. Будь он наделен сверхчеловеческим умом, обладай секретом психофизиологической связи, — о том, что происходит при этом в сознании, он узнал бы не больше, чем можно узнать о театральной пьесе по хождению актеров по сцене.

Это означает, что отношение ментального к церебральному нельзя считать постоянным, как нельзя считать и простым. В зависимости от природы исполняемой пьесы, движения актеров могут сказать о ней больше или меньше: почти все, если речь идет о пантомиме, почти ничего, если это остроумная комедия. Так же и церебральное состояние содержит больше или меньше сведений о нашем ментальном состоянии в зависимости от того, стремимся ли мы вынести нашу психологическую жизнь вовне, начав действовать, или же перевести ее во внутренний план чистого познания.

Таким образом, существуют, в конечном итоге, различные тональности ментальной жизни, и наша психологическая жизнь может разыгрываться в различных регистрах, то ближе, то дальше от действия, в соответствии с уровнем нашей *обращенности к жизни*. Именно в этом и состоит руководящая идея настоящей работы, она же послужила ее отправной точкой. То, что обычно считается самой большой сложностью психологического, с нашей точки зрения, оказалось, наиболее значительно расширяет границы личности в целом, которая, будучи, как правило, зажата в действии, вырастает в объеме тем больше, чем больше разжимаются прежде эти тиски, в которых она остается заключенной, и, как всегда неразделимая, распространяется на тем более

обширную поверхность. То, что считается обычно неким нарушением самой психологической жизни, внутренним расстройством, болезнью личности, с нашей точки зрения, оказывается своего рода ослаблением или искажением того согласованного единства, которое связывает эту психологическую жизнь с ее моторным сопровождением, неким видоизменением или уменьшением нашего внимания к жизни во внешнем мире.

Этот тезис, как, впрочем, и тезис, согласно которому отрицается локализация словесных воспоминаний и афазии объясняются без обращения к этой локализации, совершенно иным способом, при первой публикации этой работы (1896) рассматривался как парадоксальный. Сегодня он кажется таковым в гораздо меньшей мере. Концепция афазии, бывшая в то время классической, общепринятой и считавшаяся неприкосновенной, спустя несколько лет понесла заметный ущерб, прежде всего из-за аргументов анатомического порядка, но отчасти также и под влиянием психологических соображений, вроде тех, которые уже в те годы излагались нами.¹ А глубокие и оригинальные исследования неврозов, проведенные Пьером Жане в последние годы, — совершенно другими путями, через изучение “психастенических” форм этого заболевания — привели его к использованию понятий психологического “напряжения” и “внимания к реальности”, первоначально трактовавшихся с метафизических точек зрения.²

По правде говоря, такая их трактовка не была совершенно ошибочной. Не ставя под сомнение право психологии, равно как и метафизики, быть самостоятельной наукой, мы считаем, что каждая из этих двух наук должна ставить проблемы перед другой и может, в определенной мере, помочь в их разрешении. Да и как может быть иначе, если психология имеет своим предметом изучение человеческого разума, поскольку он применяется на практике, ради практической пользы, а метафизика — суть не что иное, как тот же самый человеческий разум, силящийся преодолеть условия утилитарного действия и постичь себя как чистую творческую энергию? Многие проблемы, кажущиеся посторонними друг другу при буквальном понимании терминов, в которых их ставят эти две науки, оказываются весьма близкими и способными разрешаться посредством друг друга, когда определенным образом углубляется их внутренний смысл. В начале наших исследований мы не предполагали, что может существовать какая-то связь между анализом памяти и вопросами, касающимися существования или сущности материи, о которых идет речь в споре между реалистами и идеалистами или между механицистами и сторонниками динамизма. Однако же связь эта вполне реальна и даже носит самый непосредственный характер, и если принять ее во внимание, кардинальная метафизическая проблема оказывается перенесенной на почву наблюдений, где может найти прогрессивное разрешение вместо того, чтобы бесконечно питать диспуты

¹ См. работы Пьера Мари (Pierre Marie) и книгу Ф. Мутье: F. Moutier, *L'aphasie de Broca* (особенно chap. VII) Мы не имеем возможности входить в детали исследований и контроверз, имеющих отношение к данному вопросу. Однако мы еще обратимся к выдержкам из недавней статьи Ж. Даньян-Бувере: J. Dagnan-Bouveret, *L'aphasie motrice sous-corticale* (Journal de psychologie normale et pathologique, janvier—février 1911)

² P. Janet, *Les obsessions et la psychasthénie*. Paris, F. Alcan, 1903 (особенно p.474-502.)

между школами в замкнутой области чистой диалектики. Сложность некоторых частей настоящей книги вызвана неизбежной запутанностью проблем, которая возникает при таком окольном подходе к философии. Но мы уверены, что без труда будет найден выход из этих сложностей, в основе которых лежит такая же сложность реальности, если неотступно придерживаться двух принципов, которые нам самим в наших исследованиях служили путеводной нитью. Первый состоит в том, что психологический анализ должен постоянно иметь в виду утилитарный характер наших ментальных функций, существенным образом обращенных к практическому действию. Второй — в том, что навыки, приобретенные на практике, распространяясь на сферу спекуляции, порождают там искусственные проблемы, и метафизика должна для начала освободиться от этих наносных неясностей.

Глава первая

Отбор образов для представления. — Роль тела.

Сделаем вид на мгновение, будто мы ничего не знаем ни о теориях материи, ни о теориях духа, ни о спорах по поводу реальности или идеальности внешнего мира. Тогда я оказываюсь в окружении наличных образов — в самом широком смысле, который только можно придать этому слову, — образов воспринимаемых, когда мои чувства открыты, не воспринимаемых в противоположном случае. Все эти образы действуют друг на друга всеми своими элементами, согласно неизменным законам, которые я называю законами природы, а так как совершенное знание этих законов дало бы мне, без сомнения, возможность вычислить и предвидеть заранее все, что совершится в каждом из этих образов, то будущее образов должно уже заключаться в их настоящем, не прибавляя к нему ничего нового. Однако один из образов выделяется среди всех прочих, выделяется тем, что я знаю его не только извне, посредством восприятий, но и изнутри, посредством аффектов: это мое тело. Я исследую условия, при которых возникают эти аффекты, и нахожу, что они всегда вклиниваются между воздействиями, получаемыми мною извне, и теми движениями, которые я собираюсь совершить, словно они должны оказывать какое-то неясно определенное влияние на мое окончательное поведение. Я вызываю перед моим умственным взором различные аффекты: мне кажется, что каждый из них на свой лад содержит в себе побуждение к действию и в то же время разрешение выждать и даже вообще ничего не делать.

Я присматриваюсь поближе и открываю в себе движения, начатые, но не выполненные, указание на некоторое принятое мною и более или менее полезное для меня решение, но не на принуждение, исключаящее всякий выбор. Я припоминаю и сопоставляю известные мне факты и прихожу к выводу, что подобного рода чувствительность всегда появляется в органическом мире именно в тот момент, когда природа, наделив живое существо способностью передвигаться в пространстве, сообщает данному биологическому виду посредством этой чувствительности о тех общих опасностях, которые ему угрожают, и предоставляет индивидуумам возможность принимать меры предосторожности, чтобы их избежать. Я спрашиваю наконец мое сознание о роли, которую оно играет в аффектах, и оно отвечает, что в форме чувства или ощущения действительно сопровождает все мои поступки, инициативу которых я приписываю себе, и наоборот, отступает и исчезает в тот момент, когда

моя деятельность, став автоматической, свидетельствует тем самым, что она в нем более не нуждается. Таким образом, или все эти явления обманчивы, или же действие, к которому приводит аффективное состояние, не принадлежит к числу тех, которые могут быть строго выведены из предыдущих феноменов, как одно движение из другого, а следовательно, добавляют нечто действительно новое во вселенную и ее историю. Будем же придерживаться явлений: я просто, без добавлений, сформулирую то, что чувствую и вижу. *Все происходит так, как будто бы в той совокупности образов, которую я называю вселенной, что-то действительно новое могло бы возникнуть только при участии особого вида образов, образец которых дает мне мое тело.*

Я изучаю теперь на телах, подобных моему, конфигурацию этого особого образа, который я называю своим телом. Я замечаю афферентные нервы, которые передают внешнее возбуждение нервным центрам, затем нервы эфферентные, которые из центра передают возбуждение периферии и приводят в движение отдельные части тела или все тело целиком. Я спрашиваю физиологов и психологов о назначении тех и других. Они отвечают, что если центростремительные движения в нервной системе могут вызвать перемещения тела или частей тела, то движения центростремительные, по крайней мере некоторые из них, порождают представления внешнего мира. Как это следует понимать?

Афферентные нервы — образы, мозг — образ, возбуждения, передаваемые нервами от органов чувств и распространяющиеся на мозг — также образы. Для того, чтобы образ, который я называю церебральным возбуждением, мог породить внешние образы, он должен, очевидно, так или иначе содержать их в себе, и представление всей целиком материальной вселенной должно быть заключено в представлении этого молекулярного движения.

Но достаточно высказать такое предположение, чтобы обнаружилась его нелепость. Ведь это мозг составляет часть материального мира, а не материальный мир — часть мозга. Устраните образ, носящий имя материального мира, и вы тем самым уничтожите и мозг, и церебральное возбуждение, являющиеся частями этого образа. Предположите, наоборот, что исчезают эти два образа — мозг и его молекулярные возбуждения: согласно нашему допущению мы не устраняем при этом ничего, кроме них самих, то есть нечто совершенно ничтожное, незначительную деталь грандиозной картины. Картина в ее целом, то есть вселенная, остается нетронутой.

Рассматривать мозг как условие существования совокупного образа — значит в подлинном смысле противоречить самому себе, ибо мозг, по нашему допущению, есть лишь часть этого образа. Ни нервы, ни нервные центры не могут, следовательно, обуславливать образ вселенной.

Остановимся на этом последнем пункте. Вот внешние образы, затем мое тело, наконец, те видоизменения, которые мое тело внесло в окружающие образы. Я прекрасно вижу, как внешние образы влияют на тот образ, который я называю своим телом: они сообщают ему движение. Я вижу также, как мое тело влияет на внешние образы: оно возвращает им движение. Итак, в целом материального мира мое тело — это образ, который действует, как и все другие образы, получая и отдавая движе-

ния, с той лишь разницей, быть может, что тело способно, по-видимому, до известной степени избирать тот способ, каким оно возвращает полученное. Но каким же образом мое тело вообще, моя нервная система в частности могут породить все мое представление о вселенной или хотя бы часть его? Скажете ли вы, что мое тело — это материя, или что оно — образ, безразлично: от слова дело не изменится. Если оно — материя, оно составляет часть материального мира, а следовательно, материальный мир существует вокруг него или вне его. Если же оно образ, то образ этот не может дать больше того, что в нем заключено, а так как, согласно допущению, это образ одного только моего тела, то было бы нелепо пытаться вывести из него образ всей вселенной. *Мое тело — предмет, назначение которого приводить в движение себя и другие предметы, — это, следовательно, центр действия; оно не в состоянии породить представления.*

* * *

Но если мое тело суть предмет, способный оказывать реальное и новое воздействие на окружающие его предметы, то оно должно занимать среди этих последних привилегированное положение. Вообще говоря, тот способ, каким какой бы то ни было образ влияет на другие образы, вполне определен и даже может быть вычислен, исходя из так называемых законов природы. Так как образ не делает выбора, то ему нет надобности ни исследовать окружающую его область, ни проигрывать заранее несколько, пока только возможных, действий. Необходимое действие совершится само собой, когда пробьет его час. Но я предположил, что роль того образа, который я называю своим телом, состоит в том, чтобы оказывать реальное влияние на другие образы, а следовательно, избирать один из многих материально возможных способов действия. Способы действия, без сомнения, подсказываются ему той более или менее значительной выгодой, которую оно может извлечь из окружающих образов; необходимо, следовательно, допустить, что на обращенной к моему телу стороне, или лицевой части этих образов, так или иначе обозначено, что в них может быть для него полезным.

В самом деле, я замечаю, что размеры, формы и даже цвета внешних предметов изменяются в зависимости от того, приближается к ним мое тело или удаляется от них, что сила запахов, интенсивность звуков возрастает или убывает с расстоянием; что само это расстояние, наконец, представляет, так сказать, ту меру, в какой окружающие тела гарантированы от непосредственного воздействия моего тела. По мере того, как расширяется горизонт моего восприятия, образы, окружающие меня, как бы рисуются на более однородном фоне и становятся более для меня безразличными.

Чем этот горизонт ограниченнее, ближе, тем отчетливее очерчивающие его предметы размещаются в соответствии с большей или меньшей легкостью для моего тела коснуться их или привести в движение. Таким образом, они, как некое зеркало, воспроизводят то влияние, которое мое тело может оказать на них; порядок их расположения соответствует убывающей или возрастающей власти моего тела над ними. *Предметы,*

окружающие мое тело, отражают возможное действие моего тела на них.

* * *

Я хочу теперь, не затрагивая прочих образов, слегка видоизменить тот из них, который я называю своим телом. В этом образе я намеренно отсеку афферентные нервы головного и спинного мозга. Что тогда произойдет? Несколькими ударами скальпеля рассечено несколько пучков нервных волокон — и больше ничего: вся остальная вселенная и даже все остальные части моего тела остались неизменными. Произведенное изменение, таким образом, незначительно. А между тем “мое восприятие” исчезло все целиком. Исследуем поближе, что же в сущности произошло. Вот образы, из которых слагается вселенная вообще, вот те из них, которые находятся в непосредственном соседстве с моим телом, вот, наконец, само мое тело.

В этом последнем образе обычная роль центростремительных нервов сводится к передаче движения головному или спинному мозгу; центробежные нервы отводят это движение обратно к периферии. Рассечение центростремительных нервов может поэтому иметь лишь один действительно доступный пониманию результат, а именно: прекращение тока, направляющегося от периферии к периферии и проходящего через центр; тем самым мое тело лишается возможности получать от окружающих его вещей то качество и то количество движения, которые ему необходимы для того, чтобы затем на них воздействовать. Все это затрагивает действие и только действие. А между тем целиком исчезло мое восприятие. Что это может означать, как не то, что мое восприятие предназначено именно для того, чтобы рисовать в совокупности образов, в виде проекции или отражения, виртуальные, или возможные, действия моего тела? Но система образов, в которой скальпель произвел лишь ничтожное изменение, и есть то, что я называю обычно материальным миром; с другой стороны, то, что исчезло, и есть “мое восприятие” материи. Отсюда следующие два предварительных определения: *я называю материей совокупность образов, а восприятием материи те же самые образы в их отношении к возможному действию одного определенного образа, моего тела.*

* * *

Изучим это последнее соотношение глубже. Я рассматриваю свое тело с его центростремительными и центробежными нервными связями, его нервными центрами. Я знаю, то внешние объекты сообщают афферентным нервам возбуждения, которые распространяются к центрам, что эти центры являются местом самых разнообразных молекулярных движений, что эти движения зависят от природы и положения объектов.

Измените окружающие предметы, перемените их отношение к моему телу, и совершенно иными будут внутренние движения моих воспринимающих центров. Но совершенно иным будет также и “мое восприятие”. Мое восприятие есть, таким образом, функция этих молеку-

лярных движений, оно зависит от них. Но какова же эта зависимость? Вы скажете, быть может, что в конечном счете я не представляю себе ничего, кроме молекулярных движений мозгового вещества. Но может ли это утверждение иметь хоть малейший смысл, если образ нервной системы и ее внутренних движений, согласно нашей гипотезе, есть лишь образ одного материального предмета, а я представляю себе материальную вселенную всю целиком?

Правда, делаются попытки обойти эту трудность.

Мозг изображают аналогичным по своей сущности остальной материальной вселенной, он, следовательно, есть образ, если вселенная есть образ. Но так как после этого хотят, чтобы внутренние движения мозга создавали или определяли собой представление всего целиком материального мира, то есть образ, бесконечно превосходящий образ мозговых вибраций, в молекулярных движениях и движении вообще приходится видеть уже не образы, подобные всем другим, а нечто большее или меньшее, чем образ, во всяком случае, нечто, имеющее иную природу, так что возникновение из этого нечто представления было бы настоящим чудом. Материя становится чем-то существенно отличным от представления, чем-то, что не воплощается для нас ни в каком образе; ей противопоставляют свободное от всяких образов сознание, о котором мы не можем составить себе никакого понятия; наконец, чтобы наполнить сознание, изобретают непостижимое воздействие этой бесформенной материи на эту нематериальную мысль. Но истина в том, что движения материи для нас совершенно ясны, поскольку они суть образы, и что нам нет никакой надобности искать в движении чего-либо иного, кроме того, что мы в нем видим.

Единственную трудность представлял бы тогда лишь вопрос о том, как эти совершенно обособленные, частные образы могут породить бесконечное разнообразие представлений?

Но зачем ломать над этим голову, если мозговые вибрации образуют часть материального мира, а следовательно, занимают лишь маленький уголок в мире представлений?

Что же такое, наконец, эти движения и какую роль играют эти образы в представлении целого? — На мой взгляд, тут едва ли возможны сомнения: назначение происходящих внутри моего тела молекулярных движений в том, чтобы подготавливать реакцию моего тела на воздействие внешних предметов, кладя ей начало.

Будучи сами образами, они не могут творить образов; но они отмечают в каждый данный момент, подобно подвижной магнитной стрелке, положение одного определенного образа, моего тела, относительно образов, его окружающих. В общей совокупности представлений значение их вполне ничтожно; но они имеют существенное значение для той части представлений, которую я называю своим телом, ибо они набрасывают в каждый данный момент план его возможного поведения. Существует, следовательно, лишь различие в степени и не может быть различия по существу между так называемой перцептивной способностью головного мозга и рефлекторными функциями спинного мозга.

Спинной мозг превращает возбуждения, которым он подвергся, во вполне законченные движения; головной мозг продолжает их, превращая в зарождающиеся реакции, но и в том, и в другом случае роль

нервной материи состоит в том, чтобы проводить, опосредовать или тормозить движения между ними. Отчего же тогда “мое восприятие вселенной” представляется зависимым от внутренних движений мозгового вещества, меняется вместе с ним и исчезает, когда они прекращены?

Трудность этой проблемы обуславливается в особенности тем, что серое вещество мозга и его видоизменения представляются как нечто самодостаточное и то, что может быть изолировано от остальной вселенной. Материалисты и дуалисты в сущности согласны между собой в этом пункте. И те, и другие рассматривают как обособленные определенные молекулярные движения мозгового вещества, и тогда уже одни видят в нашем осознанном восприятии некую фосфоресценцию, которая сопровождает эти движения и освещает их след, а другие разворачивают наши восприятия в сознании, непрерывно выражающем на своем языке молекулярные колебания вещества мозговой коры. И в том, и в другом случае восприятию вменяется в обязанность лишь изображать или переводить на другой язык состояния нашей нервной системы. Но можно ли рассматривать живую нервную систему независимо от организма, который ее питает, без атмосферы, которой этот организм дышит, без Земли, которую эта атмосфера окутывает, без солнца, к которому Земля тяготеет? И вообще говоря, не содержит ли в себе фикция изолированного материального предмета нечто абсурдное, поскольку предмет этот заимствует свои физические свойства от тех отношений, которые он поддерживает со всеми другими предметами, и каждым из своих определений, а следовательно, и самим своим существованием обязан тому месту, которое он занимает во вселенной? Не стоит поэтому говорить, что наши восприятия зависят лишь от молекулярных движений мозговой массы. Скажем лучше, что они изменяются вместе с ними, но что и сами эти молекулярные движения неразрывно соединены с остальным материальным миром. Вопрос, следовательно, уже не просто в том, какова связь между нашими представлениями и видоизменениями серого вещества. Проблема расширяется и вместе с тем ставится в более ясной форме. Вот система образов, которую я называю моим восприятием вселенной и которая переворачивается сверху донизу из-за мимолетных вариаций одного привилегированного образа, моего тела. Этот образ занимает центральное место: с ним соотносятся все остальные и с каждым его движением все меняется, как от поворота kaleйдоскопа.

Вот, с другой стороны, те же образы, но отнесенные каждый к самому себе; они без сомнения влияют друг на друга, но так, что результат всегда сохраняет соответствие с причиной: это то, что я называю вселенной. Как объяснить, что обе эти системы сосуществуют и что одни и те же образы относительно неизменны во вселенной и бесконечно изменчивы в восприятии? Таким образом, вопрос, вокруг которого вращается спор материализма с идеализмом, а быть может, также материализма со спиритуализмом, должен быть, по нашему мнению, поставлен в следующей форме: *Почему одни и те же образы могут входить сразу в две различные системы, причем в одной из них каждый образ меняется сам по себе и в той строго определенной мере, в какой он подвергается реальному воздействию со стороны окружающих образов а в*

другой, все образы меняются в связи с одним, и в той непостоянной мере, в какой они отражают возможное действие этого привилегированного образа?

Всякий образ является внутренним по отношению к одним, внешним по отношению к другим образам, но о совокупности образов нельзя сказать, что она является для нас внешней или внутренней, ибо внешность и внутренность есть лишь отношение между образами. Следовательно, спросить, существует ли вселенная только в нашей мысли или вне ее, значит поставить вопрос в неразрешимой форме, допуская даже, что входящие в его формулировку слова осмысленны; это значило бы осудить себя на бесплодную дискуссию, в которой термины “мысль”, “существование”, “вселенная” неизбежно будут браться спорящими сторонами в совершенно различных смыслах. Чтобы решить этот спор, надо прежде всего найти ту общую почву, на которой могла бы вестись борьба, а поскольку и те, и другие признают, что мы постигаем вещи только в форме образов, наша проблема должна быть поставлена именно и только в связи с образами. 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. Вопрос, из-за которого происходит борьба между реализмом и идеализмом, становится, таким образом, совершенно ясным: каковы те отношения, в которых находятся друг к другу эти две системы образов? И легко увидеть, что субъективный идеализм состоит в том, что первая система выводится из второй, а материалистический реализм — в том, что вторая выводится из первой.

В самом деле, реалист исходит из вселенной, то есть из совокупности образов, взаимоотношения которых регулируются неизменными законами; здесь действия сохраняют строгое соответствие с причинами и характерным признаком является отсутствие центра, другими словами, все образы разворачиваются в одной общей плоскости, простирающейся в бесконечность. Но он не может в то же время не констатировать, что вне этой системы существуют *восприятия*, то есть системы, в которых все эти образы соотношены с одним из них, располагаются вокруг него в различных планах и целиком преобразуются при небольших переменах в этом центральном образе. Идеалист исходит из восприятия, и в системе образов, которую он берет как данное, существует один привилегированный образ, его тело, с которым и соотножаются все прочие. Но как только он задается целью вывести настоящее из прошлого или предвидеть будущее, он вынужден покинуть эту центральную позицию, поместить все образы в одной и той же плоскости, предположить, что они изменяются уже не в зависимости от центрального образа, а сами по себе, и рассматривать их так, как будто они составляют часть системы, где всякое изменение строго соразмерно со своей причиной. Только при этом условии возможно познание вселенной, а так как это познание существует, так как научному знанию удается предвидеть будущее, (то гипотеза, лежащая в его основе, не может считаться произвольной.) Только первая система дана в нашем наличном переживаемом опыте, и

мы верим во вторую лишь потому, что утверждаем непрерывность прошлого, настоящего и будущего. Таким образом, и идеализм, и реализм берут за данное одну из двух систем и пытаются вывести из нее другую.

Но ни реализм, ни идеализм не могут успешно это осуществить, так как ни одна из двух систем образов не подразумевает другой и каждая из них самодостаточна. Если вы берете за данное ту систему образов, которая не имеет центра и у которой каждый элемент обладает абсолютным значением, то я не вижу, почему к этой системе должна присоединиться другая, где каждый образ имеет неопределенное значение и зависит от всех перемен центрального образа. Итак, чтобы возникло представление, приходится привлекать какого-нибудь *deus ex machina*, вроде материалистической гипотезы сознания-эпифеномена. Для этого среди всей совокупности первоначально представленных как самодостаточные образов выбирают тот, который мы называем нашим мозгом, и сообщают внутренним состояниям этого образа единственную в своем роде привилегию — неизвестно как раздваиваться и воспроизводить — на этот раз уже в относительной и изменчивой форме — все другие образы. Правда, затем делают вид, что не придают представлению никакой важности, что считают его только фосфоресценцией, оставляемой мозговыми вибрациями, как будто мозговое вещество и мозговые вибрации, включенные в образы, составляющие наше представление, могут иметь иную природу, чем это последнее! Всякий реализм превращает, таким образом, восприятие в случайность, а следовательно, в неразрешимую тайну. Но и наоборот, если вы берете за данное систему неустойчивых образов, расположенных вокруг привилегированного центра и в корне изменяющихся при неуловимых смещениях этого центра, то вы уже с самого начала исключаете закономерность природы, — закономерность, не зависящую ни от той точки, где вы размещаетесь, ни от того объекта, из которого вы исходите. И вы не сможете восстановить этой закономерности иначе как прибегнуть в свою очередь к *deus ex machina*, а именно допустить произвольную гипотезу какой-то предустановленной гармонии между вещами и духом, или по меньшей мере, говоря словами Канта, между нашей “чувственностью” и “рассудком”. Теперь наука становится случайностью, а ее успехи неразрешимой загадкой.

Нет, следовательно, ни малейшей возможности вывести ни первую систему из второй, ни вторую из первой, и оба враждующих учения, реализм и идеализм, когда вы сводите их к их общей почве, спотыкаются, хотя и в противоположном смысле, об одно и то же препятствие.

Исследуя глубже те основы, на которых покоятся оба эти учения, мы открываем их общий постулат, который можно сформулировать так: *восприятие носит всецело теоретический характер, оно есть чистое познание*. Весь спор касается лишь того достоинства, которое следует приписать этому познанию по сравнению с познанием научным. Одни признают за данное тот строй и порядок, которых требует наука, и видят в восприятии лишь смутное и предварительное научное знание. Другие ставят во главе восприятие, возводят его в абсолют и считают науку лишь символическим выражением воспринимаемой реальности. Но и для тех, и для других воспринимать — значит прежде всего познавать.

Между тем этот-то постулат мы и оспариваем. Его несостоятельность разоблачается даже поверхностным исследованием строения нервной системы в мире животных, и его нельзя принять, глубоко не затемнив тройную проблему материи, сознания и их взаимоотношений.

В самом деле, проследим шаг за шагом прогресс внешнего восприятия, начиная с амебы и кончая высшими позвоночными. Мы найдем, что уже в состоянии простого комочка протоплазмы живая материя обладает раздражимостью и способностью сокращаться, что она отзывается на внешние влияния, реагирует на них механически, физически и химически. Поднимаясь выше в ряду организмов, мы замечаем физиологическое разделение труда. Появляются нервные клетки, они дифференцируются, стремятся соединиться в систему. Вместе с тем животное начинает реагировать на внешнее раздражение более разнообразными движениями. Но даже если полученное извне возбуждение не приведет тотчас же к совершению действия, это действие, по-видимому, ожидает лишь удобного случая, и то же самое впечатление, которое сообщает организму о переменах в окружающей среде, вызывает или подготавливает в нем приспособления к этим переменам. У высших позвоночных возникает, без сомнения, коренное различие между чисто автоматическими актами, которые всегда регулирует спинной мозг, и волевой активностью, которая требует вмешательства головного мозга. Можно было бы вообразить, что полученное извне впечатление вместо того, чтобы развиваться в движении же, при этом сублимируется в познание. Но достаточно сравнить строение головного и спинного мозга, чтобы убедиться, что между функциями головного мозга и рефлекторной деятельностью спинного существует различие лишь в сложности, а не по существу. В самом деле, что происходит при рефлекторном акте? Центростремительное движение, сообщенное организму внешним раздражителем, тотчас же отражается посредством нервных клеток спинного мозга в форме центробежного движения, вызывающего сокращение мускулов. С другой стороны, в чем состоит функция коры головного мозга? Периферическое раздражение, вместо того, чтобы распространиться прямо к двигательной клетке спинного мозга и вызвать необходимое сокращение мускула, поступает предварительно в кору головного мозга, а оттуда снова спускается к тем же двигательным клеткам спинного, которые являются посредниками при рефлекторном движении. Что же оно приобрело, совершив этот обходный путь, и что должны дать ему так называемые чувствующие клетки мозговой коры? Я совершенно не в состоянии понять, каким образом могло бы оно почерпнуть там чудесную способность превращать вещи в представления, и к тому же, как мы сейчас увидим, гипотеза эта оказывается бесполезной. Но вот что совершенно для меня очевидно: клетки различных областей коры (так называемых сенсорных зон), расположенные между конечными разветвлениями центростремительных волокон и двигательными клетками района Роландовой борозды, позволяя воспринятому возбуждению произвольно использовать тот или другой двигательный механизм спинного мозга, то есть *выбирать* свой конечный эффект. Чем многочисленнее будут эти промежуточные клетки, чем больше выпустят они амебовидных отростков, способных, как известно, различными способами сближаться между собой, тем больше будет число и раз-

нообразии путей, могущих открыться перед идущим от периферии возбуждением, а следовательно, тем больше будет систем движений, между которыми сможет выбрать каждое отдельное возбуждение. Таким образом, на наш взгляд, головной мозг должен быть не чем иным, как своего рода центральной телефонной станцией: его роль “дать соединение” или задержать его. Он ничего не прибавляет к тому, что получает, но так как все воспринимающие органы связаны с ним своими конечными отростками и так как все двигательные механизмы продолговатого и спинного мозга имеют там своих полномочных представителей, то он действительно представляет центр, в котором периферическое возбуждение связывается с тем или другим двигательным механизмом, но уже избранным произвольно, а не навязанным внешней необходимостью. С другой стороны, так как громадное многообразие двигательных путей может открыться *все сразу*, перед одним и тем же возбуждением, пришедшем с периферии, то возбуждение это в состоянии разделяться между ними до бесконечности, а следовательно, теряться в бесчисленных двигательных реакциях, едва-едва зародившихся. Таким образом, роль головного мозга заключается то в том, чтобы провести полученное движение к органу выбранной реакции, то в том, чтобы открыть для этого движения всю совокупность двигательных путей и дать ему таким образом возможность наметить все возможные реакции, которые оно предполагает, расчленившись между ними и рассеяться. Другими словами, головной мозг представляется нам инструментом анализа по отношению к воспринимаемому движению и инструменту селекции по отношению к движению выполняемому. Но и в том, и в другом случае роль его ограничивается переносом и дроблением движения. И ради цели познания нервные элементы в высших центрах коры работают не больше, чем в спинном мозгу: их задача лишь в том, чтобы сразу наметить множество возможных действий или организовать одно из них.

Это значит, что нервная система не имеет ничего общего с устройством, предназначенным производить или хотя бы даже подготавливать представления. Функция ее состоит в том, чтобы воспринимать возбуждения, приводить в движение моторные механизмы и представлять как можно большее их число в распоряжение каждому отдельному возбуждению. Чем сильнее она развивается, тем более многочисленными и удаленными друг от друга становятся те точки пространства, которые она соотносит со всеми более усложняющимися моторными механизмами; вместе с тем увеличивается диапазон, предоставляемый ей нашему действию, и именно в этом и состоит ее растущее совершенство. Но если нервная система, от низших животных к высшим, ориентирована на все менее и менее однозначно заданное действие, то не следует ли думать, что и восприятие, прогресс которого определяется тем же самым правилом, тоже, как и нервная система, целиком ориентировано на действие, а не на чистое познание? И не должно ли в таком случае само растущее богатство этого восприятия просто символизировать растущую долю неопределенности, неоднозначности, имеющей место при выборе живым существом его поведения относительно окружающих вещей? Попробуем исходить из этой неопределенности как из руководящего принципа. Посмотрим, нельзя ли, поскольку неопределенность допущена, вывести из нее возможность или даже необходимость сознательного

восприятия. Другими словами, возьмем систему согласованных и связанных между собой образов, называемую материальным миром, и вообразим, что в ней там и сям разбросаны *центры реального действия*, представленные живой материей: я утверждаю, что вокруг каждого из этих центров *должны* разместиться образы, зависящие от его положения и меняющиеся вместе с ним; я утверждаю, следовательно, что в этом случае *необходимо* должно возникнуть сознательное восприятие, и более того, можно понять, как возникает такое восприятие.

Заметим прежде всего, что пространства сознательного восприятия и интенсивного действия, которыми располагает живое существо, связывает строгий закон. Если наше предположение правильно, сознательное восприятие появляется в тот момент, когда воспринятое материей возбуждение не продолжается в виде необходимой реакции. Правда, в случае, когда речь идет о примитивном организме, возбуждение может возникнуть лишь при непосредственном соприкосновении с соответствующим предметом, и тогда реакция не может быть отсроченной даже ненадолго. Таким образом, у низших видов осязание является одновременно и пассивным и активным: оно служит и чтобы распознать, и чтобы схватить жертву, и чтобы почувствовать опасность, и чтобы попытаться избежать ее. Различные отростки простейших, амбулакральные ножки иглокожих — это органы движения и в такой же мере — органы тактильного восприятия; стрекательный аппарат кишечнорастных — орган восприятия и в то же самое время средство защиты. Одним словом, чем непосредственнее должна быть реакция; тем более восприятие должно сводиться к простому соприкосновению, и процесс восприятия и реакции, взятый в целом, едва ли удастся отличить от механического толчка, за которым следует необходимое движение. Но по мере того, как реакция становится более неоднозначной, оставляет больше места колебаниям, возрастает и то расстояние, на котором животное начинает ощущать воздействие интересующего его предмета. С помощью зрения, слуха оно вступает во взаимосвязь со все большим и большим числом вещей и подвергается все более и более отдаленным влияниям, и обещают ли ему эти вещи какую-то выгоду, или угрожают какой-то опасностью, — выполнение как этих обещаний, так и этих угроз отсрочивается. Таким образом, та доля независимости, которой располагает живое существо или, как мы бы сказали, та зона индетерминации, которая окружает его активность, позволяет ему *a priori* определить число и удаленность взаимодействующих с ним предметов. Каково бы ни было это воздействие, то есть какова бы ни была внутренняя природа восприятия, можно утверждать, что амплитуда восприятия строго соразмерна неоднозначности следующего за ним действия, и можно, таким образом, сформулировать следующий закон: *восприятие располагает пространством строго пропорционально времени, которым располагает действие.*

Но почему это отношение организма к более или менее отдаленным от него объектам принимает именно форму сознательного восприятия? Мы рассмотрели, что происходит в организме; мы видели движения, переданные или приостановленные, преобразовавшиеся в законченные действия или раздробившиеся в зарождающиеся. Движения эти, по-видимому, касаются действия и только действия: они не имеют никакого

отношения к процессу представления. Мы рассмотрели затем само действие и ту неоднозначность, индетерминацию, которая его окружает; мы убедились, что зона индетерминации предполагается самой структурой нервной системы, которая приспособлена скорее именно для того, чтобы обеспечить действию множественность возможных путей, чем для того, чтобы создавать представления. Исходя из этой индетерминации как факта, мы можем сделать вывод о необходимости восприятия, то есть меняющегося отношения между живым существом и влияниями на него со стороны интересующих это живое существо более или менее отдаленных предметов. Почему же восприятие это оказывается сознательным и почему все происходит таким образом, как будто бы это сознание порождается внутренними движениями мозгового вещества?

Для того чтобы ответить на этот вопрос, мы должны прежде всего упростить те условия, при которых осуществляется сознательное восприятие. В самом деле, нет такого восприятия, которое не носило бы на себе печати воспоминаний. К непосредственным и наличным данным наших чувств мы примешиваем тысячи и тысячи деталей из нашего прошлого опыта. Чаще всего эти воспоминания теснят наши реальные восприятия, так что они становятся для нас лишь указанием, простыми “знаками”, предназначенными для того, чтобы напомнить нам образы прошлого. Этой ценой достигаются легкость и быстрота восприятия, но отсюда же рождаются и всякого рода иллюзии. Ничто не мешает нам подставить на место этого восприятия, целиком пропитанного нашим прошлым, такое восприятие, которое сопровождалось бы вполне зрелым и оформленным сознанием, но, всецело заключенное в настоящем, было бы поглощено за отсутствием всякой другой работы только задачей усвоения формы внешнего предмета. Нам, быть может, скажут, что мы строим произвольную гипотезу и что такое идеальное восприятие, полученное путем устранения индивидуальных особенностей, не отвечает уже более ничему реальному? Но мы, собственно, и надеемся показать, что индивидуальные особенности лишь накладываются на это безличное восприятие, составляющее саму основу нашего познания вещей, и что только вследствие непонимания его истинной роли, только из-за неумения отличить от него то, что к нему присоединяет или у него отнимает память, все восприятие в целом считается неким внутренним и субъективным видением, отличающимся от воспоминания только большей своей интенсивностью. Итак, таково наше первое допущение. Но оно естественно влечет за собой второе. В самом деле, каким бы кратким ни представили мы себе наше восприятие, оно все же непременно обладает некоторой длительностью и, следовательно, предполагает известное усилие памяти, которая объединяет множественность моментов, продолжая их одни в другие. Мало того, как мы попытаемся показать, “субъективность” чувственных качеств прежде всего и состоит в своеобразном стягивании реальности посредством нашей памяти. Короче говоря, память, в двух своих формах, поскольку она набрасывает пелену воспоминаний на фон непосредственного восприятия, и поскольку она стягивает воедино множественность моментов, составляет главное привнесение индивидуального сознания в восприятие, субъективную сторону нашего познания вещей. Игнорируя этот вклад, ради того, чтобы придать нашей мысли большую ясность, мы зайдем по пути

упрощения значительно дальше, чем это допустимо. Нам придется затем вернуться назад и, восстановив память в ее правах, снова проследить уже пройденную нами дорогу, с тем, чтобы исправить те преувеличения, которые могли вкратиться в наши выводы. Таким образом, в последующем рассуждении следует видеть лишь схематический набросок, и мы просим пока иметь в виду под восприятием не мое конкретное и сложное восприятие, которое насыщено воспоминаниями и всегда обнаруживает известную глубину длительности, но восприятие *чистое*, восприятие, существующее скорее *de jure*, чем *de facto*, то восприятие, которым обладало бы существо, находящееся там же, где нахожусь я, живое подобно мне, но всецело поглощенное настоящим и способное, благодаря устранению памяти во всех ее формах, достигнуть одновременно непосредственного и моментального видения материи. Итак, примем за основу это допущение и спросим себя, как можно объяснить сознательное восприятие?

Всякая попытка дедуцировать сознание была бы предприятием слишком самонадеянным, но в данном случае в этом, на самом деле, и нет необходимости: полагая материальный мир, мы приняли за данное совокупность образов, впрочем, не имея возможности принять за данное ничего другого. Ни одна теория материи не в состоянии избежать этой необходимости. Сведите материю к движущимся атомам: эти атомы, даже лишённые физических качеств, могут быть определены, только если предположить их возможное видение, пусть и без освещения, и какое-то допустимое с ними взаимодействие, может быть, без вещественного опосредования. Представьте атомы сосредоточенными в центрах сил, рассейте их в вихрях, развивающихся в некотором жидком или газообразном флюиде: этот флюид, эти движения, эти центры смогут быть, в свою очередь, определены только через какое-то невесомое соприкосновение с ними, легчайший импульс, бесцветное свечение, — и все это будут образы. Действительно, образ может *быть*, но не *быть воспринятым*, он может иметь место, обладать наличным бытием, но не быть представленным. Разница между двумя терминами, наличным бытием (присутствием) и представлением, может, по-видимому, служить мерой интервала, отделяющего материю саму по себе от ее представления нами. Исследуем, однако, эти темы более внимательно и посмотрим, в чем же фактически состоит эта разница. Если бы во втором термине содержалось *больше*, чем в первом, если бы для перехода к представлению от наличного бытия нужно было бы какое-то добавление, дистанция была бы непреодолимой и переход от материи к восприятию был бы покрыт непроницаемой тайной. Дело обстоит иначе, если можно перейти от первого термина ко второму, идя по пути уменьшения содержания, и если представление образа оказывается чем-то *меньшим*, чем его простое наличное бытие: тогда было бы достаточно лишить эти обладающие наличным бытием образы какой-то части их содержания, и их простое наличие превратилось бы в представление. Но вот образ, который я называю материальным предметом: я представляю его себе. Почему же кажется, что сам по себе он существует иначе, чем для меня? Дело в том, что, связанный с совокупностью прочих образов, он продолжается в тех из них, которые за ним следуют, и в свою очередь продолжает собой те, которые ему предшествуют. Чтобы

превратить его чистое и простое существование в представление, достаточно разом устранить то, что за ним следует, то, что ему предшествует, а также то, что его наполняет, сохранив лишь его внешнюю кору, поверхностную оболочку. Как наличный образ, как объективную реальность, его отличает от образа только представляемого необходимости действовать каждой из своих точек на все точки других образов, противопоставлять каждому внешнему воздействию равное и противоположно направленное противодействие, одним словом, необходимость быть проводником 'всевозможных изменений, распространяющихся в бесконечности вселенной. Я превратил бы его в представление, если бы смог его изолировать, изолировав в особенности его внешнюю оболочку. Представление уже заключено в нем, но всегда лишь виртуально, в возможности; оно нейтрализуется в тот момент, когда актуализируется в образе, в силу необходимости продолжиться и пропасть в других образах. Чтобы достигнуть этого превращения, вовсе нет нужды бросать на предмет дополнительный свет, нужно, наоборот, затемнить некоторые его стороны, отнять у него значительную долю его содержания, так чтобы остаток уже не был включен в окружающую среду, как включена вещь, но отделялся от нее подобно картине. Но если живые существа образуют во вселенной "центры индетерминации" и если степень этой индетерминации измеряется числом и совершенством их функций, то вполне понятно, что уже одно наличие этих живых существ может быть равносильно исключению, или затемнению, тех сторон предметов, которые к этим функциям не имеют отношения. Те внешние воздействия, которые безразличны для живых существ, проходят сквозь них, как бы не задерживаясь; остальные, обособляясь от первых, становятся "восприятиями" в силу самого факта этого обособления. Все происходит, следовательно, таким образом, как будто мы частично отражаем свет, исходящий от вещей, — свет, который, распространяясь беспрепятственно, никогда не был бы замечен. Образы, которые нас окружают, как будто поворачиваются к нашему телу своей освещенной стороной, но освещена у них лишь та сторона, которая в состоянии нас практически затронуть: они выделяют из своего содержания то, на чем нам следовало бы задержаться, то, на что мы способны повлиять. Но так как между собой они объединены чисто механической связью и в этом смысле друг для друга безразличны, то обращены один к другому всеми своими сторонами сразу. Другими словами, образы оказывают друг на друга действие и противодействие всеми своими элементами частями, а следовательно, ни один из них не воспринимает и не воспринимается сознательно. Стоит, однако же, им столкнуться в той или иной степени со спонтанностью реакции, их действие пропорционально уменьшается, и это уменьшение их действия и есть по существу то представление, которое мы о них имеем. Следовательно, наше представление вещей рождается в итоге из их отражения нашей свободой.

Когда луч света попадает из одной среды в другую, он обычно преломляется и проходит вторую среду в измененном направлении. Но относительная плотность двух сред может быть такова, что для угла падения определенной величины преломление становится уже невозможным. Тогда происходит полное отражение. Образуется мнимое изображение светящейся точки, которое как бы символизирует невозмож-

ность для лучей света следовать своим путем. Восприятие — это явление того же рода. В наличии есть лишь совокупность образов материального мира вместе с совокупностью их внутренних элементов. Но если предположить центры подлинной, то есть спонтанной активности, то лучи, которые их достигнут и вызовут их ответное действие, вместо того, чтобы пройти насквозь, будут как бы отброшены назад, обрисовав при этом очертания предмета, их посылающего. Не возникнет ничего положительного, ничего такого, что присоединилось бы к образу, ничего нового. Предметы лишь опустят какие-то составляющие своего реального действия, чтобы очертить таким образом свое возможное действие, то есть в сущности возможное влияние на них живого существа. Восприятие, таким образом, вполне может быть уподоблено явлениям отражения, имеющим место при соприкосновении среды преломлению: это нечто вроде эффекта миража

Утверждая это, мы утверждаем вместе с тем, что для образа *быть* и *быть воспринятым сознанием* — состояния, различающиеся между собой лишь по степени, а не по природе. Реальность материи состоит в совокупности ее элементов и всякого рода их действий. Наше представление о материи — это мера нашего возможного действия на тела, результат отбрасывания того, что не затрагивает наших потребностей и вообще наших функций. В известном смысле можно было бы сказать, что восприятие, присущее любой материальной, лишенной сознания точке, при всей своей моментальности, бесконечно более обширно и полно, чем наше, так как эта точка получает и передает воздействия всех точек материального мира, тогда как нашего сознания достигают лишь некоторые его части и некоторые стороны. Сознание — при внешнем восприятии — собственно и состоит в таком отборе. Но в неизбежной обедненности нашего сознательного восприятия есть нечто положительное и уже предупреждающее о появлении разума: это "*le discernement*", в этимологическом смысле этого слова, то есть *способность различения*.

Вся трудность проблемы, которую мы изучаем, происходит от того, что восприятие представляют себе в виде фотографии вещей, сделанной из определенной точки с помощью специального аппарата органа восприятия, — фотографии, которая запечатлевается в мозговом веществе при помощи неизвестно какого процесса его химической и психической обработки. Но если в данном случае вообще можно говорить о фотографии, то как же не заметить, что эта фотография, и притом со всех точек пространства, уже снята, уже проявлена внутри самих вещей? Никакая метафизика и даже никакая физика не может избежать этого вывода. Пусть вселенная состоит из атомов: в каждом из них будут ощущаться — и качественно, и количественно по-разному, в зависимости от расстояния — действия всех других атомов материи. Или эти будут центры сил: тогда силовые линии, проходящие через все центры во всех направлениях, донесут до каждого из них влияния всего материального мира в целом. Пусть, наконец, универсум состоит из монад: каждая монада, как это утверждал Лейбниц, есть зеркало вселенной. Все, таким образом, согласны между собой в этом пункте. Однако, если мы возьмем какую-нибудь точку вселенной; то окажется, что действие на нее всей громады материи происходит без сопротивления и без потерь, и что

фотография целого получается здесь прозрачной: позади пластинки недостает темного экрана, на фоне которого могло бы появиться изображение. Наши “зоны индетерминации” некоторым образом и берут на себя роль такого экрана. Они ничего не прибавляют к тому, что есть; они только обеспечивают прохождение реальных действий и удержание действий возможных.

Это не гипотеза. Мы ограничиваемся лишь формулировкой данных, без которых не может обойтись никакая теория восприятия. В самом деле, ни один психолог не сможет приступить к изучению внешнего восприятия, не допустив в крайней мере возможность материального мира, то есть, по существу, возможное восприятие всех вещей.

В этой материальной массе, возможность которой мы допустили, выделяется затем особый объект, который я называю своим телом, и в этом теле — перцептивные центры; мне доказывают, что возбуждения, исходящие из какой-либо точки пространства, распространяются вдоль нервных волокон и захватывают нервные центры. Но тут происходит настоящий фокус. Материальный мир, окружающий тело, тело, наделенное мозгом, мозг, в котором мы выделили нервные центры, — все это внезапно отступает на задний план, и вместо этого возникает, словно по мановению волшебной палочки и как нечто совершенно новое, то представление о мире, которое с самого начала было принято нами как данное. Представление это освобождается затем от пространственной принадлежности, чтобы оно не имело уже больше ничего общего с исходной материей; что же касается самой материи, то хотелось бы обойтись вовсе без нее; это, однако, не удастся, так как ее феномены обнаруживают между собой настолько строгую и настолько независимую от точки отсчета связь, что эта правильность и эта независимость несомненно представляют собой нечто самостоятельно существующее. Приходится, таким образом, смириться с сохранением призрака материи. При этом, однако, она лишается всех качеств, придающих ей жизненность. В аморфном пространстве выкраиваются движущиеся фигуры, кроме того (что сводится почти к тому же) воображением устанавливаются количественные соотношения, образующие между собой сложные сочетания, функции, эволюционирующие по мере того, как они развивают свое содержание. Теперь наше представление о мире, отягощенное лишь остатками материальности, может свободно развертываться в непротяженном сознании. Но раскрыть недостаточно: нужно еще сшить. Вы оторвали качества вещей от их материального носителя, но теперь придется объяснить, как они объединяются в материальные вещи. Каждый атрибут, который вы отнимаете у материи, увеличивает разрыв между представлением о мире и его объектом. Если вы сделали материю непротяженной, как она может приобрести протяжение? Если вы свели ее к однородному движению, откуда возьмутся качественные различия? И, кроме того, можно ли представить себе связь между вещью и образом, между материей и мыслью, если по определению каждый из этих терминов наделен лишь тем, чего недостает другому?

Таким образом, каждый шаг порождает новые трудности, и каждая попытка рассеять одну из этих трудностей лишь растворяет ее в массе других. Что же мы предлагаем сделать? Только перестать пускаться в ход

волшебную палочку и продолжать идти той дорогой, на которую вступили с самого начала.

Вы продемонстрировали нам внешние образы, воздействующие на наши органы чувств, нервы, распространяющие свое влияние вплоть до мозга. Идите до конца. Движение пройдет сквозь мозговое вещество, не задерживаясь там, и перейдет в волевой акт. Вот и весь механизм восприятия. Что же касается восприятия самого по себе, как образа, вы не должны описывать его генезис, потому что вы приняли его за исходное и не могли не принять: раз дан мозг, раз дана малейшая частица материи, разве не дана тем самым тотальность образов? *Вам следует объяснить, таким образом, не то, как зарождается восприятие, но как оно себя ограничивает, потому что оно должно было бы быть образом всего, а на самом деле сводится к тому, что вас интересует.* Но если оно отличается от простого образа, образа как такового именно тем, что его части упорядочиваются по отношению к некоему изменчивому центру, то ограничение это легко понять: не определенное в принципе, восприятие сводится на самом деле к изображению той доли индетерминации, которая предоставлена движениям особого образа, называемого нашим телом. С другой стороны, индетерминация движений тела как результат строения серого вещества мозга дает точную меру протяженности нашего восприятия. Нечего, стало быть, и удивляться, что все происходит так, *как будто бы* наше восприятие является результатом внутренних движений мозга и как бы исходит из корковых центров. Исходить из них оно не может, потому что мозг — это образ, охваченный, как и всякий образ, массой других образов, и было бы нелепо думать, что содержащее может исходить из содержимого. Но так как строение мозга дает подробный план движений, из которых вы можете выбирать любое, так как, с другой стороны, часть внешних образов, как бы возвращающаяся к себе для образования восприятия, рисует как раз все те точки во вселенной, которых эти движения могут достигать, то сознательное восприятие и мозговые изменения строго друг другу соответствуют. Обоюдная зависимость этих двух понятий происходит просто от того, что оба они функции третьего — индетерминации воления.

Возьмем, например, светящуюся точку P , лучи которой действуют на различные точки сетчатки a , b , c . В этой точке P наука локализует колебания известной амплитуды и известной длительности. В той же точке P сознание воспринимает свет. Мы намерены показать в дальнейшем изложении, что и то и другое правильно, что нет существенной разницы между этим светом и этими движениями, если движению будут приписаны единство, непрерывность и качественная разнородность, которые отрицаются абстрактной механикой, и если эти чувственные качества будут рассматриваться как *сокращения*, производимые нашей памятью: знание и сознание совпадут тогда в этом мгновенном моменте. Ограничимся пока, не углубляя смысла терминов, утверждением, что точка P посылает к сетчатке световые колебания. Что произойдет? Если бы зрительный образ точки P не был дан, пришлось бы исследовать, как он образуется, и мы скоро остановились бы перед неразрешимой задачей. Но так или иначе его нельзя не принять изначально: единственным вопросом, стало быть, является, зачем и как этот образ *выбран*, чтобы стать частью моего восприятия, в то

время как бесконечное множество других образов остается из него исключенным. Но я вижу, что эти колебания, переданные от точки P различным корпускулам сетчатки, проводятся к подкорковым и корковым оптическим центрам, а также часто и к другим центрам, и что центры эти то передают их двигательным механизмам, то временно задерживают. Стало быть, полученный импульс становится действительным именно благодаря рассматриваемым нервным элементам, которые символизируют индетерминацию волеия; эта индетерминация зависит от их целостности, и вследствие этого всякое повреждение этих элементов, уменьшая наше возможное действие, настолько же уменьшит наше восприятие. Другими словами, если в материальном мире существуют точки, где полученные колебания не передаются механически, если существуют, как было сказано, зоны индетерминации, эти зоны должны встречаться именно в ходе того, что называют сенсомоторным процессом; в таком случае все должно произойти так, как будто лучи P_a , P_b , P_c были *восприняты* в ходе этого процесса и *спроецированы* затем в P . Более того, если эта индетерминация ускользает от опыта и вычисления, нельзя сказать того же о нервных элементах, которые получают и передают впечатление. Физиологи и психологи должны, следовательно, заняться этими элементами: по ним будут установлены и с их помощью объяснятся все детали внешнего восприятия. Можно будет, пожалуй, сказать, что раздражение, пройдя через эти элементы и достигнув центра, обращается там в сознательный образ, который затем выявляется в точке P . Но употреблять такие выражения — значит просто подчиняться требованиям научного метода, а совсем не описывать реальный процесс. На самом деле нет непротяженного образа, который образовался бы в сознании и проецировался затем в точку P . В действительности точка P , лучи, ею испускаемые, сетчатка и нервные элементы образуют единое целое, световая точка P составляет часть этого целого, и именно в P , а не в каком-то другом месте образуется и воспринимается образ P .

Представляя вещи в таком виде, мы только возвращаемся к наивному убеждению здравого смысла. Мы все начали с веры, что мы проникаем в сам предмет, что мы воспринимаем его в нем самом, а не в себе. Если психология пренебрегает такой простой, такой близкой к реальному мыслию, это вызвано тем, что внутримозговой процесс, эта минимальная часть восприятия, кажется ей эквивалентом всего восприятия. Уничтожьте воспринимаемый предмет, сохранив этот внутренний процесс, — покажется, что образ предмета остался. Это легко объясняется: существует много состояний, таких, как галлюцинация и сновидение, при которых возникают образы, во всех отношениях сходные с внешним восприятием. Так как в этом случае предмет исчезает, а мозг остается, отсюда заключают, что мозгового процесса достаточно для формирования образа. Но не следует забывать, что во всех психологических состояниях этого рода первостепенную роль играет память. Дальше мы постараемся показать, что если принять восприятие так, как мы его понимаем, то память *должна* возникнуть, и что реальное и полное условие памяти, равно как и самого восприятия, не сводится к состоянию мозга. Не приступая пока к рассмотрению этих двух пунктов, ограничимся приведением очень простого наблюдения, к тому же

не нового. У многих слепорожденных зрительные центры целы: между тем они живут и умирают, никогда не сформировав зрительного образа. Такой образ может появиться, только если внешний предмет хоть однажды сыграл свою роль: следовательно, он должен, по крайней мере один раз, действительно войти в представление. В настоящее время нам не нужно ничего другого, потому что нас интересует пока только чистое восприятие, а не восприятие, дополненное памятью. Вычитите вклад памяти, возьмите восприятие как бы в необработанном виде, и вам придется признать, что без предмета нет образа. Но как только вы присоединяете к внутримозговым процессам внешний предмет, составляющий их причину, ясно, что образ этого предмета дан вместе с ним и в нем самом, но совсем не ясно, как может он возникнуть из мозговых процессов.

Когда повреждение нервов или нервных центров прерывает путь нервного импульса, восприятие соответственно уменьшается. Надо ли этому удивляться? Роль нервной системы в том, чтобы использовать этот импульс, чтобы обратить его в практические поступки, реально или виртуально выполненные. Если возбуждение по той или другой причине больше не проходит, было бы странно, если бы соответствующее восприятие все же происходило, так как это восприятие установило бы тогда связь нашего тела с точками пространства, которые уже не требуют от него непосредственного выбора. Перережьте зрительный нерв у животного: возбуждение, исходящее из световой точки, не передается более мозгу и оттуда двигательным нервам, нить, связывавшая внешний предмет с двигательными механизмами животного, включая зрительный нерв, порвана, зрительное восприятие стало бессильным и в этом бессилии как раз и состоит бессознательность. То, что материя может быть воспринята без помощи нервной системы, без органов чувств, теоретически мыслимо, но это невозможно практически, потому что подобное восприятие ни для чего не нужно. Оно было бы свойственно призраку, а не живому, то есть действующему существу. Живое тело представляют как государство в государстве, а нервную систему — как особое существо, функция которого состоит в выработке восприятия и затем в порождении движения. На самом же деле моя нервная система, располагаясь между предметами, приводящими в возбуждение мое тело, и предметами, на которые я могу влиять, играет роль простого проводника: она передает, распределяет и задерживает движение. Этот проводник состоит из огромного множества нитей, натянутых от периферии к центру и от центра к периферии. Сколько нитей идет от периферии к центру, столько же существует точек в пространстве, способных возбуждать мою волю и, так сказать, задавать элементарный вопрос моей двигательной активности: каждый поставленный вопрос и есть собственно то, что называется восприятием. Восприятие лишается одного из своих элементов всякий раз, когда бывает перерезана одна из так называемых чувствительных нитей, потому что в этом случае какой-нибудь аспект внешнего предмета оказывается неспособным вызывать эту активность. И также всегда, когда приобретена устойчивая привычка, потому что в этом случае готовый ответ делает вопрос бесполезным. И в том, и в другом случае исчезает кажущееся проецирование в объект, нить из самого себя, направление света к образу, от которого он

исходит, или скорее, то вычленение и то *различение*, которое извлекает восприятие из образа. Можно, следовательно, сказать, что особенности восприятия точно соответствуют особенностям так называемых чувствительных нервов, но что настоящий смысл восприятия в целом заключается в тенденции тела к движению.

В этом вопросе иллюзия возникает, как правило, от кажущейся индифферентности наших движений к вызывающему их возбуждению. Кажется, будто движение моего тела для достижения или изменения какого-нибудь предмета будет одинаковым, показывает ли мне существование этого предмета слух, зрение или осязание. Моя двигательная деятельность превращается тогда в отдельную сущность, своего рода резервуар, из которого движение выходит произвольно, всегда одно и то же для одного и того же действия, каков бы ни был род образа, побуждающего к его осуществлению. Но на самом деле характер движений, с внешней стороны тождественный, внутренне изменяется, смотря по тому, отвечают ли они на зрительное, на осязательное или на слуховое впечатление. Я вижу в пространстве множество предметов; каждый из них, будучи видимой формой, вызывает мою активность. Я внезапно теряю зрение. Несомненно, я располагаю тем же количеством и тем же качеством движений в пространстве, но движения эти не могут уже быть координированы со зрительными впечатлениями: они принуждены будут отныне следовать, например, за осязательными впечатлениями, и в мозгу, без сомнения, возникнет набросок нового расположения; протоплазматические отростки двигательных нервных элементов в корковом слое будут находиться теперь в соотношении с гораздо меньшим числом сенсорных нервных элементов. Активность моя, следовательно, в действительности уменьшена в том смысле, что если я и могу производить те же движения, то предметы дают мне к этому меньше поводов. И следовательно, основным и глубоким последствием внезапного прекращения оптической проводимости является уничтожение части побуждений к моей активности: между тем это побуждение, как мы видели, и есть само восприятие. Здесь мы вплотную подходим к ошибке тех, которые считают, что восприятие зарождается из самого сенсорного импульса, а не из запроса к нашей двигательной активности. Они отделяют эту двигательную активность от процесса восприятия, и так как кажется, что она сохраняется при уничтожении восприятия, они заключают, что восприятие локализовано в так называемых сенсорных нервных элементах. Но на самом деле оно не заключено ни в сенсорных, ни в двигательных центрах; оно соответствует многообразию их отношений и существует там, где это многообразие появляется.

Психологи, изучавшие раннее детство, знают, что представление наше вначале безлично. Только мало-помалу, благодаря индукции, оно принимает наше тело за центр и становится *нашим* представлением. Механизм этого процесса понять легко. По мере того, как тело мое передвигается в пространстве, все другие образы изменяются; образ же моего тела, наоборот, остается неизменным. Мне приходится в итоге сделать его центром, к которому я отношу все другие образы. Моя вера во внешний мир не происходит и не может происходить из того, что я проецирую вне себя непротяженные ощущения: как могут эти ощущения приобрести протяженность, и откуда могу я получить понятие о

внешнем? Но если принять, как свидетельствует опыт, что совокупность образов дана изначально, то я отлично понимаю, как и почему мое тело в конце концов займет в этой совокупности привилегированное положение. Я понимаю также, как зарождается понятие о внутреннем и о внешнем, которое сперва представляет собой только различие моего тела и остальных тел. В самом деле, возьмите свое тело за исходную точку, что обыкновенно и делают: вы никогда не сможете понять, как впечатления, полученные на поверхности вашего тела и касающиеся только этого тела, становятся для вас независимыми предметами и образуют внешний мир. Наоборот, возьмите образы вообще, — и ваше тело непременно выделится среди них как нечто особое, потому что образы непрестанно изменяются, а оно остается неизменным. Так различие внутреннего и внешнего сведется к различию части и целого. С самого начала дана совокупность образов; в этой совокупности есть “центры действия”, в которых как бы отражаются интересующие нас образы; так рождаются восприятия и подготавливаются действия. *Мое тело* — это то, что вырисовывается в центре этих восприятий; *моя личность* — существо, к которому следует относить эти действия. Все становится ясно, если идти этим путем — от периферии представления к центру, как это делает ребенок и как нам указывает непосредственный опыт и здравый смысл. Наоборот, все затемняется и проблемы умножаются, если мы вслед за распространенными теориями пойдем от центра к периферии. Откуда возникает идея о внешнем мире, искусственно построенном частью за частью при помощи непротяженных ощущений? Как они могут образовывать протяженную поверхность? Как могут они затем проецироваться из нашего тела вовне? Зачем нужно, чтоб я шел, вопреки всей очевидности, от моего сознательного Я к моему телу, затем от моего тела к другим телам, если в действительности я сразу располагаюсь в материальном мире вообще, чтобы потом постепенно отграничить тот центр действия, который будет назван моим телом, и отличить его таким путем от всех других тел? В этой вере в первоначальную непротяженность нашего внешнего восприятия соединено столько иллюзий, в мысли, что мы проецируем вне нас чисто внутреннее состояние, столько недоразумений, столько ошибочных ответов на плохо поставленные вопросы, что мы и не надеемся сразу пролить на все это свет. Мы полагаем, что он прольется мало-помалу, по мере того, как мы яснее покажем за этими иллюзиями метафизическое смешение нераздельной протяженности и однородного пространства, психологическое смешение “чистого восприятия” и памяти. Но все это имеет еще и соотношение с реальными фактами, на которые мы можем указать сейчас же, чтобы внести поправку в их объяснение.!

➤ Первый из этих фактов состоит в необходимости *воспитания*, или *образования* наших чувств. Ни зрение, ни осязание не могут сразу локализовать свои впечатления. Необходим целый ряд сближений и индукций, при помощи которых мы постепенно координируем наши впечатления между собой. Отсюда совершается скачок к идее ощущений, непротяженных по существу, которые, присоединяясь одно к другому, образуют протяжение. Но кто же не видит, что и в гипотезе, которую мы приняли, наши чувства все же нуждаются в образовании, — не для того, конечно, чтобы согласоваться с вещами, а для того, чтобы

согласоваться между собою? Среди всех образов есть образ, который я называю своим телом; виртуальное действие его выражается в кажущемся отражении им окружающих образов обратно, на самих себя. Сколько возможных действий существует для моего тела, столько же имеет место различных систем отражения других тел, и каждая из этих систем будет соответствовать одному из моих чувств. Мое тело является, стало быть, как бы образом, отражающим другие образы и анализирующим их с точки зрения различных воздействий на эти образы. И вследствие этого каждое из качеств, воспринятых разными моими чувствами в одном и том же предмете, символизирует некоторое направление моей деятельности, некоторую потребность. Дает ли соединение всех этих восприятий данного тела разными органами чувств полный образ этого тела? Без сомнения, нет, поскольку они были выборочно вычленены из этого полного образа. Воспринимать все влияния, ото всех точек всех тел, значило бы опуститься до состояния материального предмета. Воспринимать сознательно — значит выбирать, и сознание состоит прежде всего в этом практическом различении. Различные восприятия одного и того же предмета, даваемые различными органами чувств, не восстанавливают, следовательно, полного образа предмета: между ними будут интервалы, некоторым образом соразмерные пробелам в моих потребностях: образование чувств необходимо именно для заполнения этих интервалов. Это образование имеет целью гармонизировать мои чувства, восстановить между их данными непрерывность, которая была нарушена прерывностью потребностей моего тела, наконец, приблизительно восстановить материальный предмет в целом. Так объясняется, при нашей гипотезе, необходимость образования чувств. Сравним это объяснение с предыдущим. В первом объяснении непротяженные ощущения времени соединяются с непротяженными ощущениями осязания и других чувств, и их синтез образует идею материального предмета. Но прежде всего непонятно, как эти ощущения могут приобрести протяженность, и — если допустить, что протяженность в принципе будет обретена, — особенно непонятным становится фактическое предпочтение тем или иным из этих ощущений той или иной точки пространства. Кроме того, можно спросить себя, каким счастливым сочетанием, в силу какой предустановленной гармонии эти ощущения различных видов будут координироваться между собой, чтобы образовать устойчивый, прочный предмет, присутствующий и в моем опыте, и в опыте всех других людей, подчиненный, наряду с другими предметами, тем непреложным правилам, которые называются законами природы. Во втором объяснении, наоборот, “данные наших различных органов чувств” — это качества вещей, воспринятые изначально скорее в них, чем в нас: что удивительного в их соединении, если разъединяются они только в абстракции? В первой гипотезе материальный предмет не соответствует ничему из того, что мы непосредственно воспринимаем: с одной стороны, располагается сознающее начало с чувственными качествами, с другой стороны — материя, о которой ничего нельзя сказать и которая определяется через отрицания, так как ее с самого начала лишили всего, в чем она проявляется. При второй гипотезе возможно все более и более углубленное знание материи. Нам не только не приходится отбрасывать что-либо из воспринятого, но, наоборот, мы долж-

ны сближать все чувственные качества, находить в них родство, восстанавливать их непрерывность, нарушенную нашими потребностями. Наше восприятие материи в этом случае уже не относительно и не субъективно, по крайней мере, в принципе и абстрагируясь, как мы увидим дальше, от действия аффектов и особенно памяти; оно просто расчленено многообразностью наших потребностей. — В первой гипотезе дух также непознаваем, как и материя, так как ему приписывается неопределимая способность вызывать ощущения — неизвестно откуда — и проецировать их — неизвестно зачем — в пространство, где они образуют тела. Во второй гипотезе роль сознания определена ясно: сознание означает возможное действие, и формы, приобретенные духом, те из них, которые заслоняют для нас его сущность, должны быть устранены при свете этого второго принципа. Таким образом, при нашей гипотезе предвидится возможность яснее различить дух и материю и затем сблизить их. Но оставим в стороне этот первый пункт и перейдем ко второму.

Второй факт, на который можно было бы сослаться, — это то, что долгое время называлось “специфической энергией нервов”. Известно, что раздражение оптического нерва внешним воздействием или электрическим током даст зрительное ощущение, что тот же электрический ток, проходя через акустический или язычно-глоточный нерв, заставит услышать звук или произведет вкусовое ощущение. От этих весьма частных фактов переходят к двум достаточно общим законам, согласно которым различные причины, действуя на один и тот же нерв, производят одинаковые ощущения, а одна и та же причина, действуя на различные нервы, вызывает различные ощущения. А исходя из этих законов, заключают, что ощущения наши — просто сигналы, что роль каждого из органов чувств состоит лишь в том, чтобы переводить на свой собственный язык однородные и механические движения, совершающиеся в пространстве. Отсюда, наконец, возникает идея расчленить наше восприятие на две части, после этого уже не способные к воссоединению: с одной стороны, однородные движения в пространстве, с другой — непротяженные ощущения в сознании. Нам нет необходимости входить в изучение физиологических проблем, возникающих в связи с истолкованием этих двух законов: как бы эти законы ни понимались, будем ли мы приписывать специфическую энергию нервам, или будем относить ее к нервным центрам, мы в любом случае натолкнемся на непреодолимые трудности.

Но сами эти законы становятся все более и более проблематичными. Уже Лотце подозревал, что они неверны. Чтобы в них поверить, как он считал, следует ожидать, “что звуковые волны дадут глазу ощущение света или что световые колебания заставят ухо слышать звук”¹. Верно же то, что все приводимые факты, по-видимому, сводятся к одному типу: один и тот же возбудитель, способный производить различные ощущения, многочисленные возбудители, способные породить одно и то же ощущение, — это или электрический ток, или механическая причина, могущая вызвать в органе изменение электрического равновесия. Но тогда можно спросить, не содержит ли электрическое возбуж-

¹ Lotze, *Métaphysique*, p. 512 et suiv.

дение различные *составные элементы*, отвечающие объективно разного рода ощущениям, и не сводится ли роль каждого чувства к простому извлечению из целого одной составной части, представляющей для этого чувства интерес: и тогда, конечно, одни и те же возбуждения давали бы одинаковые ощущения, а различные возбуждения ощущались бы по-разному. Точнее говоря, трудно предположить, чтобы электризация языка, например, не вызывала химических изменений, но ведь эти изменения мы и называем вкусовыми ощущениями. С другой стороны, если физик смог отождествить свет с электромагнитным вихревым потоком, можно, наоборот, сказать, что то, что он называет электромагнитным вихревым потоком, и есть свет, так что зрительный нерв действительно объективно воспринимает свет при электризации. Ни для одного органа чувств доктрина специфической энергии не была, казалось, прочнее установлена, чем для слуха, и нигде реальное существование воспринимаемой вещи не оказалось более достоверным. Мы не будем настаивать на этих фактах, потому что их изложение и обстоятельное обсуждение можно найти в одной из недавно изданных работ¹. Ограничимся замечанием, что ощущения, о которых идет речь, — это не образы, воспринимаемые нами вне нашего тела, но скорее чувства, локализованные в самом нашем теле. Между тем, из природы и назначения нашего тела вытекает, как мы вскоре увидим, что каждый из его так называемых чувствительных элементов имеет свое собственное реальное действие (которое должно быть того же рода, что и его виртуальное действие) на внешние предметы, обычно им воспринимаемые, так что становится понятно, почему всякий чувствительный нерв оказывается вибрирующим соответственно определенному виду ощущения. Но чтобы выяснить этот пункт, следует углубиться в сущность аффективного ощущения. Этим самым мы переходим к третьему и последнему аргументу, который мы хотели разобрать.

Этот третий аргумент основывается на неуловимом характере ступеней перехода от пространственных представлений к чувственному состоянию, кажущемуся непротяженным. Из этого делается заключение о естественной и необходимой непротяженности всякого ощущения: протяжение в этом случае прибавляется к ощущению, и процесс восприятия трактуется как вынесение вовне внутренних состояний. На самом деле психолог исходит из своего тела, и так как впечатления, получаемые на периферии этого тела, кажутся ему достаточными для восстановления всего материального мира, он сначала сводит вселенную к своему телу. Но это первое положение легко опровержимо: его тело не имеет и не может иметь ни большей, ни меньшей реальности, чем все остальные тела. Надо, следовательно, идти дальше, применить принцип до конца и, сжав вселенную до поверхности живого тела, сжать само это тело до единого центра, который в конце концов придется признать лишенным протяжения. Тогда из этого центра мы будем выводить непротяженные ощущения, которые затем, так сказать, раздуются, вырастут и позволят получить сперва наше протяженное тело, а потом все остальные материальные предметы. Но это странное предположение было бы невозможно, если бы между протяженными образа-

¹ Schwarz, *Das Wahrnehmungsproblem*, Leipzig, 1892, p. 313 et suiv.

ми и непротяженными идеями не существовало ряда промежуточных, более или менее смутно локализованных чувственных (аффективных) состояний. Наш разум, впадая в привычную ему иллюзию, формулирует дилемму: всякая вещь или протяженна, или непротяженна; и так как аффективное состояние не имеет отчетливой протяженности и смутно и неточно локализовано, то он заключает, что состояние это абсолютно непротяженно. Но в таком случае последовательные степени протяженности и сама по себе протяженность должны объясняться каким-то, не знаю каким, приобретенным свойством непротяженных состояний, а история восприятия должна стать историей внутренних и непротяженных состояний, которые приобретают протяженность и проецируются вовне. Если угодно сформулировать этот аргумент в другой форме, можно сказать, что нет такого восприятия, которое не могло бы, через усиление действия своего объекта на наше тело, стать аффективным ощущением и, в частности, болью. Так, например, незаметно происходит переход от прикосновения булавки к уколу. Наоборот, уменьшающаяся боль мало-помалу совпадает с восприятием ее причины и, так сказать, экстерифицируется в представление. Из этого, по-видимому, ясно, что между аффективным чувством и восприятием существует различие лишь в степени, а не по существу. Между тем первое тесно связано с моим личным существованием: в самом деле, что станет с болью, отделенной от субъекта, ее испытывающего? Кажется, что так же должно обстоять дело и со вторым: внешнее восприятие, вроде бы, должно получаться через проецирование аффективного чувства, ставшего безобидным, в пространство. И реалисты, и идеалисты согласны с такого рода рассуждениями. Идеалисты не видят в материальной вселенной ничего, кроме синтеза субъективных и непротяженных состояний, реалисты прибавляют, что за этим синтезом стоит независимая реальность, которая ему соответствует, но и те и другие, исходя из постепенного перехода от чувства к представлению, заключают, что представление о материальной вселенной относительно, субъективно и что оно, так сказать, произошло из нас, а не мы сначала выделили себя из него.

Прежде чем приступить к критике этого спорного толкования точно-го факта, покажем, что оно не только не объясняет, но даже несколько не проясняет ни природы боли, ни природы восприятия. Трудно понять, каким образом чувственные состояния, существенно связанные с личностью, исчезающие, если я исчезаю, могут приобрести протяженность, занять определенное место в пространстве, стать устойчивым фактом опыта, постоянно согласным с самим собой и с опытом других людей, просто вследствие уменьшения своей интенсивности. Как бы то ни было, приходится в той или другой форме признать за ощущениями сперва протяженность, а затем независимость, без которых намеревались обойтись. Но с другой стороны, аффективное чувство при этой гипотезе так же неясно, как и представление. Если непонятно, почему чувства, уменьшаясь в интенсивности, становятся представлениями, то так же непонятно, почему одно и то же явление, данное сперва как восприятие, из-за усиления интенсивности становится аффективным чувством. В боли есть нечто положительное и активное, чего не объяснишь, сказав вместе с некоторыми философами, что она состоит из

смутного представления. Но не в этом главная трудность. Бесспорно, что постепенное усиление возбудителя превращается наконец в восприятие боли. Верно, тем не менее, что превращение это наступает, начиная с определенного момента: почему же именно с этого момента, а не с другого? И какова особая причина того, что явление, которое я сперва просто наблюдал, вдруг приобретает для меня жизненный интерес? Стало быть, при этой гипотезе, непонятно, ни почему в определенный момент ослабление интенсивности явления сообщает ему право на протяженность и на видимую независимость, ни почему усиление интенсивности создает именно в данный, а не в другой момент новое свойство, источник положительного действия, называемое болью.

Вернемся теперь к нашей гипотезе и покажем, как в определенный момент аффективное ощущение *должно* возникать из образа. Мы поймем также, как совершается переход от восприятия, имеющего протяжение, к аффективному ощущению, которое считается непротяженным. Но предварительно следует сделать несколько замечаний о реальном значении боли.

Когда постороннее тело прикасается к одному из отростков амёбы, этот отросток сокращается; следовательно, любая часть протоплазматической массы одинаково способна получать возбуждение и реагировать на него; здесь восприятие и движение сливаются в одно свойство — сократимость. Но по мере того, как организм усложняется, его работа разделяется, функции дифференцируются и анатомические органы, приобретая определенное устройство, лишаются своей независимости. В организме, подобном нашему, так называемые чувствительные волокна предназначены исключительно для передачи возбуждений к центральной области, откуда импульс передается двигательным элементам. По-видимому, волокна эти лишились индивидуальной функции, чтобы принять участие, в качестве передовых сторожей, в действиях всего тела. Тем не менее они и в отдельности подвержены тем же разрушительным влияниям, которые грозят организму в целом. Организм при этом обладает способностью передвигаться для избежания опасности или для восполнения того, чего ему недостает, тогда как чувствительный элемент сохраняет относительную неподвижность, на которую обречен внутренним разделением труда. Так возникает боль, которая, по нашему мнению, представляет собой не что иное, как усилие поврежденного элемента восстановить прежний порядок вещей, своего рода двигательную тенденцию в чувствительном нерве. Всякая боль, следовательно, должна состоять в усилии — усилии, не приводящем к действию. Это *локальное* усилие и такая изоляция усилия и есть причина его бездейственности, потому что организм, в силу солидарности своих частей, способен уже только к целостным действиям. Также вследствие того, что это усилие локальное, боль совершенно не пропорциональна опасности, грозящей живому организму: опасность может быть смертельной, а боль может быть невыносимой (как зубная боль), а опасность незначительной. Следовательно, есть, должен быть точно определенный момент, когда наступает боль, — момент, когда затронутая часть организма вместо того, чтобы принимать возбуждение, его отторгает. Таким образом, различие между восприятием и чувством не только в степени, они различны по существу.)

Мы рассматривали живое тело как своего рода центр, из которого на окружающие предметы отражается оказываемое ими действие: в этом отражении состоит внешнее восприятие. Но центр этот не математическая точка: это тело, подверженное, как все тела в природе, действию внешних причин, грозящих ему разрушением. Мы видели, что оно сопротивляется влиянию этих причин. Оно не ограничивается отражением внешнего действия, оно борется и таким образом вбирает в себя, поглощает нечто из этого действия. В этом источник аффективного чувства. Можно было бы сказать, прибегнув к метафоре, что если восприятие соответствует способности тела к отражению, аффективные чувства соответствуют его способности к поглощению.

Но это не более, чем метафора. Следует изучить вещи ближе и ясно понять, что необходимость аффективного чувства вытекает из самого существования восприятия. Восприятие, как мы его понимаем, показывает наше возможное действие на вещи и тем самым также и возможное действие вещей на нас. Чем шире способность тела к действию (она символизируется усложнением нервной системы), тем обширнее поле, охватываемое восприятием. Расстояние, отделяющее наше тело от воспринимаемого предмета, таким образом, действительно показывает большее или меньшее приближение опасности, большую или меньшую близость исполнения желаемого. Вследствие этого наше восприятие предмета, отличного от нашего тела, отделенного от него промежуток, никогда не выражает ничего, кроме виртуального действия. Но чем меньше становится расстояние между этим предметом и нашим телом, другими словами, чем опасность становится страшнее или обещание непосредственнее, тем более виртуальное действие стремится превратиться в действие реальное. Дойдите теперь до последнего предела, предположите, что расстояния уже нет, то есть что воспринимаемый предмет совпадает с нашим телом, другими словами, что наше собственное тело становится предметом восприятия. Тогда это совершенно особого рода восприятие будет выражать уже не виртуальное, а реальное действие: именно в этом и состоит аффективное чувство. Наши аффективные чувства, следовательно, относятся к нашим восприятиям, как реальное действие нашего тела к его возможному, или виртуальному действию. Его виртуальное действие касается других предметов и вырисовывается в среде этих предметов; его реальное действие касается его самого и вследствие этого прочерчивается в нем самом. В конце концов все происходит так, как будто путем действительного возврата реальных или виртуальных действий к точкам их приложения или исхода внешние образы оказываются отраженными нашим телом в окружающее его пространство, а реальные действия задержанными им внутри его субстанции. А поэтому его поверхность, общая граница внешнего и внутреннего, образует единственную часть протяжения, которая одновременно и воспринимается, и чувствуется.)

А это вновь означает, что мое восприятие находится вне моего тела, а мое аффективное чувство, наоборот, в моем теле. Точно так же, как внешние предметы воспринимаются мною там, где они находятся, в них самих, а не во мне, мои чувственные состояния испытываются там, где они возникают, то есть в определенной точке моего тела. Рассмотрите систему образов, которая называется материальным миром. Мое тело

— один из этих образов. Вокруг этого образа располагаются представления, то есть возможные влияния этого образа на другие образы. В нем возникает аффективное чувство, то есть его действительное усилие над самим собой. Такова, в сущности, та разница, которую каждый из нас естественно и непосредственно устанавливает между образом и ощущением. Когда мы говорим, что образ существует вне нас, мы подразумеваем, что он пребывает вне нашего тела. Когда мы говорим об ощущении как о внутреннем состоянии, мы хотим этим сказать, что оно возникает в границах нашего тела. Вот почему мы утверждаем, что совокупность воспринимаемых образов остается, даже если наше тело исчезнет, между тем как мы не можем уничтожить наше тело, не уничтожая наших ощущений.

Благодаря этому, мы усматриваем необходимость первой поправки к нашей теории чистого восприятия. Мы рассуждали так, как будто наше восприятие содержит в себе часть образов, отделенную, как часть, от их субстанции, как будто, выражая виртуальное действие предмета на наше тело и нашего тела на предмет, оно ограничивается отделением интересующего нас аспекта предмета от предмета в целом. Но следует принимать во внимание, что наше тело — не математическая точка в пространстве, что его виртуальные действия дополняются и насыщаются реальными действиями, или, другими словами, что нет восприятия без аффективного чувства. Чувство, аффект, стало быть, есть то, что мы примешиваем из внутреннего движения нашего тела к образу внешних тел. Это то, что надлежит прежде всего исключить из восприятия, чтобы восстановить образ в чистом виде. Но психолог, закрывающий глаза на основное различие, на различие функций восприятия и чувства (последнее содержит реальное действие, первое — действие только возможное), находит между ними разницу лишь в степени. На основании того, что аффективное чувство неясно локализовано (из-за неопределенности скрытого в нем усилия), он объявляет его непротяженным и вообще считает ощущение простым элементом, из которого путем сложения мы получаем внешние образы. Но дело в том, что аффективное чувство — это не первичный материал, из которого возникает восприятие, это, скорее, своего рода примесь к восприятию.

Здесь мы замечаем корень ошибки, которая заставляет психолога рассматривать ощущение как не имеющее протяжения, а восприятие как агрегат ощущений. Эта ошибка постепенно усиливается, как мы увидим, доводами, почерпнутыми из ложной концепции роли пространства и природы протяжения. Но кроме того, она имеет под собой неверно истолкованные факты, которые теперь нам предстоит рассмотреть.

Прежде всего, локализация чувственного ощущения в определенной части тела требует, по-видимому, настоящего обучения. Проходит некоторое время, прежде чем ребенок обучится дотрагиваться пальцем до той самой точки кожи, где его укололи. Факт этот не подлежит сомнению, но из него можно только заключить, что необходимо несколько попыток, чтобы координировать болевые впечатления уколотой кожи с впечатлениями мышечного чувства, управляющего движениями руки. Наши внутренние чувства, подобно нашим внешним восприятиям, подразделяются на различные группы. Эти группы, как и группы восприя-

тий, отделены интервалами, обучение заполняет эти интервалы. Из этого нисколько не следует, что каждая разновидность аффективного чувства не имеет своего рода непосредственной локализации, не обладает некой локальной окраской. Сделаем еще один шаг: если чувство сразу не имеет этой присущей ему особой окраски, оно не получит ее никогда. Обучение может только присоединить к наличному аффективному ощущению идею возможного зрительного или осязательного восприятия, так что определенное аффективное чувство будет вызывать образ зрительного или осязательного восприятия, определенный в той же мере, что и это чувство. Необходимо, стало быть, чтобы в самом этом чувстве было нечто, что отличило бы его от других чувств того же рода и что позволило бы отнести его к данному возможному образу зрения или осязания скорее, чем ко всякому другому. Но не утверждаем ли мы тем самым, что чувство с самого начала обладает некоторой определенностью в пространстве?

Приводят также, в качестве подтверждения обратного, факты ошибочных локализаций, иллюзии, возникающие у ампутированных (их следовало бы подвергнуть новому исследованию). Но из этого можно заключить лишь, что однажды полученное обучение сохраняется и что данные памяти, более полезные в практической жизни, вытесняют данные непосредственного сознания. Ради практического действия нам необходимо переводить наше аффективное переживание на язык возможных данных зрения, осязания и мышечного чувства. Когда этот перевод уже сделан, оригинал бледнеет, но перевод не был бы возможен, если бы не было заранее данного оригинала и если бы аффективное ощущение с самого начала не было локализовано — без посторонней помощи и присутствия ему образом.

Психолог с большим трудом принимает эту идею здравого смысла. Ему кажется, что как восприятие могло бы находиться в воспринимаемых вещах только в том случае, если бы сами эти вещи обладали восприятием, точно так же ощущение могло бы быть в нерве, только если бы нерв мог чувствовать: между тем очевидно, что нерв не чувствует. Тогда ощущение берется в той точке, где его локализует здравый смысл, извлекается оттуда, приближается к мозгу, от которого оно кажется зависимым еще больше, чем от нерва, и в конце концов полностью переносится в мозг. Но очень скоро оказывается, что если оно не находится в той точке, в которой, по-видимому, возникает, оно тем более не может находиться и в каком-либо другом месте; если его нет в нерве, ощущения не будет и в мозге, так как для того, чтобы объяснить его проекцию от центра к периферии, необходимо допустить некую силу, которую приходится приписать какому-то более или менее активному сознанию. Приходится, следовательно, идти еще дальше и, заставив все ощущения сосредоточиться в мозговом центре, потом одновременно освободить их и от принадлежности мозгу, и от принадлежности пространству. И тогда останутся представить себе ощущения, совершенно лишённые протяженности, а с другой стороны, пустое пространство, безразличное к ощущениям, которые будут в него проецироваться, — чтобы потом исчерпать все силы, всячески пытаюсь объяснить, как эти непротяженные ощущения обретают протяженность и выбирают для своей локализации те или иные точки пространства. Но учение это

не только неспособно ясно показать, каким образом непротяженное приобретает протяженность: в нем так же необъяснимы и аффективное чувство, и протяженность, и представление. Оно вынуждено трактовать аффективные состояния как абсолюты, которые неизвестно почему появляются и исчезают в сознании в тот или иной момент. Переход от чувства к представлению остается тоже окутанным непроницаемой тайной, ибо, повторяем, во внутренних, простых и непротяженных состояниях нельзя найти причины, в силу которой они должны предпочесть и принять тот или иной определенный порядок в пространстве. Наконец и само представление надо будет принять как абсолюты: непонятны ни его происхождение, ни его назначение.

Наоборот, все проясняется, если исходить из самого представления, то есть из совокупности воспринятых образов. Мое восприятие в чистом виде, отделенное от памяти, не направляется от моего тела к другим телам: первоначально оно пребывает в совокупности тел, потом мало-помалу ограничивается и принимает мое тело за центр. И его непосредственно приводит к этому опыт, обнаруживающий двойную способность этого тела — совершать действия и испытывать аффекты, одним словом, опыт сенсомоторной способности одного определенного образа, занимающего привилегированное положение среди всех образов. В самом деле, с одной стороны, этот образ всегда занимает центр представления, так что другие образы располагаются вокруг него именно в том порядке, в котором могут подвергаться его действию; с другой стороны, посредством так называемых аффективных ощущений я воспринимаю его внутреннее состояние, а не одну только поверхностную оболочку, как в других образах. В совокупности образов существует, следовательно, исключительный образ, воспринимаемый в его глубинах, а не только на поверхности, местопребывание аффекта и в то же время источник действия: этот особенный образ я принимаю за центр моей вселенной и за физическую основу моей личности.

Прежде чем идти дальше и установить точное соотношение между личностью и образами, среди которых она располагается, резюмируем вкратце обрисованную нами теорию “чистого восприятия”, сопоставляя ее с анализами обычной психологии.

Для упрощения изложения мы обратимся к зрительному восприятию, уже взятому нами как пример. Обычно берутся элементарные ощущения, соответствующие впечатлениям, получаемым посредством конуса и палочек сетчатки. Из этих ощущений пытаются восстановить зрительное восприятие. Но прежде всего, сетчатка не одна — их две. Стало быть надо объяснить, как два ощущения, предполагающиеся отдельными, сливаются в единое восприятие, которое соответствует тому, что мы называем точкой в пространстве.

Предположим, что этот вопрос решен. Ощущения, о которых идет речь, непротяженны. Как они приобретают протяженность? Будем ли мы рассматривать протяженность как рамку, готовую к получению ощущений, или как результат одновременности ощущений, сосуществующих в сознании, но не сливающихся между собой, — и в том, и в другом случае, в чем не отдаю себе отчета, с протяженностью вводится нечто новое, и процесс, посредством которого ощущение получает про-

тяженность и выбор каждым элементарным ощущением определенной точки пространства, остается необъясненным.

Оставим это затруднение в стороне. Пусть зрительная протяженность образована. Как она в свою очередь сочетается с осязаемой протяженностью? Все, наличие чего мое зрение констатирует в пространстве, подтверждается моим осязанием. Допустим, что предметы образуются именно совместным действием зрения и осязания и что совпадение этих двух чувств в восприятии объясняется тем фактом, что воспринятый предмет представляет собой их общий результат. Но мы не сможем признать наличие чего бы то ни было общего, с точки зрения качества, между элементарным зрительным ощущением и осязательным ощущением, так как они принадлежат к совершенно различным родам ощущений. Соответствие между зрительной протяженностью и протяженностью осязаемой можно объяснить только параллелизмом между порядком зрительных ощущений и *порядком* ощущений осязательных. Мы вынуждены, стало быть, предположить, кроме зрительных ощущений и кроме осязательных ощущений, какой-то общий им порядок, который, следовательно, должен быть независимым и от тех, и от других. Пойдем еще дальше: этот порядок независим от нашего индивидуального восприятия, так как он представляется одинаковым всем людям и составляет материальный мир, где следствия связаны с причинами, где явления подчиняются законам. Мы приходим в итоге к гипотезе объективного и независимого от нас порядка, то есть материального мира, отличного от ощущения.)

По мере того, как мы шли вперед, мы умножили число выводимых данных и усложнили довольно простую гипотезу, из которой исходили. Но выиграли ли мы что-нибудь? Если материя, к которой мы приходим, необходима для понимания удивительного согласования ощущений между собой, то о ней мы ничего не знаем, потому что мы должны ей отказать во всех обнаруженных ею качествах, во всех ощущениях, оставив за ней только объяснение их соответствия. Эта материя, стало быть, не может быть ничем из того, что мы знаем, и ничем из того, что мы воображаем. Она остается загадочной сущностью.

Но наша собственная природа, роль и назначение нашей личности также остаются покрытыми тайной. Действительно, откуда исходят, как рождаются, чему должны служить эти элементарные непротяженные ощущения, разворачивающиеся в пространстве? Их надо принять как абсолюты, ни происхождения, ни цели которых мы не видим. А если бы потребовалось различить в каждом из нас дух и тело, мы ничего не смогли бы узнать ни о теле, ни о духе, ни об их соотношении.

— В чем же состоит наша гипотеза, и в каком именно пункте она расходится с только что изложенной? Вместо того, чтобы исходить из *аффективного чувства*, о котором ничего нельзя сказать, так как для него нет никакого рационального основания быть именно таким, а не каким-либо другим, мы исходим из *действия*, то есть из присущей нам способности производить изменения в вещах, способности, о которой свидетельствует сознание и на которую, по-видимому, направлены все силы наделенного органами живого тела. Мы, следовательно, сразу оказываемся среди совокупности протяженных образов, и в этой материальной вселенной мы обращаем внимание на центры индетерминации, харак-

теризующие жизнь. Чтобы из этих центров могли излучаться действия, надо, чтобы движения или влияния других образов были частично восприняты и другой своей частью использованы. Живая материя, даже в своей простейшей форме и в однородном состоянии, уже выполняет эту функцию, питаясь и восстанавливая себя. Прогресс этой материи состоит в распределении этой двойной работы между двумя категориями органов, из которых первые, органы питания, предназначены для поддержания вторых: эти же последние созданы для того, чтобы *действовать*. Простейший их тип представляет собой цепь нервных элементов, соединяющую две крайние точки, одна из которых получает внешние впечатления, а другая совершает движения. Так, возвращаясь к примеру зрительного восприятия, роль конусов и палочек сетчатки состоит просто в получении возбуждений, которые затем перерабатываются в движения — осуществленные или зарождающиеся. Никакое восприятие в итоге отсюда получиться не может, и нигде в нервной системе нельзя найти наделенных сознанием центров; но восприятие порождено той же причиной, которая породила цепь нервных элементов с органами, ее поддерживающими, и жизнь вообще: оно выражает и измеряет присущую живому существу способность действовать — индетерминацию движения или действия, которые последуют за полученным возбуждением. Эта индетерминация, как мы показали, выразится в опосредованном отражении на самих себя образов, окружающих наше тело или, точнее, в их разделении; а так как цепь нервных элементов, получающих, задерживающих и передающих движения, и есть местонахождение этой индетерминации и задает ее меру, то наше восприятие будет согласовываться с каждой деталью и выражать любые изменения этих нервных элементов. Таким образом, наше восприятие в чистом виде действительно было бы причастно вещам. Ощущение же, в собственном смысле слова, отнюдь не исходит спонтанно из глубин сознания, чтобы, ослабляясь, перейти в пространство, но совпадает с неизбежными изменениями, под влиянием окружающей среды образов, того особого образа, который каждый из нас называет своим телом.

Такова упрощенная, схематическая теория внешнего восприятия. Это теория *чистого восприятия*. Если принять ее за окончательную, роль нашего сознания в восприятии ограничивалась бы связыванием непрерывной нити памяти бесконечного ряда мгновенных образов, которые скорее принадлежали бы вещам, чем нам самим. То, что наше сознание исполняет во внешнем восприятии главным образом именно эту роль, можно, впрочем, вывести *a priori*, из самого определения живых тел. Если тела эти предназначены воспринимать возбуждения для их переработки в индетерминированные реакции, то выбор реакции не должен совершаться случайно. Этот выбор, без всякого сомнения, обуславливается прошлым опытом, и реакции не происходят без обращения к воспоминаниям, оставшимся от прежних аналогичных положений. Индетерминация действий, которые предстоит совершить, требует, следовательно, чтобы не свестись к простому капризу, сохранения воспринятых образов. Можно сказать, что мы способны овладеть будущим только при такой же и сообразной перспективе, обращенной в прошлое, что поступательный напор нашей активности оставляет позади себя пустоту, куда врываются воспоминания, и что память в сфере

познания представляет собой еще и отражение индетерминации нашей воли. Но действие памяти распространяется гораздо дальше и гораздо глубже, чем можно предположить после этого поверхностного анализа. Пришло время снова ввести память в восприятие, исправить этим возможные крайности наших выводов и определить таким образом с большей точностью точку соприкосновения между сознанием и вещами, между телом и духом.

Скажем прежде всего, что если дана память, то есть сохранение образов прошлого, эти образы будут постоянно примешиваться к нашему восприятию настоящего и могут даже вытеснить его. Образы прошлого сохраняются только для того, чтобы быть использованными, они непрерывно дополняют опыт настоящего, обогащая его уже приобретенным опытом: и так как этот прошлый опыт не перестает увеличиваться, в конце концов он перекрывает и насыщает собой опыт настоящего. Несомненно, что действительная, и, так сказать, сиюминутная интуиция, на основе которой разворачивается наше восприятие внешнего мира, представляет собой нечто весьма малое по сравнению со всем тем, что прибавляет к ней память. Воспоминание о предшествовавших аналогичных интуициях полезнее этой мгновенной интуиции, так как оно связано в нашей памяти с целым рядом последующих событий и может тем самым лучше просветить нас при принятии решения, — именно поэтому оно замещает действительную интуицию, на долю которой выпадает только — как мы докажем впоследствии — задача вызвать воспоминание, воплотить его, сделать активным, а тем самым и действительным. (Мы были, следовательно, правы, говоря, что совпадение восприятия с воспринимаемым объектом существует скорее в принципе, чем на деле.) Нужно учитывать, что восприятие становится в конце концов лишь поводом к воспоминанию, что практически мы измеряем степень реальности степенью полезности, что нам в итоге во всех отношениях выгодно обратиться непосредственные интуиции, которые совпадают, в сущности, с самой действительностью, в простые знаки реального. Здесь мы вскрываем ошибку тех, кто видит в восприятии проекцию вонне непротяженных ощущений, извлеченных нами изнутри и развернутых затем в пространстве. Они легко могут показать, что наше восприятие, взятое целиком, насыщено внутренними, лично нам присущими образами и образами овнешленными (то есть, в конечном счете, представленными памятью), однако упускают из вида при этом, что остается еще имперсональный фон, где восприятие совпадает с воспринятым объектом, и что этот фон и есть внешнее как таковое.

Главная ошибка, которая, восходя от психологии к метафизике, создает в конце концов препятствия познанию как тела, так и духа состоит в том, что между чистым восприятием и воспоминанием видят только разницу в интенсивности, а не по существу. Наши восприятия несомненно пропитаны воспоминаниями и, наоборот, воспоминание, как мы покажем ниже, становится наличным, актуальным, только заимствуя тело какого-нибудь восприятия, в которое оно воплощается. Оба акта, восприятие и воспоминание, всегда, следовательно, взаимопроницаемы и всегда обмениваются своими субстанциями как при эндосмосе. Задача психолога развести их, вернуть каждому из них его первоначальную чистоту: таким путем разъяснились бы многие трудности,

выявляемые психологией, а может также и проблемы, поднимаемые метафизикой. Но происходит совсем наоборот. В этих смешанных состояниях, состояниях, образованных из неравных частей чистого восприятия и чистого воспоминания, стремятся видеть состояния простые и этим обрекают себя на непонимание как чистого воспоминания, так и чистого восприятия, на признание единственного и однородного явления, которое будет называться то воспоминанием, то восприятием, смотря по тому, преобладает в нем тот или другой из этих двух аспектов, и, как следствие, на признание между перцепцией и воспоминанием различия только в степени, а не по существу. Первый результат этого заблуждения, как это мы дальше увидим, — глубокое искажение теории памяти: делая из воспоминания лишь ослабленное восприятие, мы пренебрегаем существенной разницей между прошлым и настоящим, отказываемся от объяснения явлений узнавания и вообще от понимания механизмов бессознательного. И наоборот, сделав из воспоминания более слабое восприятие, в восприятии уже нельзя увидеть ничего иного, кроме более интенсивного воспоминания. Рассуждать о нем приходится так, как будто восприятие дано нам наподобие воспоминания, как внутреннее состояние, как простая модификация нашей личности. Игнорируется первичный, фундаментальный акт восприятия, тот акт, составляющий чистое восприятие, который сразу помещает нас среди вещей. И то же заблуждение, которое в психологии находит выражение в полном бессилии объяснить механизм памяти, в метафизике накладывает глубокую печать как на идеалистическую, так и на реалистическую концепцию материи.

В самом деле, для реализма неизменный порядок явлений природы основан на причине, отличной от самих наших восприятий, признается ли эта причина непознаваемой или доступной усилиям метафизического построения (всегда более или менее произвольного). Для идеалиста, наоборот, восприятиями исчерпывается вся реальность, а неизменный порядок явлений природы — это лишь символ, с помощью которого мы обозначаем, наряду с реальными восприятиями, восприятия возможные. Но как для реализма, так и для идеализма восприятия суть “достоверные галлюцинации”, состояния субъекта, проецированные вовне, и эти два учения отличаются попросту тем, что в одном эти состояния конституируют реальность, а в другом — присоединяются к ней.

Но эта иллюзия скрывает под собой еще одну, распространяющуюся на теорию познания в целом. Мы сказали, что материальный мир состоит из объектов, или, если угодно, из образов, в которых все части действуют и реагируют одна на другую, совершая движения. Наше чистое восприятие конституировано в среде этих образов наброском нашего зарождающегося действия. *Актуальность* нашего восприятия состоит, стало быть, в его *активности*, в движениях, которые его продолжают, а не в относительно большей интенсивности: прошлое — это только идея, настоящее же идеомоторно. Но этого-то упорно и не хотят видеть, смотря на восприятие как на разновидность созерцания, приписывая ему чисто спекулятивную цель и направленность на некое неведомое бескорыстное познание: как будто отделяя его от действия, обрывая таким образом его связи с реальным, его не делают сразу и необъяснимым, и бесполезным! Но тогда упраздняется всякое различие между

восприятием и воспоминанием, потому что прошлое по своему существу есть то, что *уже не действует*, и, не признавая этого признака прошлого, становится невозможным отличить его от настоящего, то есть от *действующего*. Стало быть, между восприятием и памятью остается лишь простая разница в степени, и как в том, так и в другом случае субъект останется замкнутым в самом себе. Восстановим, вопреки этому, истинный характер восприятия, обнаружим в чистом восприятии систему нарождающихся действий, погруженную в реальное своими глубокими корнями: такое восприятие будет радикально отличаться от воспоминания; реальность вещей не будет уже ни чем-то сконструированным, ни чем-то реконструированным, она будет осязаемой, пронизываемой, переживаемой, и проблема, дискутируемая между реализмом и идеализмом, вместо того, чтобы обрести вечность в метафизических словопрениях, должна будет разрешиться интуицией.

Но тем самым мы также ясно обнаруживаем, какое положение следует занять между идеализмом и реализмом, которые оба вынуждены рассматривать материю как конструкцию или реконструкцию, осуществляемую разумом. В самом деле, следуя до конца установленному нами принципу, согласно которому субъективность нашего восприятия обуславливается прежде всего благодаря участию памяти, мы будем утверждать, что чувственные качества материи будут познаны *в них самих*, изнутри, а не извне, если бы нам удалось отделить их от особого ритма длительности, характерного для нашего сознания. Наше чистое восприятие, на самом деле, как бы оно ни было скоротечно, занимает определенную меру длительности, так что наши последовательные восприятия никогда не бывают реальными моментами вещей, — как мы предполагали до сих пор, — но представляют собой моменты нашего сознания. Мы говорили, что теоретически роль сознания во внешнем восприятии состоит в том, чтобы непрерывной нитью памяти связывать мгновенные видения реального. Но на самом деле мгновенное никогда для нас не существует. В том, что мы называем мгновенным, уже присутствует работа нашей памяти, а следовательно, и нашего сознания, которое сливается друг с другом, так, чтобы охватить их сравнительно простой интуицией, какое угодно число моментов бесконечно делимого времени. В чем же разница между материей, как ее понимает самый требовательный реализм, и нашим ее восприятием? Наше восприятие дает нам ряд картин вселенной, живописных, но разобщенных: из нашего настоящего восприятия мы не можем вывести позднейших восприятий, потому что в совокупности ощущаемых качеств ничто не дает возможности предвидеть новые качества, в которые они переходят. Напротив, материя, как она обыкновенно понимается реализмом, эволюционирует так, что можно переходить от одного момента к следующему путем математической дедукции. Между такой материей и таким восприятием научный реализм не сумеет найти ни одной точки соприкосновения, потому что он разворачивает эту материю в множество однородных изменений в пространстве, тогда как восприятие сводит к непротяженным ощущениям в сознании. Но если наша гипотеза обоснована, то вполне понятны как сходства, так и различия восприятия и материи. Качественная разнородность наших последовательных восприятий вселенной основана на том, что каждое из этих восприятий

имеет определенную длительность, и на том, что память конденсирует в каждом восприятии огромное множество возбуждений, которые, хотя они и последовательны, кажутся нам одновременными. Чтобы перейти от восприятия к материи, от субъекта к объекту, было бы достаточно мысленно разделить эту нераздельную толщу времени, различить в ней произвольное множество моментов, — словом, совершенно устранить память. Тогда материя, становясь все более и более однородной по мере того, как наши экстенсивные ощущения распадались бы на все большее число моментов, бесконечно приближалась бы к той системе однородных колебаний, о которой говорит реализм, хотя, конечно, никогда не совпала бы с ней полностью. Нет никакой необходимости полагать, с одной стороны, пространство с невоспринятыми движениями, с другой — сознание с непротяженными ощущениями. Наоборот, субъект и объект соединяются в экстенсивном восприятии, так как субъективный аспект восприятия состоит в сжатии, совершаемом памятью, а объективная реальность материи сводится к многочисленным и последовательным возбуждениям, на которые это восприятие внутренне разлагается. Таково, по крайней мере, заключение, которое, мы надеемся, можно будет вывести из последней части этой работы. *Вопросы, касающиеся субъекта и объекта, их различия и их соединения, должны быть поставлены скорее в зависимость от времени, чем от пространства.*

Но наше различие “чистого восприятия” и “чистой памяти” имеет в виду еще и другую цель. Если чистое восприятие, давая нам указания на природу материи, должно позволить нам занять позицию между реализмом и идеализмом, чистая память, открывая перспективу на то, что называется духом, должна будет позволить провести различие между двумя другими доктринами: материализмом и спиритуализмом. Именно этой стороной вопроса мы займемся в следующих двух главах, потому что в этом направлении наша гипотеза допускает, до некоторой степени, экспериментальную проверку.

Наши заключения о чистом восприятии можно, в действительности, резюмировать так: *в материи есть нечто сверх того, но не отличное от того, что дано фактически.* Сознющее восприятие, без сомнения, не постигает материю целиком, так как, будучи сознающим, оно состоит в разделении или в “различении” в этой материи того, что касается различных наших потребностей. Но между таким восприятием материи и самой материей разница только в степени, а не по существу, так как чистое восприятие относится к материи как часть к целому. Это означает, что материя не смогла бы обнаружить сил иного рода, чем те, которые мы в ней воспринимаем. Она не имеет, не может скрывать в себе таинственных свойств. В качестве достаточно наглядного примера, к тому же более всего нас интересующего, можно привести нервную систему — материальную массу, обнаруживающую определенные качества цвета, сопротивляемости, сцепления и т. д., которая обладает, может быть, невоспринятыми физическими свойствами, но свойствами исключительно физическими. И следовательно, роль ее должна сводиться только к тому, чтобы воспринимать, задерживать или передавать движение.

Между тем, сущность всякого материализма состоит в противоположном утверждении, так как он претендует вывести сознание со всеми

его функциями из одних только действий материальных элементов. Тем самым он вынужден рассматривать уже и сами воспринятые качества материи, качества чувственные, а значит, ощущаемые, — как множество флуоресценций, сопровождающих мозговые явления в акте восприятия. Материя, способная создавать эти элементарные факты сознания, якобы способна была бы порождать также интеллектуальные факты самого высокого порядка. Таким образом, материализм по своему существу утверждает полную относительность чувственных качеств, и недаром это положение, точную формулу которого дал Демокрит, оказывается таким же древним, как и материализм.

Но по странному ослеплению спиритуализм всегда следовал на этом пути за материализмом. Думая обогатить дух всем, что он отнимал у материи, он без всякого колебания лишал эту материю тех качеств, которыми она облекается в нашем восприятии, делая их тем самым субъективными видимостями. Он слишком часто превращал таким образом материю в некую мистическую сущность, которая именно потому, что мы знаем только ее пустую видимость, может одинаково порождать как феномены мысли, так и другие явления.

На самом деле существует способ, и только один, опровергнуть материализм: установить, что материя абсолютно такова, какой она кажется. Этим из материи исключалась бы всякая виртуальность, всякая скрытая сила, а явления духа получили бы независимую реальность. Но для этого надо было бы оставить материи ее качества, которых и материалисты, и спиритуалисты согласованно ее лишают: одни — обращая их в представление духа, другие — не видя в них ничего, кроме случайной внешней оболочки протяженности.

Именно такую установку в отношении материи занимает здравый смысл, и именно поэтому здравый смысл верит в дух. Нам кажется, что философия должна в этом случае принять эту установку здравого смысла, сделав, впрочем, поправку в одном пункте. Память, практически неотделимая от восприятия, включает прошлое в настоящее, сжимает таким образом в единой интуиции множество моментов длительности и благодаря этому, из-за своего двойного действия, является причиной того, что мы *de facto* воспринимаем материю в нас, тогда как *de jure* мы воспринимаем ее в ней самой.

Отсюда капитальное значение проблемы памяти. Если прежде всего память придает восприятию его субъективный характер, то философия материи, как мы сказали, должна поставить целью элиминировать то, что привносится в восприятие памятью. Теперь мы прибавим: поскольку чистое восприятие дает нам все собственно материальное или, по крайней мере, все, что для него существовадно, поскольку все остальное исходит от памяти и представляет собой дополнение к материи, то необходимо, чтобы память была силой, в принципе совершенно независимой от материи. Таким образом, если дух — это некая реальность, то именно здесь, в явлениях памяти, мы сможем его коснуться экспериментально. И отсюда всякая попытка вывести чистое воспоминание из действия мозга должна обнаружить при анализе содержащуюся в ней фундаментальную иллюзию.

Повторим то же самое в более ясной форме. Мы утверждаем, что материя не обладает никакой оккультной или непознаваемой силой,

что в том, что для нее существенно, она совпадает с чистым восприятием. Отсюда мы заключаем, что живое тело вообще, нервная система в частности суть не что иное, как места прохождения движений, которые, будучи восприняты в виде возбуждений, передаются в форме рефлекторных или волевых актов. Это означает, что было бы напрасно придавать мозговому веществу способность порождать представления. Между тем явления памяти, — где мы намерены постичь дух в его наиболее осязаемой форме, — относятся как раз к числу феноменов, которые поверхностная психология охотнее всего выводит исключительно из церебральной активности, именно из-за того, что они находятся в точке соприкосновения между сознанием и материей, а также из-за того, что даже противники материализма несколько не считают несообразным трактовать мозг как вместилище воспоминаний. Но если бы можно было позитивным путем установить, что церебральный процесс соответствует лишь очень незначительной доле памяти, что процесс этот скорее её следствие, а не причина, что материя и здесь, как и всюду, представляет собой носительницу *действия*, а не субстрат *познания*, тогда защищаемый нами тезис оказался бы доказанным на примере, считающемся наиболее неблагоприятным, и необходимость возвести дух в независимую реальность напрашивалась бы сама собой. Но при этом, возможно, отчасти выяснилась бы также природа того, что называется духом, и возможность духа и материи действовать друг на друга. Такого рода доказательство не может быть чисто отрицательным. Показав, чем память не может быть, нам придется искать, что она есть такое. Признав за телом единственную функцию подготовки действия, мы неминуемо должны будем исследовать, почему память кажется объединенной с телом, как влияют на нее телесные повреждения и в каком смысле она соотносится с состояниями мозгового вещества. Кроме того, не может быть, чтобы это исследование не привело нас к прояснению психологического механизма памяти, как и различных духовных операций, с ним связанных. И наоборот, если чисто психологические проблемы оказываются в свете нашей гипотезы более ясными, сама эта гипотеза приобретает большую достоверность и прочность.

Но ту же идею мы должны представить еще и в третьей формулировке, чтобы как следует установить, в каком отношении проблема памяти, на наш взгляд, является проблемой привилегированной. Из нашего анализа чистого восприятия вытекают два заключения, из которых одно выходит за пределы психологии в область психофизиологии, а другое — в область метафизики, и, следовательно, ни то, ни другое не допускают непосредственной проверки. Первое касается роли мозга в восприятии: мозг оказывается орудием действия, а не представления. Мы не могли требовать прямого подтверждения этого тезиса фактами, потому что чистое восприятие по определению распространяется на наличные предметы, действующие на наши органы и наши нервные центры, и все, следовательно, всегда будет происходить так, как будто наши восприятия представляют собой эманации нашего мозгового состояния, которые проецируются затем на совершенно отличный от них объект. Другими словами, в случае внешнего восприятия, тезис, нами оспариваемый, и тот, которым мы его заменяем, приводят к одинаковым выводам, так что в пользу того или другого можно приводить

только его ббольшую понятность, но не авторитет опыта. Эмпирическое же исследование памяти, напротив, может и должно их разделить. **В самом деле, чистое воспоминание, согласно гипотезе, — это представление отсутствующего предмета.** Если именно определенная деятельность мозга была необходимой и достаточной причиной возникновения восприятия, то этой же церебральной активности, более или менее полно повторяющейся в отсутствие предмета, будет достаточно и для воспроизведения этого восприятия, и тогда память можно будет целиком объяснить через обращение к мозгу. Если же, напротив, мы найдем, что хотя мозговой механизм некоторым образом обуславливает воспоминание, однако совершенно недостаточен, чтобы обеспечить его сохранение и жизнь, что в воспоминаемом восприятии он касается скорее нашего действия, чем представления, то из этого можно будет заключить, что аналогичную роль он играет и в самом восприятии и что функция его состоит в том, чтобы просто обеспечивать наше эффективное воздействие на наличный предмет. Наше первое заключение оказалось бы, таким образом, проверенным. В таком случае осталось бы подвергнуть проверке второе заключение, скорее метафизического порядка, согласно которому в чистом восприятии мы в самом деле пребываем вне самих себя и действительно при этом касаемся реальности предмета в непосредственной интуиции. Тут экспериментальная проверка опять-таки невозможна, потому что практические результаты окажутся совершенно теми же, будет ли реальность предмета воспринята интуитивно, или она будет рационально построена. Но здесь изучение воспоминания поможет разделить между собой две эти гипотезы. В самом деле, согласно второй из них между восприятием и воспоминанием разница только в интенсивности или, в более общей форме, в степени, так как и то, и другое будут самодостаточными феноменами представления. Если же, наоборот, между воспоминанием и перцепцией существует не просто разница в степени, но и коренное различие по природе, то презумпция будет в пользу гипотезы, которая вводит в перцепцию нечто, ни в какой степени не присущее воспоминанию, — интуитивно уловленную реальность. Таким образом, проблема памяти без всякого сомнения представляет собой привилегированную проблему, в том смысле, что она должна привести к психологической проверке двух положений, которые кажутся недоступными верификации, и из которых второе, скорее метафизического порядка, казалось бы, далеко выходит за пределы психологии.

Путь, которому мы должны следовать, теперь ясно намечен. Мы начнем с обзора различного рода материалов и свидетельств, заимствованных из нормальной и патологической психологии, из которых можно было бы вывести физическое объяснение памяти. Это исследование будет по необходимости тщательным, чтобы не стать бесполезным: мы должны, придерживаясь насколько возможно близко контура фактов, искать, где начинается и где кончается роль тела в процессе памяти. И в случае, если мы найдем в этом исследовании подтверждение нашей гипотезы, мы, не колеблясь, пойдем дальше, рассмотрим элементарную работу духа и тем самым дополним намеченную теорию отношения духа к материи.

Глава вторая.

Узнавание образов. — Память и мозг.

Сразу же сформулируем заключения, вытекающие из наших принципов для теории памяти. Мы сказали, что тело, расположенное между предметами, которые на него действуют и на которые оно влияет, — это только проводник, который должен вбирать в себя движения и передавать их, когда он их не задерживает, моторным механизмам, — определенным, если это рефлекторное движение, избираемым, если это волевое действие. Все должно, следовательно, происходить так, как будто независимо действующая память накапливает образы, расположенные во времени, по мере того как они возникают, и как будто наше тело со всем, что его окружает, — это лишь определенный образ среди этих образов, последний по времени, который мы можем получить в любой из моментов, сделав мгновенный срез во всеобщем становлении. В этом срезе тело наше занимает центральное место. Вещи, его окружающие, действуют на него, и оно реагирует на них. Реакции его более или менее сложны, более или менее разнообразны, в зависимости от числа и природы приспособлений, образовавшихся в результате опыта внутри его субстанции. Таким образом, действие прошлого оно может накапливать в форме моторных приспособлений и установок и не может накапливать в другой форме. Отсюда можно заключить, что образы прошлого, как таковые, в собственном смысле, сохраняются иначе и что мы должны, следовательно, сформулировать нашу первую гипотезу:

1. Прошлое сохраняется в двух различных формах: 1) в форме двигательных механизмов; 2) в виде независимых воспоминаний.

Но в таком случае практическая, а значит, и обычная операция памяти — использование прошлого опыта для действия в настоящем, наконец, узнавание — должна совершаться двумя способами. Она будет осуществляться или в самом действии, автоматическим включением соответствующего обстоятельствам механизма, или будет содержать в себе работу духа, который начнет отыскивать в прошлом, чтобы направить их на настоящее, наиболее подходящие для актуальной ситуации представления. Отсюда наше второе положение:

II. Узнавание наличного предмета совершается посредством движений, когда оно исходит от объекта, и посредством представлений, когда оно исходит от субъекта.

Но здесь возникает еще один вопрос: как сохраняются эти представ-

ления и в каком отношении они находятся к моторным механизмам? Вопрос этот будет подробно разобран лишь в следующей главе, когда мы будем говорить о бессознательном и покажем, в чем в сущности состоит различие между прошедшим и настоящим. Но уже теперь мы можем говорить о теле, как о подвижном пределе между будущим и прошлым — перемещающейся точке, которую наше прошлое как бы толкает непрестанно в наше будущее. Мое тело, будучи рассмотренным в один отдельный момент, представляет собой лишь проводник, помещенный между предметами, которые на него влияют и на которые оно действует; однако же вновь помещенное в текущее время, оно всегда оказывается в строго определенной точке, где мое актуальное только что вообразило в себя мое прошлое. И, следовательно, те особые образы, которые я называю мозговыми механизмами, всегда, в любой отдельный момент, заканчивают ряд моих прошлых представлений в настоящем точкой их сцепления с реальным, или, что тоже самое, с действием. Оборвите это сцепление: прошлый образ, может быть, и не разрушится, но вы лишаете его всякой возможности действовать на реальное, а значит, как мы это докажем, и реализоваться. В этом и только в этом смысле повреждение мозга может что-то уничтожить в памяти. Отсюда наше третье и последнее положение.

III. Через неощутимые промежуточные ступени происходит переход от воспоминаний, расположенных вдоль временной длительности, к движениям, которые намечают начинающееся или возможное действие тела в пространстве. Повреждения мозга могут нарушить эти движения, но не затрагивают воспоминания.

Остается выяснить, подтверждаются ли эти три положения на опыте.

I. *Две формы памяти.* — Я учу урок, и, чтобы выучить его наизусть, я сперва читаю его, проговаривая вслух каждый абзац; я повторяю урок несколько раз. При каждом новом чтении я продвигаюсь вперед: слова связываются все лучше и лучше и наконец организуются в целое. В этот строго определенный момент я выучил свой урок наизусть, и принято говорить, что он стал воспоминанием, запечатлелся в моей памяти.

Теперь я хочу знать, каким образом был выучен урок, и представляю себе все фазы, через которые я последовательно проходил. Каждое из следующих одно за другим чтений восстанавливается при этом в моем уме со свойственными ему индивидуальными особенностями: я вновь его вижу, со всеми теми обстоятельствами, которые его сопровождали и продолжают определять. Каждое чтение отличается от предыдущих и последующих самым местом, которое оно занимало во времени, и вновь проходит передо мной как определенное событие моей истории. Эти образы тоже называют воспоминаниями, и говорят, что они запечатлелись в моей памяти. В обоих случаях употребляют одни и те же слова. Но идет ли речь в самом деле об одном и том же?

Запоминание урока путем заучивания наизусть имеет все характерные черты привычки. Как и привычка, оно приобретается повторением одного и того же усилия. Как и привычка, требует сперва разложения целого действия на части, а потом его восстановления. Наконец, как всякое ставшее привычным упражнение тела, оно откладывается в виде некоторого механизма, который весь сразу приводится в действие на-

чальным импульсом, в виде замкнутой системы автоматических движений, которые следуют одно за другим в одном и том же порядке и в течение одного и того же времени.

Напротив, воспоминание об одном отдельном чтении, втором или третьем, например, не имеет *никаких* признаков привычки. Его образ запечатлелся в памяти сразу, потому что другие чтения по определению составляют предмет других, отличных воспоминаний. Это как событие моей жизни: оно по самой своей сущности относится к определенной дате и, следовательно, не может повториться. Все, что к нему могут прибавить последующие чтения, только накладывается на его первоначальную природу, и если при частом повторении для вызова этого образа от меня будет требоваться все меньше и меньше усилий, то сам образ, взятый в себе, необходимо был с самого начала тем, чем неизменно остается.

Можно ли сказать, что эти два воспоминания, воспоминание чтения и запоминания урока, различаются только как более слабое от более сильного, что последовательно развивающиеся образы, возникающие при каждом чтении, покрывают друг друга, и что выученный урок — это лишь суммарный образ, полученный наслаением всех остальных? Несомненно, что каждое чтение отличается от предыдущего в особенности тем, что урок все лучше усваивается. Но так же несомненно то, что каждое из них, рассматриваемое как все время возобновляемое чтение, а не как все лучше выученный урок, совершенно самодостаточно, остается таким, каким оно было при осуществлении, и составляет со всеми сопутствующими восприятиями не сводимый к другим момент моей истории. Можно пойти дальше и сказать, что сознание открывает нам между этими двумя родами воспоминаний глубокое различие. Различие по природе. Воспоминание об одном определенном чтении — это представление и только представление; оно заключается в разумной интуиции, которую я могу по желанию продлить или сократить; я придаю ему произвольную длительность, и ничто не мешает мне охватить его сразу, как картину. Наоборот, воспоминание выученного урока, даже когда я ограничиваюсь повторением его про себя, требует совершенно определенного времени — времени, которое необходимо для развития одного за другим, пусть и в воображении, всех необходимых движений артикуляции: таким образом, это уже не представление, а действие. Фактически, раз урок выучен, на нем нет никакого следа его происхождения, ничего, что определяет его место в прошедшем; он составляет часть моего настоящего, как моя привычка ходить или писать; он скорее прожит, “проделан”, чем представлен; — я мог бы посчитать его врожденным, если бы не был способен вызвать одновременно, как ряд представлений, те последовательные чтения, с помощью которых я его выучил. Эти представления, таким образом, от него независимы, и так как они по отношению к выученному и пересказанному уроку уже пройдены, то урок, будучи однажды выученным, также может обойтись уже без них.

Доведя до конца это коренное различие, можно было бы представить себе два рода памяти, теоретически независимые друг от друга. Первая регистрирует в виде образов-воспоминаний все события нашей ежедневной жизни по мере того, как они развешиваются; она не пропуска-

более естественная, поступательное движение которой подготавливает нас к действию и жизни. 

Когда психологи говорят о воспоминании, как о приобретенной извилине, как о впечатлении, которое, повторяясь, отпечатывается все глубже, они забывают, что огромное большинство наших воспоминаний связано с событиями и подробностями нашей жизни, сущность которых в том, что они относятся к определенному моменту времени и, следовательно, уже никогда не воспроизводятся. Воспоминания, приобретаемые усилием воли, повторением, редки, исключительны. Наоборот, регистрация памятью единственных в своем роде фактов и образов происходит каждое мгновение. Но так как *заученные* воспоминания наиболее полезны, их замечают в первую очередь. А поскольку приобретение этих воспоминаний при помощи повторения одного и того же усилия подобно уже известному процессу привычки, то воспоминание этого рода предпочитают выдвинуть на первый план, делают из него образец воспоминаний, а в спонтанном запоминании видят то же самое явление в зачаточном состоянии, как бы первое чтение урока, заучиваемого наизусть. Но как можно не признать, что существует радикальное различие между тем, что должно быть образовано через повторение, и тем, что по самой своей сути повториться не может? Спонтанное воспоминание сразу носит законченный характер: время ничего не сможет прибавить к его образу, не лишив это воспоминание его природы; оно сохранит в памяти свое место и свою дату. Напротив, *заученное* воспоминание будет выходить из обстоятельств времени по мере того, как урок будет лучше заучиваться; оно будет становиться все более и более безличным, все более отчужденным от нашей прошлой жизни. Стало быть, повторение нисколько не превращает первое воспоминание во второе; роль его заключается просто во все большем и большем использовании движений, которые сопровождали и продолжили первое воспоминание, в их согласовании между собой, и в том, чтобы, создав соответствующий механизм, выработать привычку тела. Привычку эту, впрочем, только потому можно считать воспоминанием, что я помню, как ее приобретал, но вспоминаю я, что она приобретена, лишь потому, что обращаюсь к спонтанной памяти, которая датирует события, регистрируя их раз и навсегда. Из двух родов памяти, различных нами, первая оказывается, следовательно, действительно памятью в собственном смысле слова. Вторая же, та, что обыкновенно изучается психологами, — по сути дела скорее *привычка, освещающая* памятью, чем сама память.

Конечно, пример урока, выученного наизусть, достаточно искусствен. Тем не менее наше существование действительно протекает среди определенного числа предметов, которые более или менее часто проходят перед нами: каждый из них, будучи воспринят, вызывает с нашей стороны по крайней мере зарождающиеся движения, при помощи которых мы к нему приспособляемся. Эти движения, повторяясь, вырабатывают для себя соответствующий механизм, переходят в состояние привычки и задают поведенческие установки, которые автоматически вызываются нашим восприятием вещей. Мы сказали, что наша нервная система не имеет никакого иного назна-

чения. Аfferентные нервы передают в мозг возбуждение, которое, после осмысленного выбора пути, сообщается моторным механизмам, образованным повторением. Так возникает соответствующая реакция, достигается равновесие со средой, словом, обеспечивается приспособление, составляющее общую цель жизни. И живое существо, которое довольствовалось бы просто процессом жизни, не нуждалось бы ни в чем ином. Но в то время, как происходит этот процесс восприятия и адаптации, который заканчивается регистрацией прошлого в виде двигательных привычек, сознание, как мы увидим, удерживает образ положений, через которые оно поочередно проходило, и выстраивает их в порядке следования. Для чего служат эти образы-воспоминания? Сохраняясь в памяти, воспроизводясь в сознании, не приводят ли они к нарушению практического характера жизни, примешивая к действительности грезу? Так без сомнения и было бы, если бы наше актуальное сознание, сознание, строго соответствующее точному приспособлению нашей нервной системы к наличной ситуации, не устранило бы все те образы прошлого, которые не могут быть координированы с актуальным восприятием и образовать с ним полезное целое. Разве что некоторые смутные воспоминания, не относящиеся к наличной ситуации, могут возникать за пределами утилитарно ассоциированных образов, слагаясь вокруг них в слабо освещенное окаймление, которое теряется в окружающей его огромной темной зоне. Но стоит случайно нарушиться равновесию между внешним возбуждением и двигательной реакцией, поддерживаемому мозгом, стоит на мгновение ослабнуть напряжению связей, идущих от периферии к периферии, проходя через центр, — и затемненные образы начинают выбиваться на свет: без сомнения, именно это последнее условие реализуется, когда мы спим и видим сны. Из двух различных нами родов памяти, память второго рода — активная, или двигательная — должна будет постоянно препятствовать первой, или, по крайней мере, брать из нее лишь то, что может прояснить или полезно дополнить наличную ситуацию: отсюда можно вывести законы ассоциации идей. Однако образы, накопленные спонтанной памятью, независимо от службы, которую они могут сослужить, благодаря своей ассоциации с наличным восприятием, имеют еще и другое употребление. Конечно же, это образы-грезы; конечно, они обычно появляются и исчезают помимо нашей воли; и именно поэтому мы вынуждены, для того, чтобы действительно *знать* вещь, чтобы обращаться с ней по нашему усмотрению, выучить ее наизусть, то есть поставить вместо спонтанного образа двигательный механизм, способный этот образ заменить. Но существование определенное усилие *sui generis*, позволяющее удерживать образ как таковой на ограниченное время в поле зрения нашего сознания, и благодаря этой способности нам нет необходимости ждать случайного повторения тождественных ситуаций, чтобы превратить в привычку сопутствующие движения: мы используем мимолетный образ, чтобы построить устойчивый механизм для его замены. — Наконец, или наше различение двух независимых родов памяти неверно, или, если оно соответствует фактам, мы должны констатировать усиление спонтанной памяти в большинстве случаев нарушения равновесия сенсо-

моторной нервной системы, и наоборот, задержку в нормальном состоянии всех спонтанных воспоминаний, которые не могут укрепить наличное равновесие и принести пользу; в операции же усвоения воспоминания-привычки мы должны обнаружить скрытое вмешательство воспоминания-образа. Подтверждают ли эту гипотезу факты?

Мы не будем в данный момент настаивать ни на первом, ни на втором пункте: мы надеемся полностью их прояснить при изучении расстройств памяти и законов ассоциации идей. Ограничимся демонстрацией того, как в выученном, затверженном нами оба рода памяти идут бок о бок и друг другу помогают. Ежедневный опыт показывает, что уроки, усвоенные двигательной памятью, повторяются автоматически, наблюдение же над патологическими случаями обнаруживает, что автоматизм здесь распространяется гораздо дальше, чем мы думаем. Известны случаи, когда слабоумные разумно отвечали на ряд вопросов, которых они не понимали: речь у них функционировала как вид рефлекса¹. Больные афазией, неспособные самопроизвольно выговорить ни одного слова, без ошибки вспоминают слова песни, когда поют². Они могут также бегло воспроизвести молитву, ряд чисел, назвать дни недели, месяцы года.³ Таким образом, чрезвычайно сложные механизмы, по своей тонкости подобные разуму, однажды сложившись, могут функционировать сами по себе, а следовательно, могут, как правило, подчиняться одному изначальному импульсу воли. Но что происходит, когда мы их вырабатываем? Когда, например, мы учим что-либо наизусть, разве тот зрительный или слуховой образ, который мы стараемся воспроизвести движениями, не находится уже в нашем уме, невидимый, но наличный? Уже при первом воспроизведении заучиваемого мы узнаем о сделанной ошибке по смутному чувству досады, как будто получаем некое предупреждение из темных глубин сознания⁴.

Сосредоточьтесь на том, что вы испытываете при этом, и вы почувствуете присутствие полного образа заучиваемого, но образа ускользающего, настоящего фантома, который исчезает именно в тот момент, когда ваша моторная активность стремится зафиксировать его силуэт. В ходе недавних опытов, имевших, впрочем, совсем другую цель⁵, испытуемые сообщали, что переживают именно такое чувство. В течение нескольких секунд им показывали ряд букв, которые они должны были запомнить. Но чтобы не дать возможности выделить воспринятые буквы соответствующими движениями артикуляции, от испытуемых требовалось, чтобы они, глядя на буквы, постоянно повторяли определенный слог. В результате возникало особое психологическое состояние,

¹ Robertson, *Reflex Speech* (Journal of mental Science, avril 1888). См. статью Ch. Féré, *Le langage réflexe* (Revue Philosophique, janvier 1896)

² Oppenheim, *Ueber das Verhalten der musikalischen Ausdrucksbewegungen bei Aphatischen* (Charité Annalen, XIII, 1888, p. 348 et suiv.)

³ Ibid., p. 365

⁴ По поводу этого чувства ошибки см. статью: Müller und Schumann, *Experimentelle Beiträge zur Untersuchung des Gedächtnisses* (Zeitschr. f. Psych. u. Phys. der Sinnesorgane, dec. 1893., p. 305)

⁵ W.G. Smith, *The relation of attention to memory* (Mind. janvier 1895)

когда испытуемые чувствовали, что они вполне овладели зрительным образом, “не будучи в то же время в состоянии воспроизвести в требуемый момент ни одной самой простой его части: к их великому изумлению, строчка исчезала”. По словам одного из участников эксперимента, “в основе этого феномена было наличие *представления о совокупности в целом* — своего рода сложной всеобъемлющей идеи, в которой части обретали невыразимо ощутимое единство”¹.

Это спонтанное воспоминание, которое, без сомнения, скрыто по ту сторону воспоминания, достигнутого повторением, может обнаружиться через внезапные проблески, но оно исчезает при малейшем движении произвольной памяти. Ряд букв, образ которого субъект считал усвоенным, исчезает именно в то время, когда он начинает их повторять: “это усилие как бы вытесняет остаток образа из сознания”². Если вы теперь проанализируете хитроумные приемы мнемотехники, вы увидите, что эта наука, строго говоря, направлена на то, чтобы вывести на первый план спонтанное воспоминание, чаще всего подспудное, и позволить использовать его по нашему усмотрению — как используется активное воспоминание: для этого прежде всего подавляется всякое проявление деятельной или моторной памяти. Способность мысленного фотографирования, говорит один автор³, принадлежит скорее подсознательному, чем сознательному, и ее трудно подчинить распоряжению воли. Для ее упражнения нужно привыкнуть, например, запоминать сразу несколько групп точек, даже и не думая их пересчитывать⁴: нужно в определенном смысле имитировать моментальность этой памяти, чтобы достичь ее подчинения себе. И все же она остается капризной в своих проявлениях, и так как воспоминания, которые она несет, имеют нечто от грезы, более регулярное ее вторжение в духовную жизнь редко обходится без глубокого нарушения умственного равновесия.

Что это за память, каково ее происхождение и как она действует, — об этом мы узнаем в следующей главе. Пока для нас достаточно схематического представления. Резюмируя предшествующее, скажем, что прошлое действительно, по-видимому, накапливается, как мы это и видели, в двух крайних формах: с одной стороны, в виде двигательных механизмов, которые извлекают из него пользу, с другой — в виде личных образов-воспоминаний, которые регистрируют все его события, с их контуром, окраской и местом во времени. Из этих двух форм памяти первая действительно направлена естественно, в соответствии с природой, вторая же, будучи предоставленной самой себе, приняла бы

¹ “According to one observer, the basis was a *Gasamtvorstellung*, a sort of all embracing complex idea in which the parts have an indefinitely felt unity” (Smith, *idem*, p. 73)

² Не происходит ли нечто подобное при расстройстве, которое немецкие авторы называют *дислексией*? Больной правильно прочитывает первые слова фразы, а потом внезапно останавливается, не способный продолжать чтение, как будто движение артикуляции воспрепятствовало воспоминаниям. По поводу дислексии см.: Berlin, *Eine besondere Art der Wortblindheit (Dyslexie)*, Wiesbaden, 1887, и Sommer, *Die Dyslexie als funktionelle Störung* (Arch. f. Psychiatrie, 1893). В один ряд с этими же явлениями мы поставили бы и странные случаи словесной глухоты, когда больной понимает слова других, но не понимает своих слов (см. примеры, цитируемые Bateman'ом, *On Aphasia*, p. 200; Bernard'ом, *De l'Aphasie*, Paris, 1889, p. 143 et 144; Broadbent'ом. *A case of peculiar affection of speech*, Brain, 1878-1879, p. 484 et suiv.)

³ Mortimer Granville, *Ways of remembering* (Lancet, 27 sept. 1879, p. 458)

⁴ Kay, *Memory and how to improve it*, New-York, 1888.

скорее обратное направление. Первая, приобретенная благодаря усилию, остается в зависимости от нашей воли; вторая, совершенно спонтанная, столь же капризна при воспроизведении, как верна при сохранении {Единственная регулярная и несомненная помощь, которую вторая форма памяти может оказать первой, заключается в том, что она сообщается с первой и предоставляет ей образы того, что предшествовало или следовало за ситуациями, аналогичными настоящей, и в итоге проясняет ее выбор: в этом состоит ассоциация идей.} Ни в одном другом случае репродуцирующая образы память второй, репетирующей памяти регулярно уже не подчиняется. Во всех других случаях, кроме этого, мы предпочитаем вырабатывать механизм, который позволял бы нам при необходимости заново нарисовать образ, так как мы хорошо чувствуем, что не можем рассчитывать на его новое появление. Таковы две крайние формы памяти, рассматриваемые каждая в ее чистом виде.

Надо сразу же сказать, что истинная природа воспоминания не была выяснена именно потому, что рассматривались промежуточные и в некотором роде нечистые его формы. Вместо того, чтобы сначала разделить две описанные нами составляющие памяти, исследовав потом, какой ряд операций приводит их к взаимопроникновению и утрате части первоначальной чистоты, рассматривался лишь тот смешанный феномен, который возникал в результате их соединения. Этот феномен, будучи смешанным, имеет, с одной стороны, черты моторного навыка, с другой стороны — черты более или менее сознательно локализованного образа. Но в нем хотят видеть нечто простое. Тогда следовало бы предположить, что механизм головного, спинного или продолговатого мозга, служащий основой моторного навыка, одновременно представляет собой субстрат сознательного образа. Отсюда странная гипотеза воспоминаний, откладываемых в мозгу, которые настоящим чудом становятся сознательными и при помощи некоего мистического процесса переносят нас в прошлое. Правда, некоторые ее сторонники настоятельно подчеркивают сознательную сторону этой операции и хотели бы видеть в ней нечто иное, чем эпифеномен. Но так как они с самого начала не рассмотрели отдельно память, удерживающую и выстраивающую последовательные повторения в виде образов-воспоминаний, так как они смешивают ее с привычкой, закрепляемой упражнением, они вынуждены думать, что эффект повторения относится к одному и тому же неразделенному феномену, который просто усиливается с повторением. А так как этот феномен в итоге оказывается всего лишь моторным навыком, с соответствующим ему механизмом, церебральным или каким-то иным, они волей-неволей приходят к предположению, что такого же рода механизм с самого начала лежал в основе образа и что мозг является органом представления.

Мы приступаем к рассмотрению этих промежуточных состояний и выделим в каждом из них элемент *зарождающегося действия*, то есть участие мозга и участие независимой памяти, то есть образов-воспоминаний. Каковы эти состояния? Будучи в некотором отношении моторными, они должны, по нашей гипотезе, продолжать актуальное восприятие; но с другой стороны, поскольку это образы, они воспроизводят прошлые восприятия. Но конкретный акт, с помощью которого мы

улавливаем прошлое в настоящем, — это узнавание. Таким образом, мы должны изучить *узнавание*.

II. *Об узнавании вообще: образы-воспоминания и движения.* Существует два обычных способа объяснения чувства “уже прежде виденного”. Для одних узнать наличное восприятие означает мысленно поместить его в прошлую ситуацию. Если я встречаю человека в первый раз, я его просто воспринимаю. Если же я встречу его снова, я его узнаю в том смысле, что сопутствующие обстоятельства первоначального восприятия приходят мне на ум и вокруг наличного образа обрисовывается обстановка, отличная от обстановки, воспринимаемой в настоящем. Узнать, следовательно, означает ассоциировать с наличным восприятием когда-то данные в сочетании с ним образы¹. Но, как было резонно замечено², повторное восприятие может внушить мысль об обстоятельствах, сопутствовавших первоначальному восприятию, только если это последнее сперва было вызвано подобным ему наличным состоянием. Пусть А будет первичным восприятием, а сопутствующие ему обстоятельства В, С, D — ассоциированными с ним как смежные. Если то же восприятие, но уже вновь осуществленное, я назову А', то так как обстоятельства В, С, D связаны не с А', а с А, то чтобы вызвать их в памяти, необходимо, чтобы ассоциация по сходству вызвала сперва появление А. Бесполезно утверждать, что А' тождественно А. Эти два элемента, хотя они и подобны, остаются нумерически разными и отличаются по крайней мере на основе того простого факта, что А' — это восприятие, между тем как А — уже не более, чем воспоминание. Из заявленных нами двух интерпретаций узнавания первая сливается, таким образом, со второй, к рассмотрению которой мы и приступаем.

На этот раз предположим, что наличное восприятие всегда ищет в глубине памяти воспоминание о прежнем восприятии, схожем с ним: чувство “уже прежде виденного” возникает из-за сопоставления или слияния восприятия с воспоминанием. Безусловно, как это было глубоко замечено³, сходство уже есть отношение, установленное умом между элементами, которые он сравнивает и которыми, следовательно, уже располагает, так что восприятие сходства — это скорее следствие ассоциации, а не ее причина. Но наряду с этим определенным и ясно видимым сходством, заключающимся в общности одного и того же элемента, чувственно воспринимаемого и извлеченного умом, существует еще некое смутное, в некотором роде объективное сходство, разлитое по поверхности самих образов, которое может действовать как физическая причина взаимного притяжения⁴.

¹ Систематическое изложение этого положения с подтверждающими его опытами можно найти в статьях Lehmann'a, *Ueber Wiedererkennen* (*Philos. Studien*, Wundt, t. V, p. 96 et suiv., t. VII, p. 169 et suiv.)

² Pillon, *La formation des idées abstraites et générales* (*Crit. Philos.* 1885, t. I, p. 208 et suiv.) — См. Ward, *Assimilation and Association* (*Mind*, juillet 1893 et octobre 1894)

³ Brochard, *La loi de similarité*, *Revue Philosophique*, 1880, t. IX, p. 258. Э. Рабье присоединяется к этому мнению в *Leçons de Philosophie*, t. I, *Psychologie*, p. 187—192.

⁴ Pillon, цитированная статья, стр. 207. — См. James Sully, *The human Mind*, London, 1892, t. I, p. 331.

Стоит ли ссылаться на то, что мы часто узнаем предмет, не достигая при этом его отождествления со старым образом? Нередко прибегают к удобной гипотезе совпадающих церебральных следов, внутримозговых движений, закрепленных упражнением¹, или воспринимающих клеток, сообщающихся с клетками, где расположены воспоминания².

В сущности именно в такого рода физиологических гипотезах волеиневолей потерялись все теории узнавания. Они стремятся вывести любое узнавание, сближая восприятия и воспоминания; но с другой стороны, — перед нами опыт, который свидетельствует, что чаще всего воспоминание появляется лишь после того, как восприятие узнано. И тогда приходится отнести к мозгу, в виде комбинации движений или связи между клетками, то, что сначала было объявлено ассоциацией представлений, и объяснить факт узнавания — очень, на наш взгляд, ясный — очень темной, по нашему мнению, гипотезой — гипотезой мозга, накапливающего идеи.

Однако в действительности ассоциации восприятия с воспоминанием совершенно недостаточно, чтобы выяснить смысл процесса узнавания. Если бы узнавание осуществлялось таким образом, оно бы уничтожалось с исчезновением старых образов и всегда имело бы место в случае их сохранения. Психологическая слепота, то есть неспособность узнавать воспринятые объекты, не возникла бы, если бы не было нарушения зрительной памяти, а главное, отсутствие зрительной памяти неизменно вызвало бы как следствие психологическую слепоту. Между тем опыт не подтверждает ни первого, ни второго из этих выводов. В случае, изученном Вильбрандом³, больная могла описывать с закрытыми глазами город, в котором жила, и в воображении гулять по нему, но чуть только она попадала на улицу, ей все казалось новым: она ничего не узнавала и не могла сориентироваться. Подобные же факты наблюдались Фр. Мюллером⁴ и Лиссауэром⁵.

Больные умеют вызвать внутреннее видение предметов, и вместе с тем они не могут узнать их, когда их им показывают. Стало быть даже сознательного сохранения зрительного воспоминания недостаточно для узнавания схожего восприятия. И наоборот, в случае, описанном Шарко⁶ и ставшем классическим, при полном исчезновении зрительных образов узнавание восприятий не было вполне уничтожено, в чем легко убедиться, внимательно прочитав отчет об этом случае. Конечно, пациент не узнавал улиц своего родного города в том смысле, что он не мог ни назвать, ни сориентироваться в них; но он знал, что это улицы и что он видит дома. Он не узнавал ни жены, ни детей; но, видя их, он все же мог сказать, что это женщина и дети. Все это было бы совершенно невозможно при психической слепоте в абсолютном значении этого слова. Таким образом, было уничтожено узнавание определенного рода, подлежащее нашему анализу, но не способность узнавать вообще.

¹ Häffding, *Ueber Wiedererkennen, Association und psychische Activität* (Vierteljahrsschrift f. wissenschaftliche Philosophie, 1889, p. 443).

² Munk, *Ueber die Functionen der Grosshirnrinde*, Berlin, 1881, p. 108 et suiv.

³ *Die Seelenblindheit als Herderscheinung*. Wiesbaden, 1887, p. 56.

⁴ *Ein Beitrag zur Kenntniss der Seelenblindheit* (Arch. f. Psychiatrie, t. XXIV, 1892).

⁵ *Ein Fall von Seelenblindheit* (Arch. f. Psychiatrie, 1889).

⁶ Приводится Бернаром: Bernard, *Un cas de suppression brusque et isolée de la vision mentale* (Progrès Médical, 21 juillet 1883).

Мы приходим к выводу, что не всякое узнавание и не всегда требует вмешательства старых образов и что можно также вызвать эти образы и не быть в состоянии отождествить с ними восприятия. Что же такое в конце концов узнавание и какое определение мы ему дадим?

Прежде всего, в предельном случае, существует *узнавание в данный момент* — узнавание, на которое способно тело само по себе, без всякого вмешательства явно выраженного воспоминания. Оно состоит в действии, а не в представлении. Я, например, в первый раз прогуливаюсь по какому-нибудь городу. При каждом повороте улицы я испытываю сомнения, не зная, куда идти; я в нерешительности, и это означает, что перед моим телом возникают альтернативы, что мое движение в целом прерывисто, что в одной двигательной установке моего тела нет ничего, что предполагало бы и подготавливало непосредственно следующие за ней позиции. Позднее, после долгого пребывания в этом городе, я буду ходить здесь машинально, без отчетливого восприятия вещей, мимо которых прохожу. Между этими двумя крайними состояниями — одним, когда восприятие еще не организовало сопровождающих его движений, и другим, где эти сопутствующие движения настолько организованы, что восприятие стало бесполезным, есть промежуточное состояние, когда предмет и воспринимается, и вызывает связанные между собой, непрерывные, согласованные движения. Сначала было состояние, в котором мною отчетливо осознавалось только мое восприятие; в конце — состояние, в котором я не осознаю ничего, кроме своего автоматизма: в интервале же располагалось смешанное состояние — восприятие, закрепляемое зарождавшимся автоматизмом. Но если последующие восприятия отличаются от первого восприятия тем, что они доводят тело до соответствующей машинальной реакции, если, с другой стороны, эти повторные восприятия осознаются в том виде *sui generis*, который характеризует привычные или узнаваемые восприятия, то не следует ли предположить, что сознание хорошо упорядоченного двигательного аккомпанемента, организованной двигательной реакции, составляет основу ощущения привычности? В основе узнавания, в таком случае, лежало бы явление двигательного порядка.

Узнавать предмет обихода прежде всего означает уметь им пользоваться. Это настолько верно, что первые наблюдатели дали название *апраксии* тому нарушению узнавания, которое мы называем психической слепотой¹. Но уметь пользоваться означает сразу намечать приспособленные для этого движения, принимать определенное положение тела или, по крайней мере, стремиться к этому под влиянием того, что немцы называли “двигательными побуждениями” (*Bewegungsantriebe*). Привычка пользоваться предметом ведет, таким образом, к организации совокупности движений и восприятий, и в основе узнавания здесь

¹ Kussmaul, *Les troubles de la parole*, Paris, 1884, p. 233. — Allen Starr, *Apraxia and Aphasia* (Medical Record, 27 octobre 1888). — См. Laquer, *Zur Localisation der sensorischen Aphasie* (Neurolog. Centralblatt, 15 juin 1888), и Dodds, *On some central affections of vision* (Brain, 1885).

опять-таки лежит сознание зарождающихся движений, следующих за восприятием как своего рода рефлекс.

Не существует восприятия, которое не продолжалось бы в движении. Рибо¹ и Модсли² давно обратили на это внимание. Образование, или воспитание чувств, состоит именно в установлении совокупности взаимосвязей между чувственными впечатлениями и движением, которое извлекает из него пользу. По мере повторения впечатления эта взаимосвязь укрепляется. Механизм этого процесса не имеет, впрочем, ничего таинственного. Наша нервная система очевидным образом устроена с целью выработки моторных установок, связанных посредством нервных центров с чувственными раздражениями; расчлененность нервных элементов, множественность их конечных разветвлений, способных, без сомнения, сближаться различным образом, делают число возможных соотношений между впечатлениями и соответствующими движениями бесконечным. Но в ходе строительства этот механизм не может осознаваться в той же форме, что и механизм уже сложившийся. Что-то глубоко отличает и ясно обнаруживает уже сложившиеся и укрепившиеся в организме системы движений. Прежде всего, как мы думаем, — это изменение их порядка, кроме того, это преобразование последующих движений в предшествующих, — преобразование, вследствие которого часть виртуально содержит целое, как это происходит, например, когда каждая нота выученной мелодии тяготеет к следующей за ней и требует ее исполнения³. Таким образом, если всякое привычное восприятие обладает организованным двигательным аккомпанементом, то чувство узнавания привычного коренится в сознании этой организации.

Это говорит о том, что мы обычно начинаем узнавать прежде, чем это осмысливаем. Наша повседневная жизнь протекает среди предметов, одно наличие которых приглашает нас сыграть ту или иную роль: в этом заключается их аспект привычности. Двигательных тенденций, следовательно, было бы уже достаточно, чтобы у нас возникло ощущение узнавания. Но, скажем об этом сразу, чаще всего к узнаванию присоединяется и нечто другое.

В самом деле: в то время как под влиянием восприятий, все лучше и лучше анализируемых телом, налаживаются его моторные приспособления, наша прежняя психическая жизнь никуда не исчезает: она сохраняется — это мы постараемся доказать — со всеми деталями событий, локализованных во времени. Непрерывно вытесняемая практическим и утилитарным сознанием наличного момента, то есть сенсомоторным равновесием нервной системы, связывающей восприятие с действием, эта память ждет только, чтобы обнаружился зазор между актуальным впечатлением и сопутствующим движением, который позволил бы ей пропустить свои образы. Обычно, чтобы восстановить ход нашего прошлого и обнаружить образ-воспоминание,

¹ *Les mouvements et leurs importance psychologique* (Revue Philosophique, 1879, t. VIII, стр. 371 и след.). См. *Psychologie de l'Attention*, Paris, 1889, p. 75 (éd. Felix Alcan).

² *Physiologie de l'esprit*, Paris, 1879, p. 207 et suiv.

³ В одной из самых насыщенных идеями глав своей "Психологии" (*Psychologie*, Paris, 1893, t. I, p. 242) Фуйе говорит, что чувство привычности состоит в значительной степени в уменьшении внутреннего шока, конститутивного для неожиданности.

— знакомый, локализованный, личный, который соотносился бы с настоящим, — необходимо усилие для освобождения от действия, в которое включает нас наше восприятие: оно толкает нас к будущему, нам же надо отступить в прошлое. В этом смысле движение скорее вытесняет образ. Однако же, с другой стороны, оно способствует подготовке, так как, если совокупность всех наших прошлых образов и остается для нас наличной, необходимо еще, чтобы представление, аналогичное актуальному восприятию, *было выбрано* из всех возможных представлений прошлого. Выполненные или просто зарождающиеся движения подготавливают этот выбор или, по крайней мере, ограничивают поле образов, подлежащих отбору. По устройству нашей нервной системы мы представляем собой существа, у которых впечатления продолжают в соответствующие движения: если старые образы оказываются также способны перейти в эти движения, они пользуются случаем, чтобы проскользнуть в актуальное восприятие и адаптироваться в нем. Тогда они *de facto* появляются в нашем сознании, хотя должны бы *de jure* оставаться скрытыми под личным состоянием. Можно было бы сказать, следовательно, что движения, вызывающие машинальное узнавание, с одной стороны, препятствуют, а с другой — помогают узнаванию при помощи образов. В принципе, настоящее вытесняет прошлое. Но, с другой стороны, именно потому, что подавление старых образов связано с их противоречием наличной двигательной установке, те образы, форма которых позволяет им вписаться в эту установку, встретят меньшее сопротивление, чем остальные. Отсюда следует, что если среди прошлых образов есть образ, способный преодолеть сопротивление настоящего, это будет образ, подобный наличному восприятию.]

Если наш анализ верен, то болезни узнавания можно будет разделить на две глубоко отличные друг от друга формы и установить два вида психической слепоты. Действительно, тогда в одних случаях теряется способность вызывать старые образы, а в других — только нарушается связь между восприятием и обычными сопутствующими движениями, когда восприятие вызывает нечеткие движения, как будто оно непривычно. Подтверждают ли факты эту гипотезу?

Относительно первого пункта не может быть сомнений. Кажущееся исчезновение зрительных воспоминаний при психической слепоте — факт до того обычный, что он некоторое время служил определением этой болезни. Мы должны спросить себя, до какой степени и в каком смысле воспоминания могут действительно исчезать? В данный момент нас интересует то, что бывают случаи, когда узнавания не происходит, а зрительная память практически не уничтожена. Имеем ли мы дело в таких случаях, как мы это представляем, с простым расстройством двигательных привычек или, по меньшей мере, с нарушением связи, соединяющей их с чувственными восприятиями? Так как ни один из исследователей не задался этим вопросом, было бы очень трудно на него ответить, если бы нам не удалось обнаружить в разных фрагментах их описаний некоторые факты, кажущиеся значимыми.

Первый из этих фактов — потеря чувства ориентации. Все авторы, трактовавшие психическую слепоту, обратили внимание на эту частную ее особенность. Пациент Лиссауэра совершенно утратил способ-

ность ориентироваться в своем доме¹. Фр. Мюллер настаивает на том факте, что тогда как слепые очень быстро обучаются снова находить потерянную дорогу, больной, пораженный психической слепотой, даже после нескольких месяцев упражнения не может ориентироваться в собственной комнате². Но разве способность ориентироваться не есть не что иное, как способность координировать движения тела со зрительными впечатлениями и автоматически развивать восприятия в полезные реакции?

Есть и второй факт, еще более характерный. Мы имеем в виду тот способ, которым больные психической слепотой рисуют. Можно представить себе две манеры рисовать. Первая состоит в том, что на бумагу наносят несколько точек, которые соединяют между собой, все время проверяя, похож ли рисунок на предмет. Это можно было бы называть рисованием "по точкам". Но обычно мы пользуемся совершенно иным способом. Мы рисуем "непрерывной чертой", посмотрев на модель или думая о ней. Чем объяснить такую способность, если не привычкой сразу улавливать *организацию* наиболее употребимых контуров, то есть двигательным стремлением одним очерком, сразу изображать их схему? Но если при некоторых формах психической слепоты нарушаются привычки или взаимосвязи именно этого рода, то больной, возможно, и будет еще в состоянии провести части линий, которые он кое-как соединит между собой, но уже не сумеет рисовать непрерывной линией, поскольку его рука уже утратила движение контуров. Именно это и подтверждается опытом. Достаточно показательно с этой точки зрения наблюдение Лиссауэра³.

Его больной с величайшим трудом рисовал самые простые предметы, а когда хотел нарисовать их по памяти, то набрасывал то тут, то там разрозненные части и не мог соединить их между собою. Однако случаи полной психической слепоты редки. Гораздо многочисленнее случаи вербальной слепоты, когда потеря зрительного узнавания ограничивается буквами алфавита. В таких случаях постоянно наблюдается неспособность больного улавливать то, что можно было бы назвать *движением* букв, когда он пытается их скопировать. Он начинает их рисовать с какой попало точки, все время сверяя соответствие рисунка образу. Это тем более примечательно, что часто больной сохраняет способность писать под диктовку или спонтанно. В этом случае, таким образом, уничтожена именно привычка схватывать артикуляции воспринимаемого предмета, то есть способность дополнять зрительное восприятие двигательной тенденцией рисовать его схему. Из этого можно заключить, как мы уже сказали, что в этом и состоит изначальное условие узнавания.

Но теперь мы должны перейти от автоматического узнавания, которое совершается преимущественно с помощью движений, к узнаванию, требующему регулярного участия воспоминаний-образов. Первое представляет собой рассеянное узнавание, без участия внимания, второе, как мы увидим, — узнавание внимательное.

¹ Цитир. ст., Arch. f. Psychiatrie, 1889-90, p. 224. См. Wilbrant, Op. cit, p. 140 et Bernhardt, *Eigentümlicher Fall von Hirnerkrankung* (Berliner Klinische Wochenschrift, 1877, p. 581).

² Цитир. ст., Frch. f. Psychiatrie, t. XXIV, p. 898.

³ Цитир. стат., Arch. f. Psychiatrie, 1889-90, p. 233.

Оно также начинается с движения. Но если при автоматическом узнавании наши движения продолжают наше восприятие, чтобы извлечь из него результат, и таким образом удаляют нас от воспринятого предмета, в данном случае они, наоборот, возвращают нас к предмету, чтобы подчеркнуть его контуры. Отсюда вытекает уже не второстепенная, а преобладающая роль, которую играют здесь воспоминания-образы. Представим себе, в самом деле, что движения отказываются от своей практической цели и что двигательная активность вместо того, чтобы продолжать восприятие полезными реакциями, возвращается вспять, чтобы прорисовать отдельные черты этого восприятия: тогда образы, аналогичные наличному восприятию, образы, форму которых уже наметили эти движения, теперь уже не случайно, а упорядоченно, начнут вливаться в эту форму, правда, опуская при этом многие детали, чтобы облегчить себе вход.

III. Постепенный переход воспоминаний в движения. Узнавание и внимание.

Здесь мы касаемся существенного момента. В тех случаях, когда узнавание сопровождается вниманием, то есть когда воспоминания-образы регулярным путем присоединяются к наличному восприятию, определяется ли появление воспоминаний механическим восприятием, или они сами спонтанно движутся сообразно ему?

В зависимости от ответа на этот вопрос определится сама природа отношений между мозгом и памятью. В самом деле, при всяком восприятии имеет место возбуждение, передаваемое нервами воспринимающим центром. Если бы распространение этого движения на другие корковые центры имело реальным результатом появление там образов, то можно было бы со всей строгостью утверждать, что память есть не что иное, как функция мозга. Но если мы установим, что здесь, как и повсюду, движение может производить только движение, то роль перцептивного возбуждения заключается только в том, чтобы придать телу определенную двигательную установку, в которой и запечатлеваются воспоминания, и тогда — поскольку весь эффект материальных возбуждений сводится к выработке двигательного приспособления — приходится искать природу воспоминания в ином. Согласно первой гипотезе, расстройства памяти, вызванные повреждением мозга, происходят от того, что воспоминания локализовались в пораженной 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.

Мы будем следовать этой второй гипотезе. Но прежде чем искать ее подтверждение, коротко изложим, как мы представляем себе общие отношения восприятия, внимания и памяти. Чтобы показать, каким образом воспоминание может мало-помалу закрепиться в двигательной установке или в движении, нам придется забежать вперед и коснуться заключений следующей главы этой книги.

Что такое внимание? С одной стороны, существенным результатом внимания является бóльшая интенсивность восприятия и его детализация: следовательно, с точки зрения содержания оно может быть сведено к определенному приросту понимания¹. Но с другой стороны, сознание отмечает, что такой рост интенсивности восприятия не сводим, в силу различия по форме, к росту интенсивности, вызванному большей силой внешнего раздражителя: в самом деле, кажется, что он обусловлен изнутри и свидетельствует об определенной *установке* ума. Но здесь-то и начинается неясность, потому что идея интеллектуальной установки к числу ясных не принадлежит. Одни говорят о “концентрации духа”² или об “апперцептивном”³ усилении, чтобы подвести восприятие под надзор особого, отличного от него ума. Другие, материализуя эту идею, предполагают особое напряжение мозговой энергии⁴ или даже центральный источник энергии, добавляющийся к воспринятому извне раздражению⁵. Но таким образом мы либо ограничиваемся переводом психологически констатируемого факта на физиологический язык, который кажется еще менее ясным, либо все время прибегаем к метафоре.

В конце концов приходится определять внимание скорее как общее приспособление тела, чем духа, и видеть в этой установке сознания прежде всего сознание определенной установки. На эту точку зрения стал Т.Рибо⁶, и хотя она оспаривалась⁷, но, по-видимому, сохранила все свое значение, конечно, при условии, как нам кажется, если в движениях, описанных Т.Рибо, видеть только отрицательное условие феномена внимания. В самом деле, предположив, что движения, сопровождающие произвольное внимание, — это по преимуществу движения торможения, пришлось бы еще объяснять соответствующую им работу духа, то есть ту таинственную операцию, благодаря которой тот же самый орган, воспринимающий в том же окружении тот же самый предмет, открывает в нем возрастающее число свойств. Но можно пойти дальше и утверждать, что явления торможения — это только приготовление к действительным движениям произвольного внимания. В самом деле, допустим, как мы уже предварительно отмечали, внимание предполагает движение вспять ума, который перестает извлекать полезные следствия из наличного восприятия: тогда прежде всего будет иметь место подавление движения, действие торможения. К этой общей установке вскоре присоединяются более тонкие движения, часть из которых была замечена и описана⁸. Их роль состоит в том, чтобы вновь обвести контуры воспринимаемого. Эти движения кладут начало положительной

¹ Marillier, *Remarques sur le mécanisme de l'attention* (Revue Philosophique, 1889, t. XXVII). — См. Ward — статья *Psychology* в *Encyclop. Britannica*, и Bradley, *Is there a special activity of Attention?* (Mind, 1886, t. XI, p. 305).

² Hamilton, *Lectures on Metaphysics*, t. I p. 247

³ Wundt, *Psychologie physiologique*, t. II p. 231 et suiv. (éd. F. Alcan).

⁴ Maudsley, *Physiologie de l'esprit*, p. 300 et suiv. — См. Bastian, *Les processus nerveux dans l'attention* (Revue philosophique, t. XXXIII, p. 360 et suiv.).

⁵ W. James, *Principles of psychology*, vol. I, p. 441.

⁶ *Psychologie de l'attention*, Paris, 1889, (éd. F. Alcan).

⁷ Merillier, цитир. ср. См. J. Sully, *The psycho-physical process in Attention*. (Brain, 1890, p. 154.).

⁸ N. Lange, *Beitr. zur Theorie der sinnlichen Aufmerksamkeit* (Philos. Studien t. VII, p. 390—422).

(то есть уже не просто отрицательной) работе внимания, которая находит продолжение, благодаря воспоминаниям.

В самом деле, если внешнее восприятие вызывает с нашей стороны движения, вычерчивающие его главные линии, то наша память направляет на полученное восприятие схожие с ним прошлые образы, набросок которых был уже намечен нашими движениями. Таким образом она заново воссоздает наличное восприятие или, скорее, дублирует это восприятие, накладывая на него то его собственный образ, то образ-воспоминание того же рода. Если удержанный или восстановленный в памяти образ не покрывает всех деталей воспринятого образа, то вызываются более глубокие и отдаленные регионы памяти, до тех пор, пока другие уже известные детали не спроецируются на неузнанные, незнакомые. Такой процесс может продолжаться без конца, так как память укрепляет и обогащает восприятие, которое, в свою очередь, развиваясь все более и более, притягивает к себе все большее число дополнительных воспоминаний. Итак, не будем больше представлять себе дух, располагающий каким-то, не знаю каким именно, количеством света, который он то рассеивает вокруг, то сосредоточивает на одной точке. Если уж нужно прибегнуть к сравнению, мы предпочитаем сравнить элементарную работу внимания с работой телеграфиста, который, получив важную депешу, буква за буквой телеграфирует ее обратно для проверки содержания.

Но чтобы отослать депешу обратно, надо уметь обращаться с аппаратом. Точно так же, чтобы спроецировать на восприятие его образ, усвоенный нами, надо, (чтобы мы могли его воспроизвести, то есть воссоздать усилием синтеза.) Считалось, что внимание — аналитическая способность, и для этого были основания; но при этом недостаточно объяснялось, ни как возможен анализ такого рода, ни с помощью какого процесса мы достигаем открытия в восприятии того, что сначала в нем не обнаруживалось. Дело в том, что анализ этот осуществляется через ряд попыток синтеза или, что сводится к тому же, через ряд гипотез: наша память раз за разом выбирает различные аналогичные образы, которые отсылает в направлении нового восприятия. Выбор этот происходит не случайно. Гипотезы наводятся, и селекция на расстоянии направляется теми движениями имитации, в которых продолжается восприятие и которые служат общей рамкой и для восприятия, и для вспоминаемых образов.

Но тогда следуют представить себе механизм отдельного восприятия иначе, чем это обычно делают. Восприятие состоит не только из впечатлений, полученных или даже выработанных умом. Это можно сказать разве что о тех восприятиях, которые рассеиваются сразу после их получения, переходя в полезные действия. Но всякое внимательное восприятие предполагает *рефлексию* в этимологическом смысле этого слова, (то есть внешнюю проекцию активно создаваемого образа, (гождественного или подобного предмету и стремящегося слиться с его контурами. Если, пристально посмотрев на предмет, мы внезапно отводим от него взгляд, то получаем его вторичный образ: не следует ли предположить, что этот образ выработывался уже во время разглядывания предмета? Недавнее открытие центробежных воспринимающих волокон позволяет думать, что дело, как правило, так и обстоит и что наряду с

афферентным процессом, переносом впечатления в центр, существует другой, противоположный процесс возвращения образа к периферии. Правда, речь здесь идет об образах, сфотографированных с самого предмета, и о воспоминаниях, немедленно следующих за восприятием, составляющих как бы его эхо. Но позади этих образов, тождественных с предметом, существуют другие, накопленные в памяти, которые просто похожи на него, и, наконец, образы, имеющие с ним лишь более или менее отдаленное родство. Все они поступают навстречу восприятию и, напитавшись его субстанцией, приобретают достаточную силу и жизнь, чтобы экстериоризироваться вместе с ним. Опыты Мюнстерберга¹ и Кюльпе² не оставляют в отношении этого последнего пункта никакого сомнения: всякий образ-воспоминание, способный пояснить наше наличное восприятие, до такой степени проникает в него, что мы не можем уже различить, где восприятие, а где воспоминание. Но с этой точки зрения особенно интересны остроумные опыты Гольдшайдера и Мюллера, касающиеся механизмов чтения³.

Вопреки Грасхею, утверждавшему в известной работе⁴, что мы читаем слова букву за буквой, эти исследователи установили, что беглое чтение представляет собой настоящую работу отгадывания: наш ум схватывает отдельные характерные черты слов и заполняет все оставшиеся интервалы образами-воспоминаниями, которые, проецируясь на бумагу, заменяют действительно напечатанные буквы и создают их иллюзию. Таким образом, мы непрерывно создаем или восстанавливаем. Каждое отдельное наше восприятие можно сравнить с замкнутым кругом, где образ-восприятие, поступающий уму, и образ-воспоминание, проецируемый в пространство, вытесняют друг друга.

Остановимся на этом последнем пункте. Внимательные восприятия часто представляют себе как ряд процессов, составляющих некую единую нить: предмет возбуждает ощущения, ощущения вызывают идеи, каждая идея, одна за другой, приводит в действие более отдаленные точки умственной массы. Согласно этому представлению, имеет место некий прямолинейный маршрут, следуя которому, ум все дальше и дальше удаляется от предмета, чтобы больше к нему уже не возвращаться. Мы же, напротив, думаем, что рефлексированное восприятие представляет собой *кольцо*, где все элементы, включая воспринятый предмет, находятся в состоянии взаимного напряжения, как в электрической цепи, так что ни одно возбуждение, исходящее от предмета, не может по пути затеряться в глубинах ума: оно должно возвратиться к самому предмету. Не надо думать, что вопрос здесь только в словах. Речь идет о двух радикально различных концепциях работы интеллекта. Согласно первой, все происходит механически, посредством совершенно случайного ряда последовательных соединений, — например, в любой момент внимательного восприятия новые элементы, исходящие из более глубоких областей духа, могут присоединиться к старым элементам, не вызывая общей пертурбации, не требуя видоизменения си-

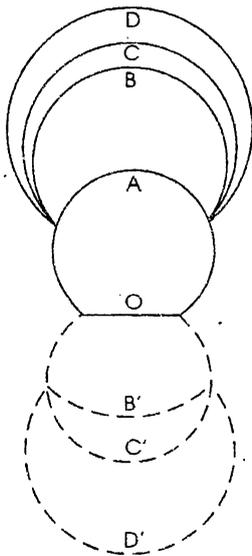
¹ *Beitr. zur experimentellen psychologie*, Heft 4, p. 15 et suiv.

² *Grundriss der Psychologie*, Leipzig, 1893, p. 185.

³ *Zur Physiologie und Pathologie des Lesens* (Zeitschr. f. klinische Medicin, 1893). Cf. Mckeen Cattell, *Über die Zeit der Erkennung von Schriftzeichen* (Philos. Studien, 1885 — 86).

⁴ *Über Aphasie und ihre Beziehungen zur Wahrnehmung* (Arch. f. Psychiatrie, 1885, t. XVI).

стемы. Согласно второй, наоборот, акт внимания предполагает такую солидарность между умом и его объектом, это столь прочно замкнутое кольцо, что невозможно перейти к состоянию более высокой концентрации, не создавая новых колец, которые охватывают первое и между которыми нет ничего общего, кроме воспринятого объекта. Из этих различных кругов памяти, которые мы детально изучим позже, наиболее узкий круг А находится ближе всего к непосредственному восприятию. Он содержит в себе только сам объект О и непосредственно следующий образ, который только что с ним совпадал. Находящиеся за ним круги В, С, D, все более широкие, соответствуют возрастающим усилениям интеллектуальной экспансии. Как мы увидим, поскольку память постоянно присутствует и не может быть устранена, она целиком входит в каждое из этих колец, но так как в силу своей эластичности она может растягиваться до бесконечности, масса воспринятого, проецируемая ею на предмет, увеличивается: добавляются детали самого предмета, сопутствующие подробности, могущие способствовать его появлению. Таким образом, после восстановления воспринятого предмета в виде некоторого независимого целого мы постепенно восстанавливаем



вместе с ним все более и более отдаленные условия, с которыми он образует систему. Обозначим B' , C' , D' эти все углубляющиеся причины, образующие фон предмета и виртуально данные вместе с ним. Мы видим, что усилие внимания приводит к воссозданию не только увиденного предмета, но и все более обширных систем, с которыми он может быть связан, так что по мере того, как круги В, С, D представляют все более глубокую экспансию памяти, их отражение достигает в B' , C' , D' все более глубоких пластов действительности.

То же самое психологическое переживание может повторяться, таким образом, бесконечное число раз в последовательных слоях памяти, и один и тот же духовный акт может разыгрываться на самых различных высотах. Дух всегда целиком отдается усилию внимания, но его проявления упрощаются или усложняются в зависимости от избираемого им уровня саморазвития.

Ориентация нашего духа обычно определяется наличным восприятием, но в зависимости от выбираемой им степени напряжения, уровня, на котором он располагается, это восприятие развивает в нас большее или меньшее число воспоминаний-образов.

Другими словами, точно локализованные личные воспоминания, ряд которых мог бы дать очерк всего течения нашего прошлого существования, составляют, в совокупности, последнюю, наиболее обширную обо-

лочку нашей памяти. Мимолетные по своей сути, они материализуются только случайно и вызываются или каким-то строго определенным положением, нечаянно принятым нашим телом, или когда сама неопределенность положения тела дает свободное поле их произвольному проявлению. Но эта крайняя оболочка сжимается и повторяется во внутренних концентрических кругах; [эти более узкие круги несут те же воспоминания, но обеднённые, всё более далекие от своей индивидуальной и оригинальной формы, все более способные из-за своей банальности быть примененными к наличному восприятию и определить его, как род определяет входящее в него единичное.] Настает момент, когда таким образом редуцированное воспоминание так точно накладывается на наличное восприятие, что уже нельзя сказать, где кончается восприятие и где начинается воспоминание. В этот строго определенный момент память не вызывает и не вытесняет свои представления произвольно, но следует каждой детали телесных движений.

По мере того, как эти воспоминания приближаются к движению, а тем самым к внешнему восприятию, действие памяти приобретает все большее практическое значение. [Образы прошлого, воспроизведенные как таковые со всеми своими деталями, включая аффективную окраску, — это образы мечтания или сна: то, что мы называем действием, как раз и состоит в достижении сжатия или, скорее, все большей отточенности этой памяти, до тех пор, пока она не будет представлять собой лишь лезвие, раскраивающее тот опыт, в который проникает.] Долю автоматизма в вызове воспоминаний то не признавали, то преувеличивали в основном потому, что не отделяли здесь моторный элемент от памяти. Нам же представляется, что побуждение к деятельности мы испытываем в тот, и именно в тот момент, когда наше восприятие автоматически распределилось и разложилось, продолжившись в движениях имитации: с этого момента мы обладаем эскизом действия, детали и окраску которого восстанавливаем, проецируя на него более или менее отдаленные воспоминания. Однако обычное положение вещей описывается совершенно иначе. Иногда духу приписывают абсолютную автономию, наделяя его способностью обращаться с наличными и отсутствующими вещами по своему произволу, но в этом случае становятся совершенно непонятными глубокие расстройства внимания и памяти, могущие последовать за малейшим нарушением сенсорного равновесия. [Иногда же, наоборот, процессы воображения превращают в ряд механических следствий наличного восприятия: предполагается, что путем необходимого и однообразного поступательного движения объект вызывает ощущения, а ощущения — идеи, которые образуют с ним сцепление;] но так как нет никаких оснований предполагать, что явление, изначально механическое, изменило затем свою природу, то приходят к гипотезе такого мозга, где могли бы откладываться, дремать и пробуждаться интеллектуальные состояния. Как в том, так и в другом случае остается непризнанной настоящая функция тела, и поскольку не знают, в чем состоит необходимость вмешательства физиологического механизма, тем более не знают, где следует прекратить это вмешательство после того, как к нему прибегли.

Не пора ли, однако, выйти за пределы этих общих понятий? Нам надо исследовать, подтверждается или опровергается наша гипотеза

известными фактами церебральных локализаций. Расстройства образной памяти, соответствующие локальным поражениям мозговой коры, — это всегда болезни узнавания: то ли зрительного или слухового узнавания в целом (психическая слепота или глухота), то ли узнавания слов (словесная слепота, словесная глухота и т. д.). Эти расстройства, таким образом, мы и должны исследовать.

Если наша гипотеза обоснована, то эти нарушения узнавания происходят вовсе не от того, что воспоминания занимали пораженные области. Они должны зависеть от двух причин: или наше тело не может автоматически принимать, при наличии поступившего извне возбуждения, то определенное положение или установку, посредством которой можно было бы осуществить селекцию наших воспоминаний, или эти воспоминания не находят больше в теле точки приложения, способа продолжиться в действии. В первом случае поражение распространяется на механизмы, продолжающие полученное возбуждение в автоматическое движение, и внимание перестает фиксироваться объектом. Во втором случае поражены те особые центры коркового слоя, которые *подготавливают* волевые движения, обеспечивая им необходимые сенсорные предпосылки, и которые называют, правильно или неправильно, центрами возбуждения: при этом внимание не может быть фиксировано субъектом. Но как в том, так и в другом случае будут лишь нарушены актуальные движения или не будут подготовлены движения, которым только предстояло совершиться: разрушения же воспоминаний не произойдет.]

Патология подтверждает это положение. Она обнаруживает существование двух совершенно различных видов психической слепоты и глухоты. В первой разновидности зрительные и слуховые воспоминания еще вызываются соответствующими восприятиями, но уже не могут быть применены к ним. Во второй — нарушен сам вызов воспоминаний. Действительно ли, как мы говорили, в первом случае поражение затрагивает сенсомоторные механизмы автоматического внимания, а во втором — имажинативные механизмы произвольного внимания? Для проверки нашей гипотезы мы можем ограничиться одним конкретным примером. Мы могли бы, конечно, показать, что зрительное узнавание вещей вообще и слов в частности предполагает сперва полуавтоматический моторный процесс, а затем активную проекцию воспоминаний, которые вписываются в соответствующие двигательные установки. Но мы предпочитаем остановиться на слуховых впечатлениях и, в особенности, на слуховом восприятии членораздельной речи, потому что пример этот наиболее нагляден. В самом деле, воспринимать речь означает сначала узнавать ее звучание, затем обнаруживать смысл и, наконец, более или менее далеко продвигаться в его истолковании, то есть, короче говоря, проходить все уровни внимания и использовать многие последовательные возможности памяти. Кроме того, нарушения аудитивной словесной памяти чаще всего встречаются и лучше всего изучены. Наконец, потеря слуховых словесных образов всегда сопровождается серьезными поражениями извилин коркового слоя: в нашем распоряжении, следовательно, оказывается беспорядный пример локализации, опираясь на который, мы бы могли выяснить, действительно ли мозг способен накапливать воспоминания. Мы должны, таким образом, про-

демонстрировать на примере аудитивного узнавания слов: 1. Автоматический сенсомоторный процесс; 2. Активную и, так сказать, эксцентрическую проекцию воспоминаний-образов.

1. Я слушаю, как два человека разговаривают на неизвестном мне языке. Достаточно ли этого для того, чтобы я их понимал?

Колебания, до меня доходящие, не отличаются от тех, которые действуют на их слух. Однако же я воспринимаю только смутный шум, где все звуки между собой сходны. Я ничего не различаю и не могу ничего повторить. Между тем, в той же звуковой массе оба собеседника различают согласные, гласные и слоги, не сходные между собой, наконец, выделяют отдельные слова. В чем разница между ними и мной?

Вопрос в том, чтобы понять, как знание языка, которое представляет собой не что иное, как воспоминание, может изменить содержание наличного восприятия и сделать актуально слышимым для одних то, чего другие при тех же физических условиях не слышат. Предполагают, скажем, что словесные слуховые воспоминания, накопленные в памяти, отвечают на воздействие звуковых впечатлений и усиливают их влияние. Но если беседа, которую я слышу, оказывается для меня простым шумом, можно предположить, что звук усилится во сколько угодно раз, — шум, сделавшись громче, не станет при этом яснее. Чтобы словесное воспоминание могло быть вызвано воспринятым словом, надо, чтобы ухо, по крайней мере, это слово слышало. Как воспринятые звуки вступят в диалог с памятью, как они выберут в хранилище звуковых образов те образы, которые должны на них накладываться, если они уже заранее не были разделены, различены, наконец, восприняты как слоги и как слова?

Это затруднение, по-видимому, не оказало достаточного воздействия на теоретиков сенсорной афазии. В самом деле, при словесной глухоте больной в отношении своего родного языка оказывается в том же положении, в котором мы находимся, слушая, как говорят на языке, нам неизвестном. Обычно он сохраняет слух, но не понимает произносимых слов и часто не может даже их различить. Для объяснения этого состояния считается достаточным указать, что слуховые словесные воспоминания разрушены в корковом слое, или сказать, что повреждение коры головного мозга в целом или подкорки препятствует слуховому воспоминанию вызвать идею, или мешают восприятию соединиться с воспоминанием. Но по крайней мере в последнем случае остается незатронутым психологический вопрос: что это за психический процесс, который уничтожается этим повреждением? Посредством чего вообще происходит различение слов и слогов, первоначально данных слуху в виде звуковой непрерывности?

Если мы действительно имели дело только со слуховыми впечатлениями, с одной стороны, и слуховыми воспоминаниями, с другой, этот вопрос был бы неразрешим. Но он не был бы неразрешимым, если бы слуховые впечатления организовывали зарождающиеся движения, способные воспроизвести слышимую фразу и отметить ее главные артикуляции. Эти автоматические действия внутреннего аккомпанемента, сперва смутные и плохо скоординированные, повторяясь, все больше и больше бы при этом определялись, и в конце концов вырисовалась бы некая упрощенная фигура, в которой слушающий воспроизводил бы в

основных чертах и главных направлениях движения говорящего. Таким образом, в нашем сознании в виде зарождающихся мышечных ощущений развертывалось бы то, что мы будем называть *моторной схемой* услышанной речи. Обучение слуха элементом нового языка будет тогда состоять не в модификации необработанного звука и не в том, чтобы присоединить к нему воспоминание, а в том, чтобы координировать двигательные усилия голосовых связок со слуховыми впечатлениями, то есть усовершенствовать моторный аккомпанемент.

Чтобы освоить какое-то физическое упражнение, мы начинаем с имитации движения в целом, как оно зрительно воспринимается нами извне, и так, как оно, на наш взгляд, осуществляется. Его восприятие нами было смутным — нечетким будет и наше движение, пытающееся его повторить. Но если наше зрительное восприятие было восприятием *непрерывного целого*, то движение, посредством которого мы стремимся воспроизвести его образ, состоит из множества мышечных сокращений и напряжений. Кроме того, само осознание его нами содержит в себе многообразные ощущения, вызванные переменчивой игрой артикуляции. Нечеткое движение, имитирующее образ, уже, следовательно, представляет собой его виртуальное разложение; оно несет в себе, так сказать, возможность самоанализа. Совершенствование этого движения благодаря повторению и упражнению будет состоять просто в расчленении того, что было сперва слитно, в том, чтобы придать каждому из элементарных движений ту *автономию*, которая делает его отчетливым, полностью сохраняя его *согласованность* с другими движениями, без которых оно было бы бесполезным. Не без основания говорят, что привычка приобретается повторением усилия; но какой толк был бы в повторном усилии, если бы оно всегда воспроизводило одно и то же? Подлинный эффект повторения состоит в том, чтобы сначала *разложить*, а потом *воссоединить* движение и таким образом обратиться к разуму тела, его способности понимания. С каждой новой попыткой повторение развивает неразвитые движения, всякий раз привлекая внимание тела к новой подробности, прошедшей ранее незамеченной; оно заставляет тело разделять и классифицировать, помогает ему выделить существенное и одну за другой обнаруживает в тотальности движения линии, обозначающие его внутреннюю структуру. В этом смысле движение выучено с того момента, когда оно понято телом.

Именно таким образом моторный аккомпанемент воспринимаемой на слух речи может артикулировать непрерывность звуковой массы. Остается выяснить, что собой представляет этот аккомпанемент. Может быть, это та же самая речь, только воспроизведенная изнутри? Но в таком случае ребенок мог бы повторить все слова, различаемые его ухом, и нам достаточно было бы понимать иностранный язык, чтобы говорить на нем с правильным акцентом. Однако дело обстоит далеко не так просто. Я могу уловить мелодию, следовать ее рисунку, даже закрепить ее в памяти и при этом не уметь ее спеть. Я легко различаю особенности ударения и интонации англичанина, говорящего по-немецки, — значит, внутренне я его поправляю. Из этого, однако, не следует, что я придам верное ударение и интонацию этой немецкой фразе, если произнесу ее сам. Повседневные наблюдения нашли здесь недавно подтверждение клиническими фактами: оказалось, что можно

сохранять способность следить за речью и понимать ее, потеряв способность говорить. Двигательная афазия не влечет за собой словесной глухоты.

Дело в том, что схема, посредством которой мы артикулируем слышимую речь, обозначает только ее основные контуры. Для речи это то же самое, что набросок для законченной картины. Понять сложное движение и быть в состоянии его выполнить — это две действительно разные вещи. Чтобы его понять, достаточно выявить, что в нем существенно, — ровно настолько, чтобы отличить от других возможных движений. Но чтобы уметь его выполнить, надо кроме того сделать его понятным для своего тела. А логика тела не признает недомолвок. Она требует, чтобы все конститутивные элементы требуемого движения были один за другим показаны, а затем соединены вместе. Здесь уже нужен *полный* анализ, не пренебрегающий ни одной деталью, а затем *действительный* синтез, без всяких сокращений. Схема воображения, образованная несколькими зарождающимися мышечными ощущениями, была всего лишь эскизом. Действительное и полное переживание мышечных ощущений придает ей краску и жизнь.

Остается узнать, как аккомпанемент такого рода может быть осуществлен и всегда ли он реально имеет место. Известно, что произношение слова вслух требует одновременного участия языка и губ для осуществления артикуляции, гортани для фонации и, наконец, мышц грудной клетки для образования потока выдыхаемого воздуха. Каждому произнесенному слогу соответствует, стало быть, действие совокупности механизмов, находящихся в центрах спинного и продолговатого мозга. Эти механизмы соединены с высшими центрами головного мозга продолжениями осевых цилиндров пирамидальных клеток психомоторной области: по этим путям и идет волевой импульс. Таким образом, когда мы хотим произнести тот или другой звук, мы передаем приказы действовать соответственно тому или другому из этих двигательных механизмов. Но если эти готовые, вполне законченные механизмы, отвечающие различным возможным движениям артикуляции и фонации, безусловно связаны с определенными причинами, приводящими их в действие в произвольной речи, существуют факты, несомненно доказывающие связь этих же механизмов и со слуховым восприятием слов. Среди многочисленных форм афазии, описанных клиницистами, такого рода связь предполагают, по-видимому, две формы (4-ая и 6-ая формы Лихтхайма). Так, в одном случае, наблюдавшемся самим Лихтхаймом, больной после падения утратил память артикуляции слов и, как следствие, способность самопроизвольной речи, — но при этом чрезвычайно точно повторял то, что ему говорили¹. С другой стороны, в тех случаях, когда самопроизвольная речь не нарушена, но при этом словесная глухота носит абсолютный характер и больной не понимает ничего из того, что ему говорят, способность повторять речь другого человека может быть тем не менее полностью сохранена².

Можно ли сказать вместе с Бастианом, что явления эти свидетельствуют просто о заторможенности артикуляционной памяти или слухо-

¹ Lichtheim, *On Aphasia* (Brain, janv. 1885, p. 447).

² Ibid., p. 454.

вой памяти слов, так что звуковые впечатления служат только для их пробуждения от оцепенения!¹

Эта гипотеза, которой мы в свое время уделим внимание, не объясняет, на наш взгляд, тех интересных явлений эхолалии, давно отмеченных Ромбергом,² Вуазеном³ и Уинслоу⁴, которые Кусмауль назвал (конечно, несколько преувеличенно) звуковыми рефлексами.⁵ В этих случаях пациент машинально и, может быть, бессознательно повторяет услышанные слова, как будто слуховые ощущения сами собой превращаются в движения членораздельной речи. Исходя из этого, некоторые исследователи предположили некий особый механизм, соединяющий центр акустического восприятия слов с центром членораздельной речи⁶. Истина, по-видимому, лежит между этими двумя гипотезами: разнообразные явления эхолалии представляют собой нечто большее, чем только механические акты, но меньшее, чем процесс произвольной памяти, — они свидетельствуют о *тенденции* вербальных впечатлений найти продолжение в движениях артикуляции, тенденции, которая, конечно, не избегает обычного контроля со стороны нашей воли, может быть, содержит в себе даже некое рудиментарное различие и при нормальном психофизическом состоянии выражается во внутреннем повторении ключевых моментов воспринимаемой речи. Но тоже самое представляет собой и наша двигательная схема.

Углубив эту гипотезу, мы, возможно, найдем в ней требуемое психологическое объяснение определенных форм словесной глухоты, о которых мы недавно говорили. Известно несколько случаев словесной глухоты при полном сохранении звуковых воспоминаний. Больной сохранил без повреждений и слуховую память, и слуховое восприятие, однако не узнает ни одного слова, которое слышит.⁷ В этом случае предполагают какое-то подкорковое поражение, которое мешает звуковым впечатлениям достигать вербальных образов в центрах коры головного мозга, где они вроде бы откладываются. Но для начала следовало бы выяснить, может ли мозг накапливать образы. Кроме того, даже констатация нарушений в проводящих каналах восприятия не избавила бы нас от необходимости искать психологическую интерпретацию этого феномена. В самом деле, согласно гипотезе, слуховые воспоминания могут быть вызваны сознанием, осознаны, и опять-таки согласно гипотезе, слуховые впечатления также доходят до сознания, а следовательно, в самом сознании должен быть пробел, разрыв, что-то, наконец, что препятствует слиянию восприятия и воспоминания. Между тем, все становится ясным, если вспомнить, что первоначальное, еще не обработанное слуховое восприятие представляет собой по сути дела восприятие звуковой непрерывности и что установленные при-

¹ Bastian, *On different Kinds of Aphasia* (British Medical Journal, oct. et nov. 1887, p. 935).

² Romberg, *Lehrbuch der Nervenkrankheiten*, 1853, t. II.

³ Цитируется Бейтманом: Bateman, *On Aphasia*, London, 1890, p. 79. См. Marcé, *Mémoire sur quelques observations de physiologie pathologique* (Mém. de la Soc. de Biologie, 2-e serie, t. III, p. 102).

⁴ Winslow, *On obscure diseases of the Brain*, London, 1861, p. 505.

⁵ Kussmaul, *Les troubles de la parole*, Paris, 1884, p. 69 et suiv.

⁶ Arnaud, *Contribution à l'étude clinique de la surdité verbale* (Arch. de Neurologie. 1886, p. 192). — Spamer, *Ueber Asymbolie* (Arch. f. Psychiatrie. t. VI, p. 507 et 524).

⁷ См. в особенности: P. Serieux, *Sur un cas de surdité verbale pure* (Révue de Médecine, 1893, p. 733 et suiv.); Lichtheim, *цитир. статья*, p. 461; и Arnaud, *Contribution à l'étude de la Surdité Verbale* (2-ая статья), Arch. de Neurologie, 1886, p. 366.

вычкой сенсомоторные сцепления должны при нормальных условиях эту непрерывность расчленять. Повреждение этих механизмов сознания, мешая осуществиться расчленению непрерывного звучания, сразу прекратило бы поток воспоминаний, стремящихся на соответствующие восприятия. Повреждение могло бы распространиться, таким образом, и на “двигательную схему”. Перейдем к обзору случаев — довольно, впрочем, редких — словесной глухоты с сохранением звуковых воспоминаний: как нам кажется, это поможет отметить некоторые весьма характерные в этом отношении детали. Адлер отмечает как примечательный факт, что при словесной глухоте больные больше не реагируют даже на интенсивные шумы, сохраняя в то же время очень большую тонкость слуха.¹ Другими словами, звук не находит больше у них моторного отклика. Один из пациентов Шарко, страдавший преходящей словесной глухотой, рассказывает, что он хорошо слышал бой своих часов, но не мог сосчитать удары². Вероятно, он не мог их разделить и различить. Другой больной заявлял, что он слышит разговор, но как какой-то смутный шум³. Наконец, субъект, потерявший способность понимать разговорную речь, восстанавливает ее, если ему многократно повторяют одно определенное слово, особенно если его внятно произносят слог за слогом⁴. Этот последний факт, установленный во многих совершенно ясных случаях словесной глухоты с сохранением звуковых воспоминаний, особенно показателен.

Стрикер⁵ ошибался, думая, что слышимая речь полностью повторяется изнутри. Это опровергается уже тем простым фактом, что неизвестно ни одного случая моторной афазии, вызванного словесной глухотой. Но все факты говорят в пользу существования двигательной тенденции к расчленению звуков, установлению их схемы. Эта автоматическая тенденция, как мы уже сказали, осуществляется не без определенного участия интеллектуальной работы: иначе как могли бы мы отождествлять между собой и, следовательно, сравнивать при помощи одной схемы одинаковые слова, но произнесенные более или менее высоко или низко и голосами различного тембра? Эти внутренние движения повторения и узнавания представляют собой как бы прелюдию к произвольному вниманию. Они обозначают границу между волей и автоматизмом. Ими подготавливаются и определяются, как мы уже отчасти указали, явления, характерные для интеллектуального узнавания. Но что собой представляет это узнавание в полном смысле слова, целиком достигшее сознания о самом себе?

2. Мы приступаем ко второй части нашего исследования и переходим от движений к воспоминаниям. Узнавание, сопровождающееся вниманием, как мы сказали, — это настоящий цикл, где внешний предмет обнаруживает нам все более и более глубокие свои стороны, по мере того, как наша симметрично расположенная память все больше и боль-

¹ Adler, *Beitrag zur Kenntniss der seltneren Formen von sensorischer Aphasie* (Neurol. Centralblatt, 1891, p. 296, 297.).

² Bernard, *De l'aphasie*, Paris, 1889, p. 143.

³ Balet. *Le langage intérieur*, Paris, 1888, p. 85. (É. Félix Alcan).

⁴ См. три случая, приводимые Арно в *Archives de Neurologie*, 1866 p. 366 et suiv. (*Contribution clinique a l'étude de la surdit e verbale*, 2-я статья) — См. случай Шмидта: Schmidt, *Geh rs- und Sprachst rung in Folge von Apoplexie* (Allg. Zeitschr. f. Psychiatrie, 1871, t. XXVII, p. 304.

⁵ Stricker, *Du langage et de la musique*, Paris, 1885.

ше напрягается и расширяется, чтобы проецировать на него воспоминания. В интересующем нас частном случае предмет — это говорящий человек, идеи которого развиваются у него в сознании в звуковые представления, чтобы потом материализоваться в произнесенных словах. Если мы правы, то его слушатель *должен сразу войти в круг соответствующих идей* и развить их в аудиативные представления, которые наложатся на воспринятые звуки, сами при этом включаясь в двигательную схему. Следить за вычислением означает воспроизводить его самостоятельно. Понимать чужую речь также означает мысленно, то есть исходя из идей, восстанавливать ту непрерывность звуков, которую воспринимает ухо. В более общей форме можно сказать, что “обращать внимание”, “осмысленно узнавать”, “истолковывать” — означает одно и то же действие, посредством которого разум, установив требуемый уровень понимания, выбрав в самом себе по отношению к необработанным восприятиям определенную позицию, симметричную более или менее отдаленной их причинности, направляет на эти восприятия накладывающийся на них поток воспоминаний.]

Сразу скажем, что обычно все это описывается совершенно иначе. Всегда наготове наши ассоцианистские привычки, которые заставляют нас представлять, будто бы звуки вызывают сопряженные с ними слуховые воспоминания, а слуховые воспоминания — соответствующие идеи. Кроме того, существуют церебральные нарушения, которые как будто влекут за собой исчезновение воспоминаний: в частности, в интересующем нас случае можно сослаться на характерные корковые нарушения при словесной глухоте. Таким образом, психологическое наблюдение вроде бы согласуется с клиническими фактами. В коре головного мозга можно было бы допустить существование дремлющих в ней звуковых представлений в виде, например, физико-химических модификаций ее клеток: возбуждение, приходящее извне, пробуждает их, и посредством внутримозгового процесса (может быть, с помощью внутрикорковых движений, отыскивающих дополнительные представления) они вызывают идеи.

Задумаемся, однако же, над странными выводами, следующими из такого рода гипотезы. Слуховой образ слова — это не предмет, обладающий определенно очерченными контурами: одно и то же слово, произнесенное разными голосами или тем же голосом на различных высотах, звучит по-разному. Следовательно, слуховых воспоминаний одного слова будет столько же, сколько существует высот звука и тембров голоса. Все ли эти образы собраны в мозгу, и если нет, и мозг производит отбор, то какому из них он отдает предпочтение? Допустим, однако, что он имеет основание для выбора одного из них: каким образом то же самое слово, но сказанное новым лицом, соединится с воспоминанием, от которого оно отличается? Заметим вдобавок, что воспоминание это, согласно гипотезе, вещь инертная и пассивная, не способная, следовательно, улавливать под внешними различиями внутреннее подобие. [О слуховом образе слова говорят, как если бы это была сущность или род:] конечно, эта сущность, или этот род, существует для активной памяти, схематизирующей сходство сложных звуков, но для мозга, который регистрирует и не может ничего иного зарегистрировать, кроме материи воспринимаемых звуков, будут существовать тысячи и тысячи раз-

личных образов одного слова. Произнесенное новым голосом, слово это конституирует новый образ, который просто-напросто присоединяется к другим, предыдущим.

Но вот еще не меньшее препятствие. Слово обретает для нас индивидуальность только с того дня, когда наши учителя научат нас его выделять. Сначала мы учимся произносить не слова, а фразы. Слово всегда сочленено с другими словами, и в зависимости от построения и движения фразы, интегральную часть которой составляет слово, оно приобретает различные аспекты, — так каждая нота мелодии смутно отражает в себе всю мелодию целиком. Допустим теперь, что существуют образцы слуховых воспоминаний в виде определенных внутримозговых диспозиций, ожидающие слуховых впечатлений: эти впечатления пройдут, не будучи узнаанными. В самом деле, где общая мера, где точка соприкосновения между этим обедненным, инертным, изолированным образом и живой реальностью слова, органически связанного с фразой? Я прекрасно понимаю, что собой представляет начало автоматического узнавания, если оно состоит, как мы видели выше, в выделении принципиальных артикуляций фразы, в усвоении ее движения. Но если не предположить, что все люди говорят одинаковыми голосами и произносят одинаковым тоном стереотипные фразы, я не представляю, как услышанные слова могут достичь совпадения со своими образами в коре головного мозга.

Кроме того, если действительно существуют воспоминания, хранящиеся в клетках мозговой коры, то, например, при сенсорной афазии должна была бы отмечаться невосполнимая утрата определенных слов при полном сохранении других. Фактически же дело происходит иначе. Или же воспоминания исчезают целиком, когда способность ментального слуха целиком и начисто пропадает, или же мы наблюдаем общее ослабление этой функции; но обычно имеет место именно уменьшение силы функции, а не уменьшение числа воспоминаний. Кажется, что у больного больше нет сил, чтобы восстановить и уловить свои слуховые воспоминания, что он кружится около словесного образа и не может на нем остановиться. Для того, чтобы он нашел слово, часто достаточно дать ему направление, подсказать первый слог¹ или просто приободрить². То же действие может оказать эмоция³.

Однако же есть случаи, когда в самом деле кажется, что определенные группы представлений изгладились из памяти. Мы расследовали большое число таких фактов, и нам показалось, что их можно разделить на две совершенно различные категории. В случаях первой категории потеря воспоминаний обычно внезапна, в случаях второй — постепенна. В первой категории случаев из памяти выпадают слуховые воспоминания, подобранные произвольно и даже капризно: это могут быть какие-то слова, цифры или, зачастую, все слова выученного языка. Во второй слова исчезают в строгом грамматическом порядке, кото-

¹ Bernard, op. cit., p. 172 et 179. См. Babilée, *Les troubles de la mémoire dans l'alcoolisme*. Paris, 1886 (thèse de médecine), p. 44.

² Rieger, *Beschreibung der Intelligenzstörungen in Folge einer Hirnverletzung*, Würzburg, 1889, p. 35.

³ Wernicke, *Der aphasische Symptomencomplex*, Breslau, 1874, p. 39. — См. Valentin, *Sur un cas d'aphasie d'origine traumatique* (Rev. médicale de l'Est, 1880, p. 171).

рый был установлен законом Рибо: в первую очередь пропадают имена собственные, потом нарицательные и наконец глаголы¹.

Таковы внешние различия. Теперь же рассмотрим то, что, как нам кажется, составляет различие внутреннее. Мы склонны думать, что при амнезиях первого рода, почти всегда наступающих вслед за сильным потрясением, воспоминания, которые кажутся исчезнувшими, на самом деле не только сохраняются в наличии, но и действуют. Возьмем часто заимствуемый пример Уинслоу² — случай больного, позабывшего букву F, одну только букву F, и зададимся вопросом, можно ли абстрагироваться от одной определенной буквы всюду, где она встречается, а значит, отделить ее от произносимых или написанных слов, с которыми она образует единое целое, если эта буква не была сначала имплицитно опознана? В другом случае, приведенном тем же автором³, пациент забыл языки, которые изучал, и им же самим написанные стихотворения. Вновь начав сочинять, он воспроизводил почти те же самые стихи. К тому же весьма часто в этих случаях наблюдается полное восстановление исчезнувших воспоминаний. Нам не хотелось бы слишком категорически высказываться по вопросу такого рода, но мы все же не можем не видеть аналогии между этими явлениями и раздвоениями личности, описанными Пьером Жане⁴: некоторые из них поразительно похожи на “отрицательные галлюцинации” и на “суггестии с реперной точкой”, вызываемые гипнотизерами⁵.

Афазии второго рода, настоящие афазии, носят совершенно иной характер, они зависят, как мы сразу же постараемся показать, от прогрессивного ослабления хорошо локализованной функции — способности актуализировать вербальное воспоминание. Как объяснить, что амнезия здесь идет методически, начинается с имен собственных и кончается глаголами? Это было бы невозможно, если бы словесные образы действительно откладывались в клетках коры головного мозга: разве не странно было бы, что болезнь всегда поражает эти клетки в одном и том же порядке⁶? Но этот факт проясняется, если допустить вместе с нами, что воспоминания не могут актуализироваться без вспомогательного моторного механизма, и для его вызова требуется особого рода ментальная установка, сама в свою очередь вписанная в телесную двигательную установку. Тогда глаголы, сущность которых состоит в выражении *имитируемых действий*, оказываются как раз теми словами, которые при почти полной потере языковой функции нам удается, посредством

¹ Ribot, *Les maladies de la mémoire*, Paris, 1881, p. 131 et suiv.

² Winslow, *On obscure Diseases of the Brain*, London, 1861.

³ Ibid., p. 372.

⁴ Pierre Janet, *Etat mental des hystériques*, Paris, 1894, II, p. 263 et suiv. — См., того же автора, *L'automatisme psychologique*, Paris, 1889.

⁵ См. случай Грасхей, заново исследованный Зоммером и объявленный им необъяснимым при современном состоянии теории афазии. В этом примере движения, выполняемые пациентом, на вид ничем не отличались от сигналов, адресованных независимой памяти. (Sommer, *Zur Psychologie der Sprache*, Zeitschr. f. Psychol. u. physiol. der Sinnesorgane, t. II, 1891, p. 143 et suiv. — См. сообщение Зоммера на конгрессе немецких психиатров, Arch. de Neurologie, t. XXIV, 1892).

⁶ Wundt, *Psychologie physiologique*, t.I, p. 239.

известного телесного усилия, вспомнить и восстановить; имена же собственные, будучи в сравнении с другими словами наиболее далекими от тех безличных действий, набросок которых осуществляется нашим телом, затрагиваются ослаблением этой функции в первую очередь. Отметим тот странный факт, что афазик, как правило, став совершенно неспособным когда-либо отыскать искомое им существительное, заменяет его подходящим перифразом, куда входят другие существительные¹, а иногда и сам непокорный субстантив: не будучи в состоянии мыслить целиком слово, он мыслит соответствующую ему установку, и эта установка определяет общее направление движения, которое приводит его к фразе. Именно таким образом, вспомнив начальную букву какого-то позабытого имени, мы находим и это имя, благодаря произнесению его инициала². Таким образом, в фактах второго рода оказывается нарушенной вся функция словесной памяти целиком, а в фактах первого рода потеря памяти, кажущаяся более явной, на самом деле никогда не бывает окончательной. И ни в том, ни в другом случае мы одинаково не находим воспоминаний, локализованных в определенных клетках мозгового вещества и уничтожающихся с разрушением этих клеток.

Но обратимся к нашему сознанию. Спросим его, что в нас происходит, когда мы слушаем чужую речь с намерением понять ее. Ждем ли мы пассивно, когда впечатления начнут отыскивать соответствующие образы? Не чувствуем ли мы скорее, что определенным образом настраиваемся, занимаем определенную установку, которая меняется в зависимости от говорящего: языка, на котором он говорит, рода идей, которые он высказывает, и особенно в связи с общим движением фразы, — как будто мы начинаем с настройки тона нашей умственной работы? Двигательная схема, подчеркивая интонации нашего собеседника, следуя, поворот за поворотом, изгибам его мысли, указывает путь нашему мышлению. Это пустой каркас, определяющий своей формой ту форму, в которую устремляется воспринимаемая текучая масса.

Такое понимание механизма истолкования будет воспринято с сомнением из-за непреодолимой склонности нашего ума мыслить скорее *вещи*, чем *прогрессии*. Мы сказали, что исходное при истолковании — идея, которая развивается нами в слуховые образы-воспоминания, способные включиться в двигательную схему, чтобы наложиться на слышимые звуки. Здесь имеет место непрерывная прогрессия, следуя которой туманность идеи конденсируется в отдельные слуховые образы, и эти образы, пока еще текучие, окончательно затвердевают через соединение с материально воспринятыми звуками. Ни в один из моментов нельзя сказать с точностью, что заканчивается идея или образ-воспоминание и что начинается образ-воспоминание, или ощущение. Да и где, в самом деле, демаркационная линия между слитностью звуков, воспринятых в массе, и той ясностью, которая вносится в этот поток восстановленными в памяти слуховыми образами? Между разрознен-

¹ Bernard, *De l'Aphasie*, Paris, 1889, p. 171 et 174.

² Грейвс приводит случай, когда больной позабыл все имена, но вспоминал их начальные буквы и таким образом восстанавливал имена в памяти (цитируется Бернардом: Bernard, *De l'Aphasie*, p. 179).

ностью самих этих образов-воспоминаний и цельностью первоначальной идеи, которую они дробят и преломляют в отдельные слова? Но научная мысль, анализируя этот непрерывный ряд изменений и уступая непреодолимой потребности в символическом изображении, определяет и закрепляет в законченных формах главные фазы этой эволюции. Слышимые нами необработанные звуки она превращает в раздельные и полные слова, а слуховые образы-воспоминания — в сущности, независимые от той идеи, которую они развивают. В итоге эти три элемента: первичное, необработанное восприятие, слуховой образ и идея — оказываются отдельно существующими целыми, каждое из которых самодостаточно. Кроме того, если придерживаться чистого опыта, следовало бы исходить из идеи, так как ей обязаны своим сплавом слуховые воспоминания, а воспринятые в массе, нечеткие и неполные звуки, в свою очередь, восполняются и выстраиваются только за счет воспоминаний. Между тем не видят ничего несообразного в том, чтобы произвольно достраивать первичный, необработанный звук, так же произвольно объединять вместе воспоминания и опрокидывать естественный порядок вещей, утверждая, что мы идем от восприятий к воспоминаниям и от воспоминаний к идее. Однако в той или иной форме, в тот или иной момент, конечно, возникает необходимость восстановить нарушенную непрерывность трех элементов. Тогда предполагается, что, будучи расположены в отдельных долях продолговатого мозга и мозговой коры, эти три элемента сообщаются между собой: восприятия пробуждают слуховые воспоминания, а воспоминания, в свою очередь, вызывают идеи. Утвердив главные фазы развития в виде независимых элементов, само это развитие стремятся после этого материализовать, сводя к линиям коммуникации или движениям импульса. Но нельзя безнаказанно переворачивать таким образом истинный порядок вещей и вводить в каждый элемент ряда моменты, осуществляющиеся на самом деле только после него. Нельзя также безнаказанно фиксировать в виде ряда раздельных и независимых элементов непрерывность целостной прогрессии. Этот способ представления, быть может, и будет достаточным, пока применение его строго ограничивается фактами, послужившими основой его изобретения, но с каждым новым фактом придется дополнять схему и вводить по пути движения новые остановки, причем рядоположение этих остановок никогда не достигает восстановления самого движения.

В этом отношении нет ничего поучительнее истории “схем” сенсорной афазии. В первый период ее изучения, отмеченный работами Шарко¹, Бродбента², Кусмауля³ и Лихтхайма⁴, многие придерживались гипотезы “центра идеации”, связанного внутривисочными каналами с различными центрами речи. Но при дальнейшем анализе этот центр идей довольно быстро исчез. В самом деле, в то время, как физиология

¹ Bernard, *De l'aphasie*, p. 37.

² Broadbent, *A case of peculiar affection of speech* (Brain, 1879, p. 499).

³ Kussmaul, *Les troubles de la parole*, Paris, 1884, p. 234.

⁴ Вернике, который первый систематически изучил сенсорную афазии, обходился без “центра концептов” (Der aphatische Symptomencomplet, Breslau, 1874).

мозга все успешнее локализовала ощущения и движения, — но ни разу не локализовала идеи, — многообразие сенсорных афазий вынуждало клиницистов расчленять этот интеллектуальный центр на все большее число воображаемых центров: центр зрительных представлений, центр осязательных представлений, центр слуховых представлений и т. д. Более того, приходилось иногда еще и разделять на два различных пути — восходящий и нисходящий — якобы соединяющий их попарно канал¹.

Такова была характерная черта схем следующего периода: Висмана², Моели³, Фрейда⁴ и т. д. Теория, таким образом, усложнялась все больше, но при этом не могла охватить сложности действительности. Вдобавок к этому, по мере того, как схемы становились более сложными, они намечали и заставляли предполагать возможность не известных до этого нарушений и повреждений, все более разнообразных, благодаря все большей своей специализации и простоте: это было вызвано тем, что усложнение схемы опиралось на разделение ранее не разделявшихся центров. Однако опыт отнюдь не подтверждал при этом теории, поскольку почти всегда доказывал, что многие из этих простых психологических нарушений, которые теория друг от друга изолировала, специфически и разнообразно взаимосвязаны. И так как сложность теорий афазии вела к самораспаду, нет ничего удивительного в том, что современная патология, все более скептически относясь к схемам, вернулась к простому описанию фактов⁵.

Могло ли быть иначе? Слушая некоторых теоретиков сенсорной афазии, можно подумать, что они никогда не обращали внимание на структуру фразы. Они рассуждают так, как будто фраза состоит из имен существительных, вызывающих образы вещей. Куда деваются те разнообразные части речи, роль которых заключается в установлении между образами всякого рода отношений и оттенков? Может быть, нам возразят, что каждое из этих слов само выражает и вызывает материальный образ, без сомнения, более смутный, но определенный? Пусть тогда подумают о множестве различных отношений, которые выражаются одним и тем же словом, в зависимости от занимаемого им места и терминов, которые оно соединяет! Нам докажут, что это уже тонкости значительно усовершенствованного языка и что возможен язык, состоящий из конкретных имен, предназначенных вызывать образы вещей? Это я без труда готов признать. Но чем примитивнее язык, на котором вы будете со мной говорить, и чем меньше в нем терминов, выражающих отношения, тем больше места вы должны отвести деятельности моего ума, потому что вы заставляете его восстанавливать отношения, которых вы не выражаете: это означает, что вы все больше и больше

¹ Bastian, *On different kinds of Aphasia* (British Medical Journal, 1887). — См. объяснение (указанное как только возможное) оптической афазии Бернхеймом: Bernheim, *De la cécité psychique des choses* (Revue de Médecine, 1885).

² Wisman, *Aphasie und verwandte Zustände* (Deutsches Archiv für Klinische Medizin, 1890). — Маньян уже ступил на этот путь, о чем свидетельствует схема Скворцова: Skwortzoff, *De la cécité des mots* (Диссертация, 1881).

³ Moeli, *Ueber Aphasie bei Wahrnehmung der Gegenstände durch das Gesicht* (Berl. Klinische Wochenschrift, 28 anp. 1890).

⁴ Freud, *Zur Auffassung der Aphasien*, Leipzig, 1891.

⁵ Зоммер, сообщение на конгрессе психиатров. (Arch. de Neurologie, t. XXIV, 1892).

будете отступать от гипотезы, согласно которой каждый словесный образ вызывает свою определенную идею. По сути дела, вопрос здесь всегда в степени: язык, грубый он или утонченный, всегда подразумевает больше, чем может выразить. Прерывистая по своему существу, поскольку осуществляется она через рядоположенность слов, речь может только метить редкими вежами принципиальные этапы движения мысли. Вот почему я смогу понять вашу речь, если буду исходить из мысли, аналогичной вашей, и буду следить за всеми ее изгибами при помощи словесных образов, предназначенных, подобно придорожным столбам, время от времени указывать мне путь. Но я никогда не пойму ее, исходя из самих словесных образов, потому что между двумя последовательными словесными образами всегда есть интервал, который не может быть заполнен никакими конкретными представлениями. Эти образы всегда будут по сути дела вещами, мысль же — это движение.

Итак, тщетно трактовать образы-воспоминания и идеи как нечто вполне законченное, завершенное, на что можно потом сослаться для сохранения проблематичных “центров идеации”. Можно сколько угодно переряжать эту гипотезу, пользуясь языком анатомии и физиологии, — она останется не чем иным, как ассоцианистской концепцией жизни духа. В ее основе лежит только постоянная тенденция дискурсивного ума разделять всякую прогрессию на фазы и превращать затем эти фазы в вещи, и так как она родилась *a priori* из своего рода метафизического предрассудка, то не помогает ни проследить за движением сознания, ни упростить объяснение фактов.

Но мы должны проследить эту иллюзию до той точки, где она впадает в явное противоречие. Идеи, сказали мы, чистые воспоминания, вызванные из глубины памяти, развиваются в образы-воспоминания, все более и более способные включиться в двигательную схему. По мере того, как воспоминания эти принимают форму более полного, конкретного и сознательного представления, они все более стремятся слиться с восприятием, которое их втягивает в себя или приспособливает к своим рамкам. Таким образом, в мозгу нет и не может быть области, где застывают и накапливаются воспоминания. Так называемая деструкция воспоминаний из-за мозговых повреждений сводится к прекращению того непрерывного поступательного движения, посредством которого воспоминания актуализируются. Следовательно, если мы непременно хотим локализовать, например, слуховые словесные воспоминания в какой-то определенной точке мозга, то будем вынуждены, на равнозначных основаниях, то ли отделять выделяемый согласно гипотезе центр воображения от центра восприятия, то ли сливать эти два центра в один. Именно это и разрешается проверкой опытом.

Отметим странное противоречие, к которому приходит эта теория, — с одной стороны, в результате психологического анализа, с другой — под влиянием фактов патологии. С одной стороны, кажется, что если восприятие, однажды осуществившись, сохраняется в мозгу, в виде отложившегося в нем воспоминания, то это воспоминание может быть только вновь приобретенным расположением тех же самых, запечат-

ленных восприятием элементов: откуда и в какой именно момент могло бы оно найти какие-то другие элементы? На этом естественном решении останавливаются Бэн¹ и Рибо².

Но с другой стороны, патология предупреждает нас, что совокупность определенного рода воспоминаний может от нас ускользнуть, в то время как соответствующая способность восприятия остается нетронутой. Психическая слепота не мешает видеть, психическая глухота — слышать. В частности, что касается потери слуховых словесных воспоминаний, единственной формы потери памяти, которая нас интересует, — известны многочисленные факты, показывающие, что она обычно связана с разрушением первой и второй левых височноклиновидных извилин³, причем неизвестно ни одного случая, чтобы это повреждение вызвало глухоту в собственном смысле слова: удалось даже нанести его в порядке эксперимента обезьяне, не вызвав у нее ничего, кроме психической глухоты, то есть неспособности понимать смысл звуков, которые она продолжала слышать⁴.

Приходится, следовательно, признать, что в основе восприятия и воспоминания лежат разные нервные элементы. Однако против этого предположения говорит самое элементарное психологическое наблюдение: мы знаем, что воспоминание, по мере того, как оно становится более ярким и сильным, обладает тенденцией превращаться в восприятие, причем нельзя точно определить момент, когда именно происходит эта радикальная трансформация и когда, следовательно, можно было бы сказать, что оно перешло с имагинативных нервных элементов на элементы сенсорные. Таким образом, обе эти противоположные гипотезы, — первая, отождествляющая элементы восприятия с элементами памяти, и вторая, их разделяющая, — по природе своей таковы, что каждая из них приводит к другой, противоположной, причем придерживаться нельзя ни той, ни другой.

Да и как могло бы быть иначе? И в том, и в другом случае отдельное восприятие и воспоминание рассматриваются в статическом состоянии, как вещи, первая из которых уже не требует дополнения второй, вместо того, чтобы рассмотреть ту динамическую прогрессию, посредством которой они переходят одно в другое.

В самом деле, с одной стороны, полное, целостное восприятие определяется и обособляется, только благодаря своему слиянию с образом-воспоминанием, который мы проецируем перед ним. Без этого не было бы внимания, а без внимания возможно только пассивное сопоставление ощущений, сопровождаемых машинальной реакцией. С другой стороны, как мы покажем ниже, и сам образ-воспоминание, сведенный к состоянию чистого воспоминания, оставался бы бездейственным. Будучи виртуальным, воспоминание это может стать актуальным только благодаря его извлечению восприятием. Бессильное само по себе, оно заимствует жизнь и силу у наличного ощущения, в котором материали-

¹ Bain, *Les sens et l'intelligence*, p. 304. — См. Spencer, *Principes de Psychologie*, t. I, p. 483.

² Ribot, *Les maladies de la mémoire*, Paris, 1881, p. 10.

³ Наиболее ясные случаи такого рода читатель найдет в статье Шо: Shaw, *The sensory side of Aphasia*. (Brain, 1893, p. 501). Многие авторы, впрочем, ограничивают повреждение, характерное для потери слуховых словесных образов, повреждением первой извилины. См. в особенности: Ballet, *Le langage intérieur*, p. 153.

⁴ Luciani, цитир. у J.Soury, *Les Fonctions du Cerveau*, Paris, 1892, p. 211.

зуются. Не возвращает ли нас это к утверждению, что отдельное восприятие вызывается двумя противоположными по направлению влияниями, из которых одно, центростремительное, исходит от внешнего предмета, а другое, центробежное, имеет отправной точкой то, что мы называем “чистым воспоминанием”? Первое влияние, взятое совершенно изолированно, дало бы только пассивное восприятие с сопровождающими его машинальными реакциями. Второе же, предоставленное самому себе, стремится дать актуализированное воспоминание, все более и более актуальное по мере своего усиления. Объединившись, два эти влияния образуют в точке соединения определенное и узнаваемое восприятие.

Это то, что говорит нам внутреннее наблюдение. Но мы не можем на этом остановиться. Очень опасно, конечно, пускаться, без достаточного освещения, в область темных вопросов церебральной локализации. Но как мы сказали, отделение полного восприятия от образа-воспоминания приводит клиническое наблюдение к конфликту с психологическим анализом, а результатом этого отделения для теории локализации воспоминаний является серьезная антиномия. Нам предстоит исследовать, как преобразятся известные факты, если не рассматривать мозг, как хранилище воспоминаний¹.

Допустим на минуту, для упрощения изложения, что возбуждения, приходящие извне, вызывают в коре головного мозга или в других центрах элементарные ощущения. Это всегда были бы не более, чем элементарные ощущения. Однако фактически всякое восприятие охватывает значительное число этих ощущений, всегда сосуществующих и расположенных в определенном порядке. Откуда этот порядок и благодаря чему устанавливается это сосуществование? В том случае, когда материальный предмет налицо, ответ не вызывает сомнения: порядок и сосуществование ощущений зависят от органа чувств, получившего впечатление от внешнего предмета. Этот орган как раз и устроен так, чтобы многообразие одновременных возбуждений могло определенным образом и в определенном порядке на нем запечатлеваться, сразу распределяясь по избранным частям его поверхности. Это, таким образом, своего рода огромная клавиатура, на которой внешний предмет сразу

¹ Теория, набросок которой мы здесь предлагаем, одним из своих аспектов напоминает теорию Вундта. Сразу же отметим их общий пункт и существенное различие. Вместе с Вундтом мы считаем, что определенная, отчетливая перцепция предполагает центробежное действие, и это заставляет нас вместе с ним предположить (хотя несколько в отличном от него смысле), что так называемые имажинативные центры являются скорее центрами группировки чувственных впечатлений. Но, согласно Вундту, центробежное действие состоит в “апперцептивной стимуляции”, природа которой определима лишь в общих чертах и которая, по-видимому, соответствует тому, что обыкновенно называется фиксацией внимания; мы же полагаем, что это центробежное действие принимает в каждом случае особую форму, а именно форму того “виртуального предмета”, который постепенно стремится актуализироваться. Отсюда важное различие в понимании роли центров. Вундт приходит к допущению: 1) общего органа апперцепции, занимающего лобную долю, 2) особых центров, которые, будучи, без сомнения, неспособными накапливать образы, сохраняют все же тенденцию или предрасположенность к их воспроизведению. Мы же, наоборот, утверждаем, что в мозговом веществе от образа ничего оставаться не может и что не может существовать центра апперцепции, но что в этом веществе просто есть органы виртуальной перцепции, находящиеся под влиянием интенции воспоминания, а на периферии есть органы действительной перцепции, на которые влияет воздействие предмета. (См. *Psychologie physiologique*, т.1, p. 242 — 252).

исполняет свой аккорд в тысячу нот, вызывая тем самым, в определенном порядке и в один момент, огромное множество элементарных ощущений, соотносенных со всеми имеющими отношение к делу точками сенсорного центра. Уничтожьте теперь этот внешний предмет, или орган чувств, или и то, и другое: можно вызвать те же самые элементарные ощущения, потому что налицо те же самые струны, готовые звучать точно так же, как раньше. Но где же эта клавиатура, позволяющая ударить по тысячам и тысячам клавиш сразу и соединить тысячи и тысячи простых нот в одном аккорде? По нашему мнению, “область образов”, если она существует, может быть только такого рода клавиатурой. Конечно, нет ничего недопустимого в том, что все участвующие струны приводятся в действие непосредственно чисто психологической причиной. Но в случае ментального слухового восприятия — которое одно только нас и интересует — локализация этой функции вроде бы действительно имеет место, потому что определенное повреждение височной доли ее уничтожает; с другой же стороны, мы изложили соображения, по которым мы не можем ни допустить, ни даже представить себе осажденные образы, хранящиеся в некой области мозгового вещества. Остается возможной, таким образом, единственная гипотеза-предположение, что эта область занимает по отношению к слуховому восприятию как таковому место, симметричное органу чувств (в данном случае — уху): это было бы своего рода ментальное ухо.

Тогда указанное противоречие рассеивается. С одной стороны, становится понятным, что вызванный из памяти слуховой образ возбуждает те же нервные элементы, что и первоначальное восприятие, и что воспоминание постепенно превращается в восприятие. С другой стороны, понятно также, что способность вспоминать такие сложные звуки, как слова, может соотноситься с другими частями нервной субстанции, чем способность их воспринимать: вот почему при психической глухоте реальный слух может сохраняться после утраты ментального слуха. Струны еще целы, и под влиянием внешних звуков они еще вибрируют: не действует внутренняя клавиатура.

Другими словами, наконец те центры, где рождаются элементарные ощущения, могут быть приведены в действие как бы с двух разных сторон: спереди и сзади. Спереди они получают впечатление от органов чувств, следовательно, от *реального предмета*; сзади же подвержены, через ряд опосредований, влиянию *виртуального предмета*. Центры образов, если они существуют, могут быть по отношению к сенсорным центрам только органами, симметричными органам чувств. Они так же точно не могут быть хранилищами чистых воспоминаний, то есть виртуальных предметов, как органы чувств не могут быть хранилищами предметов реальных.

Прибавим, что это только бесконечно сокращенный перевод того, что может совершаться в действительности. Различные сенсорные афазии показывают, что вызов слухового образа — акт весьма не простой. Между интенцией — тем, что мы называем чистым воспоминанием, и слуховым образом-воспоминанием в собственном смысле чаще всего вклиниваются промежуточные воспоминания, которые должны до того реализоваться как образы-воспоминания в более или менее отдаленных центрах. И тогда только, через ряд последовательных уровней, идея

воплощается в особом, вербальном образе. В силу этого ментальный слух может быть подчинен совокупности различных центров и ведущих к ним путей. Но эти сложности по сути дела ничего не меняют. Каковы бы ни были число и природа промежуточных элементов, мы идем не от восприятия к идее, а от идеи к восприятию: процесс, характеризующий узнавание, имеет не центростремительную, а центробежную направленность.

Остается, правда, определить, как исходящие изнутри возбуждения могут порождать ощущения, воздействуя на мозговую кору или другие центры. Очевидно, что это только удобный способ выражения. Чистое воспоминание, по мере своего осуществления, стремится вызвать в теле все соответствующие ему ощущения. Но эти ощущения, также виртуальные, чтобы сделаться реальными, должны приводить в действие тело, сообщать ему те движения и положения, обычной предпосылкой которых они являются. Возбуждения так называемых сенсорных центров, обычно предшествующие совершенным или намеченным телом движениям (их нормальная роль состоит также в том, чтобы подготавливать эти движения, начиная их), представляют собой, следовательно, не столько реальную причину ощущения, сколько признак его силы и условие действительности. Поступательное движение реализации виртуального образа — это не что иное, как ряд переходов, посредством которых этот образ добывается от тела полезных действий. Возбуждение же сенсорных центров составляет последний из этих переходов: это прелюдия к двигательной реакции, начало действия в пространстве. Другими словами, виртуальный образ развивается в направлении виртуального ощущения, а виртуальное ощущение — в направлении реального движения: это движение, реализуясь, осуществляет сразу и ощущение, естественным подолжением которого оно является, и образ, стремящийся соединиться с ощущением. Теперь мы углубим рассмотрение этих виртуальных состояний и, дальше проникая во внутренний механизм психических и психофизических актов, покажем, как прошлое, актуализируясь в непрерывной прогрессии, стремится отвоевать свое утраченное влияние.

Глава третья

О сохранении образов. — Память и дух.

Кратко резюмируем предыдущее. Мы различили три элемента: чистое воспоминание, воспоминание-образ и восприятие, из которых, однако, ни один в действительности не существует изолированно. Восприятие никогда не бывает простым контактом духа с наличным предметом: оно всегда насыщено дополняющими и интерпретирующими его воспоминаниями-образами. Воспоминание-образ, в свою очередь, причастно к “чистому воспоминанию”, которое оно начинает материализовать, и к восприятию, в которое стремится воплотиться: рассматриваемое с этой последней точки зрения, оно может быть определено как рождающееся восприятие. Наконец, чистое воспоминание (несомненно, независимое *de jure*), как правило, проявляется только в окрашенном и живом образе, который его обнаруживает.

Обозначив эти три элемента последовательными отрезками АВ, ВС и CD, можно сказать, что наша мысль чертит эту линию непрерывным движением, идущим от А к D, и невозможно сказать с точностью, где кончается один отрезок и где начинается другой.

Это, впрочем, без труда констатирует сознание всякий раз, когда, анализируя работу памяти, оно следует за ее движением. Пусть нам нужно что-то вспомнить, воскресить какой-то период нашей истории. Мы осознаем при этом, что совершаем акт *sui generis*, посредством которого отрываемся от настоящего и перемещаемся сначала в прошлое вообще, потом в какой-то определенный его регион: это работа осязью, аналогичная установке фокуса фотографического аппарата. Но воспоминание все еще остается в виртуальном состоянии: мы пока только приготавливаемся таким образом к его восприятию, занимая соответствующую установку. Оно появляется мало-помалу, как сгущающаяся туманность; из виртуаль-



ного состояния оно переходит в актуальное, и по мере того как обрисовываются его контуры и окрашивается его поверхность, оно стремится уподобиться восприятию. Но своими нижними корнями оно остается связанным с прошлым, и мы никогда не приняли бы его за воспоминание, если бы на нем не оставалось следов его изначальной виртуальности и если бы, будучи в настоящем, оно все же не было бы чем-то выходящим за пределы настоящего.

Постоянная ошибка ассоцианизма состоит в подмене этой непрерывности становления, то есть живой реальности, разрозненным множеством инертных рядоположенных элементов. Из-за того же, что каждый из конституированных таким образом элементов тем не менее содержит, в силу своего происхождения, нечто из того, что ему предшествовало, а также из того, что за ним следует, в наших глазах он должен будет приобрести вид чего-то смешанного и в некотором роде нечистого. Но с другой стороны, принцип ассоцианизма требует, чтобы каждое психологическое состояние было бы разновидностью атома, то есть простым элементом. Отсюда — необходимость пожертвовать в каждой выделяемой фазе неустойчивым в пользу устойчивого, а значит, начинающимся в пользу законченного. Когда речь идет о восприятии, в нем не видят ничего, кроме нагромождения окрашивающих его ощущений, и не замечают вспоминаемые образы, формирующие его темное ядро. Когда же очередь доходит до самого вспоминаемого образа, его берут уже вполне готовым, реализованным до состояния слабого восприятия, и закрывают глаза на чистое воспоминание, из которого этот образ постепенно развился. В предполагаемом ассоцианизмом соперничестве между стабильным и неустойчивым, восприятие всегда в итоге вытесняет воспоминание-образ, а воспоминание-образ заслоняет собой чистое воспоминание. Вот почему чистое воспоминание исчезает полностью. Ассоцианизм, рассекая надвое линией MO всю прогрессию AD , не видит в отрезке OD ничего, кроме ощущений, которые его заканчивают и к которым для ассоцианизма сводится все восприятие. С другой стороны, отрезок AO он также редуцирует — к реализованному образу, конечно, к состоянию развившегося чистого воспоминания. В итоге психологическая жизнь целиком сводится к двум элементам — к ощущению и образу. И так как чистое воспоминание, исходное состояние образа-воспоминания, оказалось поглощенным этим образом, а сам образ в свою очередь был сближен с восприятием, которому было авансом передано то, что привносится в него только с образом-воспоминанием, между этими двумя состояниями сохранилось различие только в степени, или интенсивности. Отсюда различие *сильных и слабых состояний*, из которых первые возводятся нами в ранг восприятий настоящего, а вторые — неизвестно почему — относятся к категории представлений прошлого. На самом же деле мы никогда не достигли бы прошлого, если бы сразу не были в нем расположены. Прошлое, по сути своей виртуальное, может быть воспринято нами как прошлое, только если мы проследим и освоим то движение, посредством которого оно развивается в образ настоящего, выступая из сумерек на яркий свет. Тщетно было бы искать его след в чем-то актуальном и уже реализованном: все равно, что искать темноту при полном освещении. Именно в этом и состоит ошибка ассоцианизма: расположившись в актуальном, он тщетно теря-

ет силы в попытках открыть в реализованном и наличном состоянии признак его прошлого прообраза, чтобы отличить воспоминание от восприятия и возвести в степень различия по природе то, что он изначально обречен быть лишь различием в степени.

〔*Воображать* — это не то же самое, что *вспоминать*. Конечно, воспоминание, по мере того как оно актуализируется, стремится ожить в образе, но обратное неверно: просто образ, образ как таковой не соотнесет меня с прошлым, если только я не отправлюсь в прошлое на его поиски, проследившая тем самым то непрерывное поступательное движение, которое привело его от темноты к свету. Это то, о чем так часто забывают психологи, когда они, исходя из того, что вспоминаемое ощущение становится более актуальным, если мы вспоминаем более настойчиво, делают вывод, что воспоминание об ощущении было зарождением этого ощущения. Факт, на который они ссылаются, без сомнения верен. Чем больше я стараюсь вспомнить какую-то прошлую боль, тем больше я начинаю реально ее испытывать. Но это и не трудно понять, поскольку прогресс воспоминания и состоит в его материализации. Вопрос же в том, чтобы выяснить, было ли воспоминание о боли первоначально действительной болью? Из того, что загипнотизированному субъекту в итоге становится жарко, когда ему настойчиво внушают, что стоит жара, не следует, что уже слова внушения были жаркими.

И точно так же из того, что воспоминание об ощущении переходит в само это ощущение, не следует, что это воспоминание было зарождающимся ощущением: воспоминание может на самом деле играть по отношению к зарождающемуся ощущению такую же роль гипнотизера, производящего внушение. Представленное в таком виде, критикуемое нами умозаключение уже теряет убедительную силу, но оно пока еще не ложно, поскольку использует ту несомненную истину, что воспоминание по мере своей актуализации трансформируется. Ложность его вскрывается, когда мы проводим рассуждение в обратном порядке (который, впрочем, с точки зрения рассматриваемой гипотезы, должен быть таким же правомочным), то есть когда мы вместо того, чтобы повышать интенсивность чистого воспоминания, снижаем интенсивность ощущения. Если между двумя этими состояниями существовала бы разница только в степени, то в какой-то определенный момент ощущение превратилось бы в воспоминание. Если, например, воспоминание о какой-то сильной боли — это не что иное, как слабое ощущение боли, то, наоборот, интенсивная боль, которую я испытываю, уменьшаясь, в конце концов должна превратиться в воспоминание о сильной боли. Без всякого сомнения, наступает момент, когда я не могу сказать, испытываю я слабое ощущение или воображаю его (и это естественно, поскольку образ-воспоминание уже причастен ощущению), но это слабое переживание никогда не покажется мне воспоминанием о каком-то сильном переживании. Воспоминание, следовательно, представляет собой нечто совершенно другое.

Но иллюзия, состоящая в том, что между воспоминанием и восприятием видят только разницу в степени — это нечто большее, чем простое следствие ассоцианизма, большее, чем эпизод в истории философии. Она имеет глубокие корни и покоится в конечном счете на ложном представлении о природе и объекте внешнего восприятия. В восприятии

хотят видеть только источник сведений, адресованных чистому разуму, причем из исключительно спекулятивного интереса. Но так как и воспоминание, взятое само по себе, не имеющее уже объекта, по существу является познанием такого же рода, то между восприятием и воспоминанием удастся отыскать только различие в степени: восприятие вытесняет воспоминание и конституирует таким образом наше настоящее — просто по закону преобладания более сильного. Но между настоящим и прошлым различие, конечно, не просто в степени. Мое настоящее — это то, что меня интересует, что для меня живо, то, наконец, что побуждает меня к действию, между тем как мое прошлое по существу бессильно. Остановимся на этом пункте. Мы лучше поймем природу того, что мы называем “чистым воспоминанием”, сопоставив его с наличным восприятием.

На самом деле впустую было бы пытаться характеризовать воспоминание о прошлом состоянии, не определив сначала конкретного и принимаемого сознанием признака наличной реальности. Что такое для меня настоящий момент? Времени свойственна текучесть: уже истекшее время образует прошлое, настоящим же мы называем то мгновение, где оно течет. Но здесь не может быть речи о математическом мгновении. Без сомнения, существует идеальное настоящее, чисто умо-зрительное, — 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? Находится ли она по ту или по эту сторону той математической точки, которую я идеально полагаю, когда думаю о мгновении настоящего? Более, чем очевидно, что она располагается сразу и тут, и там, и то, что я называю “моим настоящим”, разом захватывает и мое прошлое, и мое будущее: прошлое, поскольку “момент, когда я говорю, уже отдален от меня”; будущее, потому что этот же момент наклонен в сторону будущего, именно к будущему устремлен я сам, и если бы я мог зафиксировать это неделимое настоящее, этот бесконечно малый элемент кривой времени, то он указал бы в направлении будущего. Надо признать, таким образом, что то психологическое состояние, которое я называю “моим настоящим” — это вместе с тем сразу и восприятие непосредственного прошлого, и своего рода детерминация непосредственного будущего. Однако непосредственное прошлое, поскольку оно воспринимается, как мы увидим, представляет собой ощущение, и, как всякое ощущение, выражает длинную последовательность элементарных колебаний; непосредственное будущее же, поскольку оно детерминируется, представляет собой действие, или движение. Мое настоящее, таким образом, — это сразу и ощущение, и движение, а так как оно образует нераздельное целое, то это движение должно быть взаимосвязано с этим ощущением и продолжать его в действии. Из этого я заключаю, что мое настоящее представляет собой комбинированную систему ощущений и движений. По своей природе оно сенсорноторно.

Это означает, что мое настоящее заключается в сознании, которое я имею о своем теле. Располагаясь в пространстве, мое тело испытывает ощущения и в то же время выполняет движения. Ощущения и движения локализируются в определенных точках его протяженности, поэтому

в каждый данный момент может быть не более одной системы движений и ощущений. Вот почему мое настоящее представляется мне чем-то абсолютно детерминированным и резко отграниченным от моего прошлого. Помещенное между материей, которая на него влияет, и материей, на которую оно влияет, мое тело образует центр действий, оказываясь тем местом, где полученные впечатления целенаправленно избирают пути превращения в осуществленные движения: оно, следовательно, в полной мере представляет собой актуальное состояние моего становления, то в моей длительности, что находится в стадии оформления и осуществления.

В более общем виде можно сказать, что в той непрерывности становления, которая есть сама реальность, настоящий момент конституируется посредством почти мгновенного среза, который наше восприятие делает в протекающей массе, и этот срез, собственно, и есть то, что мы называем материальным миром. Наше тело занимает в нем центральное место, именно тело мы непосредственно воспринимаем как протекающее, и в его актуальном состоянии сосредоточена актуальность нашего настоящего. Материя как нечто протяженное в пространстве должна, по нашему мнению, определяться как непрерывно начинающееся заново настоящее, наше же настоящее, напротив, и есть сама материальность нашего существования, то есть совокупность ощущений и движений — и ничего сверх этого. И эта совокупность определена и неповторима для каждого момента длительности, потому что ощущения и движения занимают места в пространстве, а в одном и том же месте не может быть нескольких вещей сразу. Почему оказалось возможным не признавать такой простой, такой очевидной истины, — в конечном счете, всего-навсего идеи здравого смысла?

Причина именно в том, что между актуальными ощущениями и чистым воспоминанием упорно находили лишь различие в степени, а не по существу. Различие же это, по нашему мнению, носит радикальный характер. Мои актуальные ощущения локализованы на определенных участках поверхности моего тела, чистое же воспоминание, наоборот, никакой участок тела не затрагивает. Материализуясь, оно, без сомнения, породит ощущения, но в этот самый момент оно перестанет быть воспоминанием и станет наличным, актуально переживаемым, и я могу восстановить его в качестве воспоминания, только вновь обратившись к тому действию, посредством которого я вызвал его, тогда бывшее виртуальным, из глубин моего прошлого. Оно стало актуальным именно потому, что я сделал его активным, превратив в ощущение, способное вызвать движения. Большая часть психологов, наоборот, принимают чистое воспоминание только за слабое восприятие, за совокупность рождающихся ощущений. Стерев сначала таким образом всякое различие по природе между ощущением и воспоминанием, они вынуждены далее, логикой своей гипотезы, материализовать воспоминание и идеализировать ощущение. Воспоминание они представляют себе только в форме образа, то есть уже воплощенным в рождающихся ощущениях. Перенеся в характеристику воспоминания то, что существенно для ощущения, и не желая видеть в идеальности воспоминания чего-то особенного, коренным образом отличающего его от ощущения как такового, они вынуждены, возвращаясь к чистому ощущению, признать за

ним идеальность, имплицитно приданную перед этим рождающемуся ощущению в результате его смешения с воспоминанием. Если, в самом деле, прошлое, которое, согласно гипотезе, уже не действует, может существовать в виде слабого ощущения, отсюда следует, что существуют бездеятельные ощущения. Если чистое воспоминание, которое, согласно гипотезе, не затрагивает никакого определенного участка тела, — это то же, что и рождающееся ощущение, то ощущение не обязательно локализовано в какой-нибудь точке тела. Отсюда иллюзия, состоящая в том, что в ощущении видят неустойчивое и непротяженное состояние, приобретающее протяженность и закрепляющееся в теле только благодаря случайности. Эта иллюзия глубоко искажает, как мы видели, теорию внешнего восприятия и поднимает множество спорных вопросов, дискутируемых различными метафизиками материи. Следует же определенно признать, что ощущение по своему существу протяженно, локализовано и представляет собой источник движения, а чистое воспоминание, будучи непротяженным и бездейственным, никоим образом к нему не причастно.

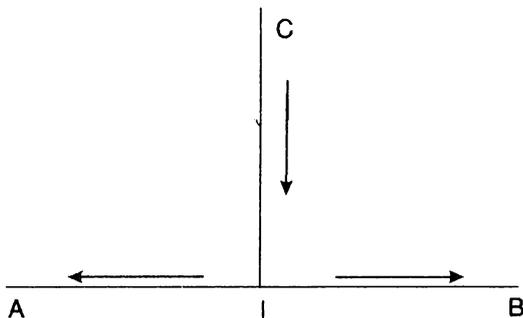
Я называю своим настоящим мою установку по отношению к непосредственному будущему, мое непосредственно наступающее действие. Мое настоящее, следовательно, по существу сенсомоторно. Из моего прошлого только то становится образом, а следовательно, и ощущением (по крайней мере, рождающимся), что может содействовать этому наступающему действию, вписаться в эту установку, словом, стать полезным: но как только прошлое становится образом, оно перестает быть чистым воспоминанием и вбирает в себя определенную часть моего настоящего. Воспоминание, актуализированное в образе, глубоко отличается, следовательно, от чистого воспоминания. Образ — это наличное состояние и причастен прошлому только опосредованно — через воспоминание, из которого он вышел. Наоборот, воспоминание, бездейственное, пока оно бесполезно, остается чистым от всякой примеси ощущения, без связи с настоящим и, следовательно, непротяженным.

Эта полнейшая бездейственность чистого воспоминания как раз и поможет нам понять, как оно сохраняется в латентном состоянии. Не входя пока в суть вопроса, ограничимся замечанием, что наше нежелание признать *бессознательные психологические состояния* происходит прежде всего от того, что мы считаем сознание их существованием сопровождением, так что психологическое состояние не может, как нам кажется, перестать быть осознанным, не перестав тем самым существовать вообще. Но если осознание — это характерный признак только *настоящего*, то есть актуально переживаемого, то есть, в конечном счете, *действующего*, тогда то, что не действует, может не принадлежать осознаваемому, не обязательно переставая при этом так или иначе существовать. Другими словами, в психологической области осознанность — это синоним не существования, но только реального действия или непосредственной готовности действия, и при таком ограничении пределов этого термина не так трудно представить себе бессознательное — то есть в итоге бездейственное — психологическое состояние. Какой бы мы ни выработали идеи сознания самого по себе, то есть реализующего себя независимо, без внешних ограничений, трудно отрицать, что у существа, наделенного телесными функциями, роль сознания состоит

главным образом в управлении действием и прояснении выбора. Оно бросает свет на непосредственные предпосылки принимаемого решения и на все те воспоминания прошлого, которые могут быть с пользой к ним присоединены, — остальное остается в тени. Но здесь мы опять находим в новой форме ту беспрерывно возрождающуюся иллюзию, с которой сталкиваемся с самого начала этой книги. Даже когда сознание соединено с телесными функциями, в нем хотят видеть спекулятивную по существу способность, которая только случайно находит практическое применение. Но тогда, поскольку не видно, какой интерес сознанию, если оно предназначено для чистого познания, упускать знания, которыми оно обладает, — непонятно, почему оно отказывается освещать то, что не окончательно для него потеряно? Отсюда следовало бы, что ему по праву принадлежит только то, чем оно обладает фактически, и что в области сознания все реальное актуально. Но верните сознанию его настоящую роль: тогда не будет больше причин утверждать, что однажды воспринятое прошлое стирается, как нет причин предполагать, что материальные предметы перестают существовать, когда я перестаю их воспринимать.

Остановимся на этом последнем пункте, потому что здесь находится центр трудностей и источник недоразумений, окружающих проблему бессознательного. Идея *бессознательного представления* ясна, несмотря на распространенный предрассудок; можно даже сказать, что мы постоянно ей пользуемся и что нет концепции, более близкой здравому смыслу. В самом деле, все признают, что образы, актуально представленные нашему восприятию, не составляют всей материи. Но, с другой стороны, чем может быть невоспринятый материальный предмет, невоображаемый образ, если не своего рода бессознательным ментальным состоянием? За пределами стен вашей комнаты, которую вы воспринимаете в эту минуту, существуют соседние комнаты, остальная часть дома, наконец, улица и город, где вы живете. Не имеет значения, какой теории материи вы придерживаетесь: реалист вы или идеалист, вы, очевидно, думаете, когда говорите о городе, об улице, о других комнатах дома, об определенном числе восприятий, отсутствующих в вашем сознании и тем не менее данных вне его. Нельзя сказать, что они создаются по мере того как ваше сознание их воспринимает: значит, они каким-то образом уже существовали, а так как, согласно гипотезе, сознание ваше их не охватывало, то как еще могли бы они существовать сами по себе, если не в состоянии бессознательного? Почему тогда оказывается, что *существование вне сознания* кажется нам ясным, когда дело касается объектов, и непонятным, когда мы говорим о субъекте? Наши восприятия — и актуальные, и виртуальные — распределяются вдоль двух линий, одной горизонтальной — АВ, поддерживающей все одновременно предметы в пространстве, другой вертикальной — СІ, на которой располагаются наши последовательные воспоминания, размещенные во времени. Точка І, пересечение двух линий, — это единственная точка, актуально данная нашему сознанию. Почему мы без колебания принимаем реальность всей линии АВ, хотя она остается невидимой, а на линии СІ наоборот: только настоящее І, актуально воспринятое, кажется нам единственной подлинно существующей точкой? В основе этого радикального различия двух рядов — временного и

пространственного — лежит столько смутных и плохо очерченных идей, столько гипотез, лишенных всякой спекулятивной ценности, что мы не в состоянии разобрать все это сразу, в одном анализе. Чтобы полностью разоблачить эту иллюзию, пришлось бы исследовать у самых истоков и проследить во всех его поворотах то



двойное движение, посредством которого мы приходим к полаганию объективных реальностей, не имеющих отношения к сознанию, и состояний сознания без объективной реальности, когда начинает казаться, что пространство неопределенно долго сохраняет рядоположенные в нем вещи, а время шаг за шагом разрушает следующие в нем одно за другим *состояния*. Часть этой работы была проделана нами в первой главе этой книги, когда мы говорили об объективности вообще, остальное будет сделано на последних страницах, когда мы будем говорить об идее материи. Ограничимся здесь указанием на некоторые существенные пункты.

Прежде всего, предметы, размещенные вдоль линии АВ, представляются для нас то, что мы начинаем воспринимать, между тем как линия СІ содержит только то, что мы уже восприняли. Но прошлое уже не представляет для нас интереса: оно исчерпало свое возможное действие или может заново обрести влияние, только позаимствовав жизненную силу у наличного восприятия. В противоположность этому, ближайшее будущее состоит в неотвратимом действии, в еще не израсходованной энергии. Не воспринятая пока часть материальной вселенной, насыщенная обещаниями и угрозами, обладает, следовательно, для нас реальностью, которой не могут и не должны обладать не воспринимаемые актуально периоды нашего прошлого существования. Но это различие, целиком относящееся к практической пользе и к материальным потребностям жизни, все более и более очевидно принимает в нашем уме форму метафизической дистинкции.

Мы фактически показали, что предметы, расположенные вокруг нас, представляют в той или иной степени действие, которое мы можем оказывать на вещи, или должны будем испытать от них. Срок этого возможного действия точно определяется большим или меньшим отдалением от соответствующего предмета, так что дистанция в пространстве измеряет близость угрозы или обещания во времени. Пространство, следовательно, сразу дает нам схему нашего ближайшего будущего, а так как этому будущему предстоит протекать неопределенно долго, то символизирующее его пространство имеет свойство оставаться в своей неподвижности беспредельно открытым. Из-за этого непосредственно данный горизонт нашего восприятия необходимым образом кажется нам окруженным более широкой окружающей, существующей, хотя и

невидимой, эта окружность предполагает еще одну, ее охватывающую, — и т. д. до бесконечности. Таким образом, наше актуальное восприятие, будучи протяженным, по своей природе всегда будет только частичным внутренним *содержанием* по отношению к более обширному и даже бесконечному содержащему ее опыту, и этот опыт, отсутствующий в нашем сознании, потому что он выходит за воспринимаемый горизонт, от этого несколько не меньше кажется нам актуально данным. Но тогда как от этих материальных предметов, которые мы наделяем наличной реальностью, мы чувствуем себя зависимыми, наши воспоминания, напротив, в той мере, в какой они принадлежат прошлому, оказываются мертвым грузом, который мы тащим за собой, охотно теша себя мыслью от него избавиться.

Тот же инстинкт, в силу которого мы до бесконечности распахиваем перед собой пространство, заставляет нас по мере его истечения затворять за собой время. И если реальность как протяженность кажется нам бесконечно превосходящей пределы нашего восприятия, то в нашей внутренней жизни, наоборот, только то кажется нам *реальным*, что начинается в настоящий момент: остальное практически сводится на нет. Отсюда, в случае появления в сознании воспоминания, оно кажется нам привидением, таинственное появление которого приходится объяснить особыми причинами. По существу же взаимосвязь этого воспоминания с нашим наличным состоянием вполне сравнима с взаимосвязью невоспринимаемых предметов с теми, которые мы воспринимаем, и *бессознательное* в обоих случаях играет одного рода роль.

Но нам очень трудно представить себе вещи таким образом, потому что мы привыкли подчеркивать различия и, наоборот, затушевывать сходства между рядом *предметов*, одновременно расположенных в пространстве, и рядом *состояний*, последовательно разворачивающихся во времени. В первом ряду все его элементы вполне строго обусловлены, детерминированы — таким образом, что появление каждого нового элемента можно было бы предвидеть. Так, выходя из своей комнаты, я знаю, через какие комнаты я буду проходить. Наоборот, мои воспоминания представляются мне в произвольном на вид порядке. Порядок представлений, следовательно, в одном случае необходим, в другом — случаен, и именно эту необходимость я и гипостазирую определенным образом, когда говорю о существовании вне всякого сознания. Если я не вижу ничего недопустимого в том, чтобы предположить как данную всю невоспринимаемую мной тотальность предметов, это происходит потому, что строго определенный порядок этих предметов придает им вид цепи, в которой мое наличное восприятие будет уже не более, чем одним из звеньев: это звено и передает свою актуальность всей остальной цепи. — Но присмотревшись поближе, можно было бы увидеть, что наши воспоминания образуют такого же рода цепь и что наш *характер*, всегда присутствующий во всех наших решениях, представляет собой не что иное, как актуальный синтез всех наших прошлых состояний. В этой сжатой форме наша предшествующая психологическая жизнь обладает для нас существованием даже в большей мере, чем внешний мир: мы воспринимаем всегда только ничтожно малую часть этого мира, тогда как пережитой нами опыт используем во всей его совокупности. Правда, мы обладаем этой тотальностью пережитого лишь в сокращен-

ном виде, и наши прежние восприятия, рассматриваемые как отдельные индивидуальности, кажутся нам или полностью исчезнувшими, или появляющимися по своей прихоти. Но эта видимость полного уничтожения или случайного, самопроизвольного становления обусловлена просто тем, что актуальное сознание всегда допускает в себя то, что в данный момент полезно, мгновенно откидывая лишнее. Всегда устремленное к действию, оно может материализовать только те наши давние восприятия, которые органично дополняют наличное восприятие; чтобы содействовать окончательному решению. (Если для прояснения моего действия в данной точке пространства необходимо, чтобы мое сознание преодолело один за другим все те промежутки, или интервалы, которые в общем составляют то, что называется *дистанцией в пространстве*, для достижения той же цели ему, напротив, полезно перескочить через интервал времени, отделяющий актуальную ситуацию от аналогичного положения в прошлом, и так как сознание переносится туда одним скачком, вся промежуточная часть прошлого от него ускользает. Те же самые причины, по которым наши восприятия располагаются в строгой последовательности в пространстве, заставляют наши воспоминания разрозненно высвечиваться во времени.) В отношении невоспринимаемых предметов в пространстве и бессознательных воспоминаний во времени нельзя сказать, что мы имеем дело с двумя радикально различными формами существования, но требования действия в одном случае прямо противоположны требованиям действия в другом.

Однако здесь мы касаемся капитальной проблемы *существования*, проблемы, которую мы можем лишь слегка затронуть, чтобы, переходя от вопроса к вопросу, нам не пришлось проследовать до самого ядра метафизики. Скажем только, что в том, что касается вещи опыта, — а только ими мы здесь и занимаемся — существование, по-видимому, предполагает соединение двух условий: 1) представление в сознании, 2) логическое или причинное сочетание того, что таким образом представлено в сознании, с предшествующим и с последующим. Для нас реальность психологического состояния или материального предмета состоит в том двойном факте, что наше сознание их воспринимает и что они входят во временной или пространственный ряд, элементы которого друг друга детерминируют. Но эти два условия допускают различные степени, и понятно, что хотя оба они необходимы, но выполняются при этом не одинаково. Так, в случае актуальных внутренних состояний связь с другими элементами менее тесна, и детерминация прошлым настоящего не имеет характера математического вывода, поскольку большое место остается за случайностью, но зато они полностью представлены сознанию, так как актуальное психологическое состояние сразу дается нам со всей тотальностью своего содержания в самом акте его восприятия. Наоборот, если речь идет о внешних предметах, взаимосвязь с другими элементами становится полной, потому что эти предметы подчиняются необходимым законам; но тогда другое условие, представление в сознании, выполняется только частично, так как материальный предмет, как раз в силу многочисленности невоспринимаемых элементов, связывающих его с другими предметами, оказывается, содержит в себе и скрывает за собой бесконечно больше, чем позволяет нам увидеть. — Мы должны были бы, таким образом, сказать, что

существование в эмпирическом смысле слова всегда предполагает сразу и осознание, и регулярное сочетание с другими элементами, но в различных степенях. Но наш рассудок, функция которого состоит в том, чтобы устанавливать резкие разграничения, понимает вещи отнюдь не так. Вместо того, чтобы признать во всех случаях присутствие обоих элементов, смешанных в различных пропорциях, он предпочитает их разъединить и приписать таким образом внешним предметам, с одной стороны, и внутренним состоянием, с другой, два радикально различных способа существования, каждый из которых характеризуется исключительным наличием одного из условий, хотя нужно было бы говорить только о его преобладании. В итоге существование психологических состояний целиком сводится к их аппрегации сознанием, а существование внешних явлений — исключительно к строгому порядку их сосуществования и последовательности. Отсюда невозможность допустить у существующих, но невоспринимаемых материальных предметов какую-либо причастность к сознанию, а у неосознанных внутренних состояний малейшую причастность к существованию. В начале этой книги мы показали последствия первой иллюзии: она приводит к извращению наших представлений о материи. Вторая, дополняющая первую, вводит в заблуждение наше понимание духа, искусственно затемняя идею бессознательного. Наша прошлая психологическая жизнь вся целиком обуславливает наше настоящее состояние, не детерминируя его с необходимостью; также вся целиком, она обнаруживается и в нашем характере, хотя ни одного из прошлых состояний в нашем характере явным образом не видно. Соединяясь, эти два условия обеспечивают каждому прошлому психологическому состоянию реальное, хотя и бессознательное существование.

Но мы так привыкли переворачивать действительный порядок вещей в интересах практики, мы до такой степени испытываем неустранимость воспринятых из пространства образов, что не можем не задаваться вопросом, где сохраняется это воспоминание. Мы понимаем, что физико-химические явления имеют место в мозге, в теле, тело — в окружающем его воздушном пространстве и т. д.; но если, однажды совершившись, сохраняется прошлое, то где пребывает оно? Было бы просто и понятно, кажется, поместить его, в виде молекулярного изменения, в мозговое вещество, потому что тогда мы обладали бы неким актуально данным резервуаром, который достаточно было бы только открыть, чтоб латентные образы потекли в сознание. Но если мозг не может служить для такого использования, в каком хранилище мы разместим накопленные образы? Упускается из вида, что отношение между содержащим и содержимым приобретает свою кажущуюся ясность и всеобщность за счет всегдашней необходимости для нас распахивать перед собой пространство и затворять за собой длительность. Показать, что одна вещь содержится в другой, совсем не значит объяснить этим феномен ее сохранения. Более того: предположим на один момент, что прошлое переживает себя в виде воспоминания, сохраняемого в мозге. В таком случае необходимо, чтобы мозг для сохранения воспоминания по крайней мере сохранялся сам, но этот мозг, как протяженный образ в пространстве, всегда находится только в моменте настоящего и представляет собой вместе с остальной материальной вселенной непрерыв-

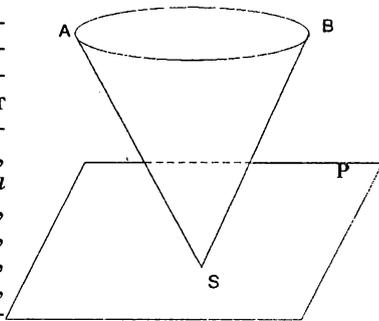
но возобновляемый срез всеобщего становления. Тогда или вы должны предположить, что эта вселенная настоящим чудом погибает и воскресает каждое мгновение длительности, или вы должны будете перенести на нее ту непрерывность существования, в которой вы отказываете сознанию, и сделать из ее прошлого переживающую себя и продолжающуюся в настоящем реальность. Вы, таким образом, ничего не выигрываете, накапливая воспоминания в материи, и наоборот, будете еще вынуждены распространить на совокупность состояний материального то независимое и целостное сохранение прошлого, в котором вы отказываете психологическим состояниям. Это сохранение прошлого как такового *в себе* оказывается, таким образом, в той или иной форме неизбежным, и нам трудно его понять просто потому, что мы приписываем ряду воспоминаний во времени ту необходимость *содержать и быть содержимым*, которая верна только относительно совокупности тел, моментально воспринимаемых в пространстве. Основная иллюзия заключается в том, что мы переносим на саму текущую длительность форму ряда мгновенных срезов, которые мы в ней делаем.

Но как может прошлое, согласно гипотезе переставшее существовать, сохраняться само собой? Нет ли здесь и в самом деле противоречия? — На это мы отвечаем, что вопрос как раз в том и состоит, действительно ли прошлое перестало существовать или просто перестало быть полезным. Вы произвольно определяете настоящее как то, *что есть*, тогда как настоящее — это просто то, *что совершается*. Но меньше всего *есть* настоящий момент, если вы под этим подразумеваете тот неделимый предел, который отделяет прошлое от будущего. Когда мы мыслим это настоящее как то, что должно наступить, его еще нет, а когда мыслим его как существующее, оно уже прошло. Если же, напротив, вы будете рассматривать конкретное настоящее, реально переживаемое сознанием, можно сказать, что это настоящее большей частью состоит в непосредственном прошлом. За ту долю секунды, в течение которой длится самое краткосрочное из возможных восприятий света, произошли триллионы вибраций, из которых первая отделена от последней тысячекратно делимым интервалом. Таким образом, ваше восприятие, каким бы оно ни было мгновенным, состоит из неисчислимого множества вспоминаемых элементов, и по сути дела всякое восприятие уже есть память. *Практически мы воспринимаем только прошлое*, так как чистое настоящее представляет собой неуловимое поступательное движение прошлого, которое подтачивает будущее.

Своим свечением сознание, таким образом, ежемоментно освещает ту непосредственную часть прошлого, которое, склоняясь к будущему, стремится его реализовать и присоединить к себе. Занятое исключительно такого рода детерминацией неопределенного будущего, сознание может распространить немного света и на те наши более отдаленные прошлые переживания, которые могли бы полезно сочетаться с нашим настоящим состоянием, то есть с нашим непосредственным прошлым, — прочее же остается неосвещенным. Именно в этой освещенной части нашей истории, в силу основного закона жизни, закона действия, мы и остаемся расположенными: отсюда испытываемая нами трудность понимания способа существования воспоминаний, которые должны сохраняться в неосвещенной области. Наша неприязнь к допу-

щению полного интегрального сохранения прошлого обусловлена, следовательно, самим направлением нашей психической жизни, которая представляет собой подлинное развитие, или поступательное развертывание состояний, и где весь наш интерес сосредоточен на том, что развивается, а не на том, что уже полностью развито.

Так, длинным обходным путем мы возвращаемся к нашей отправной точке. Мы говорили, что существует две глубоко различные разновидности памяти. Одна из них, фиксируемая в организме, представляет собой не что иное, как совокупность рационально устроенных механизмов, которые обеспечивают соответствующий двигательный отклик на различные возможные запросы. Благодаря этой памяти, мы приспосабливаемся к наличной ситуации, и благодаря этой памяти, испытываемые нами воздействия сами собой продолжают в ответные реакции, — то осуществляемые, то лишь намечаемые, но всегда более или менее адекватные. Это скорее привычка, чем память, она пускает в дело наш прошлый опыт, но не вызывает его образа. Другая разновидность — это настоящая память. Совпадающая по протяженности с сознанием, она удерживает и последовательно выстраивает одно за другим, по мере того, как они наступают, все наши состояния, оставляя за каждым произошедшим его место (и таким образом обозначая его дату) и действительно двигаясь в ставшем и определившемся прошлом, в отличие от первой памяти, которая действует в непрестанно начинающемся настоящем. Но глубоко различив эти две формы памяти, мы не показали их связи. Находясь как бы над телом, с его механизмами, представляющими собой накопленное усилие прошлых действий, воображающая и воспроизводящая память витала, подвешенная в пустоте. Но если мы никогда ничего не воспринимаем, кроме нашего непосредственного прошлого, и если наше сознание настоящего — это уже память, то два вида памяти, первоначально нами разделенные, оказываются тесно спаянными вместе. В самом деле, наше тело, рассматриваемое с этой новой точки зрения, суть не что иное, как неизменно возрождающаяся часть нашего представления, всегда наличная, или, скорее, всегда только прошедшая. Будучи образом, это тело не может накапливать образы, так как оно составляет их часть, и поэтому попытка локализовать в мозге прошлые или даже наличные восприятия химерична: не восприятия находятся в мозге, а мозг — это один из образов. Но тот совершенно особый образ, который постоянно присутствует посреди других образов и который я называю своим телом, ежеминутно, как было сказано, конституирует поперечный срез универсального становления. Этот образ, следовательно, представляет собой *место прохождения* воспринятых и отраженных движений, соединительную черту между вещами, на которые я воздействую, и вещами, которые воздействуют на меня, словом, местонахождение сенсомоторных феноменов. Если в виде конуса АВ я изобраа-



жу совокупность воспоминаний, накопленных в моей памяти, то его основание АВ, находящееся в прошлом, будет оставаться неподвижным, между тем как вершина S, которая будет изображать мое настоящее в любой данный момент, непрерывно будет идти вперед и так же непрерывно соприкасаться с подвижной плоскостью Р, — моим актуальным представлением универсума. В S концентрируется образ тела, и, составляя часть плоскости Р, этот образ ограничивается восприятием и отражением действий, которые исходят от всех других образов, принадлежащих плоскости.

Память тела, образованная из совокупности сенсомоторных систем, организованных привычкой — это, следовательно, память как бы моментальная, для которой настоящая память о прошлом служит основанием. Так как они не образуют двух отдельных вещей, так как память, как мы сказали, — это не что иное, как подвижная точка, соединяющая вторую память с двигающейся плоскостью опыта, — естественно, что эти функции друг друга предполагают и поддерживают. В самом деле, с одной стороны, память о прошлом предоставляет сенсомоторным механизмам все воспоминания, способные уточнить их задачу и направить двигательную реакцию так, как это подсказывают уроки опыта: в этом как раз и состоят ассоциации по смежности и по сходству. Но с другой стороны, сенсомоторные приспособления дают бездейственным, а значит, бессознательным воспоминаниям средство обрести плоть, материализоваться, стать в итоге наличными. Для того, чтобы воспоминание вновь появилось в сознании, необходимо, чтобы оно спустилось с высот чистой памяти — к той строго определенной точке, где совершается *действие*. Другими словами, именно от настоящего исходит призыв, на который отвечает воспоминание, но именно от сенсомоторных элементов наличного действия воспоминание заимствует дающее жизнь тепло.

Разве не по устойчивости этого согласования и не по точности, с которой эти две взаимодополняющие памяти вписываются одна в другую, мы узнаем “хорошо уравновешенные умы”, то есть, в сущности, людей, в совершенстве приспособленных к жизни? Человек действия отличается именно той быстротой, с какой он призывает для осмысления данной ситуации все воспоминания, имеющие к ней отношение, но для него также характерна и непреодолима преграда на пороге сознания для всех бесполезных или индифферентных воспоминаний. Жить исключительно в настоящем, сразу отвечать на возбуждение продолжающей его непосредственной реакцией — свойство низшего животного: когда так поступает человек, говорят, что он *импульсивен*. Но не лучше приспособлен к действию и тот, кто живет в прошлом только потому, что это ему приятно, и у кого воспоминания возникают в просвете сознания без какой-либо пользы для актуальной ситуации: это уже не импульсивный человек, а *мечтатель*. Между этими двумя крайностями располагается наиболее удачная диспозиция памяти, достаточно пластичной, чтобы с точностью следовать контурам наличной ситуации, но вместе с тем и достаточно энергичной, чтобы противостоять всякому прочему призыву. В этом, по-видимому, собственно и состоит здоровый смысл, или практическая смекалка.

Бросающееся в глаза развитие спонтанной памяти у большинства

детей обусловлено именно тем, что они еще не согласовали свою память со своим поведением. Обычно они следуют впечатлению данного момента, и так же как их поступки не подчиняются указаниям воспоминаний, их воспоминания, со своей стороны, не лимитируются потребностями действия. Они, по-видимому, легче запоминают только потому, что менее разборчиво вспоминают. Кажущееся уменьшение памяти, по мере того, как развиваются умственные способности, зависит, таким образом, от увеличивающейся взаимосвязи воспоминаний с действиями. Таким образом, сознательная память выигрывает в пронизательности за счет того, что теряет в протяженности: сперва она обладает легкостью памяти сновидений, но это было вызвано тем, что она действительно грезила. Отметим, в дополнение, что такая же необычная способность спонтанной памяти наблюдается у людей, умственное развитие которых не превышает развития ребенка. Один миссионер, после длинной проповеди дикарям Африки, наблюдал, как один из слушателей дословно повторил его проповедь с теми же жестами от начала до конца.¹

Но если наше прошлое обычно целиком от нас скрыто, будучи вытеснено потребностями актуального действия, то оно находит в себе силы для перехода через порог сознания во всех тех случаях, когда мы перестаем интересоваться эффективным действием, чтобы так или иначе перенестись в жизнь грез. Естественный или искусственный сон вызывает именно такую отрешенность от действия. Недавно же нам доказали, что во сне происходит нарушение контакта между сенсорными и моторными нервными элементами.² Но и помимо этой остроумной гипотезы, нельзя не видеть, что во время сна имеет место по крайней мере функционального ослабления напряженности нервной системы, в состоянии бодрствования всегда готовой ответить на полученное возбуждение соответствующей реакцией. “Экзальтация” же памяти при определенных сновидениях и в определенных сомнамбулических состояниях — это общеизвестный факт наблюдения. С поражающей точностью возникают тогда воспоминания, казавшиеся совершенно исчезнувшими: мы переживаем во всех подробностях давно позабытые сцены детства и говорим на языках, которые даже не помним, когда учили. Но наиболее показательным в этом отношении то, что наблюдается в случае внезапного удушения: у тонувших и пытавшихся повеситься. Вернувшись к жизни, пострадавший рассказывает, что за короткое время перед ним прошли все забытые события его истории, с самыми незначительными обстоятельствами и в том порядке, в котором они совершались.³

Человек, который существовал бы не живя, а *грезя и воображая*, без сомнения, тоже постоянно имел бы перед глазами бесконечное множе-

¹ Kay, *Memory and how to improve it*, New-York, 1888, p. 18.

² Mathia Duval, *Théorie histologique du sommeil* (C. R. de la Soc. de Biologie, 1895, p. 74). — См. Lépine, *ibid.*, p. 85, et *Revue de Médecine*, août 1894, и особенно Pupin, *Le neurone et les hypotheses histologiques*, Paris, 1896.

³ Winlow, *Obscure Diseases of the Brain*, p. 250 et suiv. — Ribot, *Maladies de la Mémoire*, p. 139 et suiv. — Maury, *Le sommeil et les rêves*. Paris, p. 439. — Egger, *Le moi des mourants* (*Revue Philosophique*, janvier et octobre 1896.) — Ср. выражение Балла: “Память — это способность, которая ничего не теряет и все регистрирует.” (Цитир. А. Руяром: Rouillard, *Les amnésies*, These de méd., Paris, 1885, p. 25).

ство деталей своей прошлой истории. Тот же, напротив, кто отказался бы пользоваться этой образной памятью, со всем тем, что она порождает на каждом шагу, непрестанно *разыгрывал* бы свое существование, не имея возможности по-настоящему себе его представить: как автомат, наделенный сознанием, он следовал бы туда, куда его склоняют полезные привычки, переводящие возбуждение в соответствующую реакцию. Первый никогда не выходил бы за пределы частного и даже индивидуального. Оставляя каждому образу его дату во времени и место, в пространстве, он видел бы, чем каждый образ *отличается* от других но не видел бы, в чем он с ними сходен. Второй же, всегда направляемый привычкой, наоборот, выделял бы в каждой ситуации только ту ее сторону, которая в практическом отношении *уподобляла* эту ситуацию предыдущим. Неспособный, без сомнения, *мыслить* общее, так как общая идея предполагает по крайней мере виртуальное представление множества вспоминаемых образов, он все же пребывал бы в измерении всеобщего, так как привычка для действия — это то же, что общее для мысли. Но два этих крайних состояния, одно — безусловного преобладания созерцательной памяти, которая в своем *созерцании* улавливает только частное, другое — сохранения только моторной памяти, налагающей печать обобщенности на свое *действие*, обособляются и обнаруживаются в полной мере только в исключительных случаях. В нормальной жизни они тесно перемешиваются и проникают друг в друга, теряя при этом, как то, так и другое, часть своей первоначальной чистоты. Первое тогда выражается в воспоминании различий, второе — в восприятии подобий: у слияния двух этих потоков появляется общая идея.

Здесь не идет речь о каком-то разрешении сразу всего блока вопросов об общих идеях. Среди этих идей есть имеющие своим источником не только восприятия и лишь очень отдаленно соотносящиеся с материальными предметами. Мы оставим их в стороне и рассмотрим только те общие идеи, которые основаны на том, что мы называем восприятием подобий. Мы хотели бы исследовать чистую память, память интегральную, в ее непрерывном усилии перейти в двигательную привычку. Этим мы сделаем более понятными роль и природу этой памяти, но этим же самым мы, может быть, еще и осветим — рассмотрев их в совершенно особом аспекте — два не менее темных понятия: *подобия* и *общности*.

Сближая между собой, насколько это возможно, трудности психологического порядка, возникающие вокруг проблемы общих идей, можно было бы, как мы думаем, свести их к следующему кругу: чтобы обобщать, нужно сначала абстрагироваться, но чтобы с пользой абстрагироваться, надо уже уметь обобщать. Именно к этому логическому кругу тяготеют, сознательно или бессознательно, и номинализм, и концептуализм, и каждая из этих доктрин существует прежде всего за счет несостоятельности другой. Номиналисты, по сути дела, видя в общей идее только ее протяженность, рассматривают ее просто как открытый и бесконечный ряд индивидуальных объектов. Следовательно, единство идеи состоит для них только в тождестве символа, которым мы обозначаем, не различая, все эти различные предметы. Если им верить, мы начинаем с восприятия вещи, потом присваиваем ей слово: это слово, благодаря способности или привычке распространяться на неопреде-

ленное число других вещей, возводится в итоге в разряд общих идей. Но для того, чтобы это слово могло распространяться на обозначаемые им предметы и, вдобавок, ими же ограничиться, необходимо, чтобы эти предметы имели в наших глазах сходные черты, которые, сближая их между собой, вместе с тем отличали бы их от всех тех предметов, к которым это слово не применимо. Таким образом, обобщение, по-видимому, не может обойтись без абстрактного рассмотрения общих качеств, и номинализм оказывается перед необходимостью определять общую идею ее понятийным содержанием, а не только ее объемом, что он предполагал сделать вначале. Концептуализм же исходит из понятийного содержания идеи. Согласно концептуализму, интеллект расчленяет поверхностное единство индивиду и на различные качества, каждое из которых, будучи выделено из ограничивавшего его индивидуального целого, тем самым становится представителем рода. Вместо того, чтобы рассматривать каждый род как *актуально* содержащий множество предметов, концептуализм хотел бы, чтобы теперь каждый предмет содержал в себе, *в возможности*, множество родов, в виде такого же числа зафиксированных в нем качеств. Но вопрос как раз и состоит в том, не остаются ли эти индивидуальные качества, даже изолированные усилием абстракции, как и прежде индивидуальными, и не нужно ли, для возведения их на родовой уровень, нового усилия разума, посредством которого каждому качеству будет сначала дано название, а затем под этим названием будет собрано множество индивидуальных предметов. Белизна лилии — это не белизна снега: будучи изолированы от снега и от лилии, они остаются белизной лилии и белизной снега. Они лишаются своей индивидуальности только тогда, когда мы сосредоточиваемся на их сходстве, обозначая их общим именем: применив после этого общее наименование к неопределенному числу подобных предметов, мы посредством своего рода рикошета переносим на качество то общее, что было найдено при применении слова к вещам. Но рассуждая таким образом, разве мы не возвращаемся на точку зрения номиналиста, которую мы оставили? Мы, стало быть, на самом деле вращаемся в круге: номинализм приводит нас к концептуализму, концептуализм возвращает к номинализму. Обобщение можно осуществить только посредством извлечения общих качеств; но чтобы приобрести вид общих, эти качества должны быть уже до этого подвергнуты генерализации.

Углубившись теперь в эти две противоборствующие теории, можно обнаружить в них один общий постулат: и та, и другая предполагают, что мы исходим из восприятия индивидуальных предметов. Первая теория предлагает образовать род посредством энумерации, вторая — выделить его с помощью анализа; но и анализ, и энумерация применяются к индивидам, рассматриваемым как реальности, данные непосредственной интуиции. В этом, собственно, и состоит общий постулат. Несмотря на свою кажущуюся очевидность, он и недостоверен, и не согласуется с фактами.

A priori кажется, что ясное различение индивидуальных предметов означает некое особое, избыточное совершенство восприятия, подобно тому как ясное представление общих идей означает рафинированность ума. Совершенное понимание родов составляет, конечно, свойство человеческой мысли: оно требует усилия рефлексии, посредством которого

го мы стираем присущие представлению особенности времени и места. Но рефлексия *над* особенностями, рефлексия, без которой от нас ускользала бы индивидуальность предметов, предполагает способность замечать различия, а значит, предполагает и образную память, что, несомненно, составляет привилегию человека и высших животных. Повидимому, мы на самом деле начинаем и не с восприятия индивида, и не с понимания рода, но с опосредующего знания, с неясного чувства *характерного качества*, или подобия: это чувство, одинаково далекое и от полностью понятной общности, и от ясно воспринятой индивидуальности. Рефлексивный анализ очищает его, получая общую идею, различающая память же подкрепляет, улучшая восприятие индивидуального.

Это становится ясным, если мы обратимся к целиком утилитарному происхождению нашего восприятия вещей. В данной ситуации нас больше всего интересует и мы прежде всего должны уловить ту ее сторону, которая может отвечать какой-то нашей склонности или потребности: потребность же непосредственно направлена на подобие или качество, ей нечего делать с индивидуальными различиями. Восприятие животных вынуждено обычно ограничиваться таким выделением полезного. Травоядное привлекает трава *вообще*: цвет и запах травы, ощущаемые и переживаемые как силы (мы удерживаемся, чтобы не сказать: мыслимые как качества или роды), составляют единственные непосредственные данные внешнего восприятия. На этом фоне общности или подобия память животного может выделить определенные контрасты, что порождает способность различения: животное сможет отличить после этого один пейзаж от другого, одно поле от другого, но это уже будет, повторяем, своего рода избыточное, а не необходимое восприятие. Нам могут сказать на это, что мы только отодвигаем проблему и просто отбрасываем в бессознательное тот процесс, посредством которого выделяются сходства и устанавливаются роды. Но мы ничего не отбрасываем в бессознательное — по той простой причине, что, как нам кажется, сходство выделяется здесь не в результате какой-то операции психологической природы: это сходство действует объективно, как сила, вызывающая тождественные реакции согласно чисто физическому закону, по которому одни и те же совокупные следствия должны следовать из одних и тех же глубинных причин. Если соляная кислота всегда одинаково действует на углекислоту известь — будь то мрамор или мел, то разве кто-нибудь утверждает, что кислота различает в этих видах характерные черты своего рода? Однако же нет существенной разницы между процессом, с помощью которого эта кислота выделяет основание из соли, и процессом, посредством которого растение неизменно выделяет из самых различных почв одни и те же элементы, которые должны послужить ему пищей. Сделаем теперь еще один шаг: представим себе некое рудиментарное сознание — может быть, сознание амебы, двигающейся в капле воды: это крошечное существо будет чувствовать прежде всего не различия, а сходства органических веществ, которые оно способно усваивать. Словом, можно проследить — от минерала до растения, от растения до простейших сознательных существ, от животного до человека — прогресс той операции, с помощью которой вещи и существа улавливают в окружающем то, что их

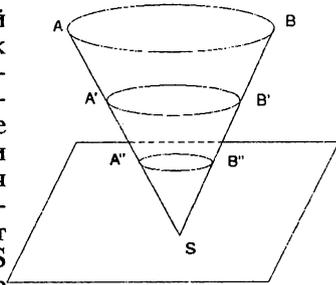
привлекает, что их практически интересует, не нуждаясь в абстракции, а просто потому, что все остальное в окружающем их не захватывает: это тождество реакции на внешне различные действия и есть тот зародыш, из которого человеческое сознание развивает общие идеи.

Задумаемся, в самом деле, о том назначении нашей нервной системы, которое, по-видимому, следует из ее структуры. Мы видим самые разнообразные механизмы восприятия, соединенные через опосредующие центры с одними и теми же моторными механизмами. Ощущение неустойчиво: оно может приобретать самые разнообразные оттенки; моторный же механизм, наоборот, однажды установившись, неизменно будет действовать одним и тем же образом. Можно, следовательно, предположить самые разнообразные во внешних деталях восприятия: если они продолжают в одни и те же двигательные реакции, если организм может извлечь из них одни и те же полезные следствия, если они вырабатывают у тела одну и ту же моторную установку — это означает, что в них выделяется нечто общее и что общая идея должна быть таким образом прочувствована, пережита, испытана, прежде, чем она сможет стать представлением.

Итак, мы в конечном итоге освободились от круга, в котором, как нам казалось, были сначала заключены. Чтобы обобщать, говорили мы, необходимо абстрагировать сходные свойства, но чтобы выделить сходство и извлечь пользу, надо уже уметь обобщать. На самом деле круга этого нет, потому что сходство, которое составляет исходную точку ума, когда он первоначально абстрагирует, — это не то сходство, к которому приходит ум, когда он, уже сознательно, обобщает. Сходство, из которого он исходит, — это сходство прочувствованное, прожитое, или, если угодно, выделяемое автоматически. То же, к которому он приходит, — это сходство, разумно воспринимаемое, или мыслимое. Но именно в ходе этого процесса, двоянным усилием рассудка и памяти складывается восприятие индивидов и восприятие родов: память устанавливает в спонтанно абстрагированных сходствах различия, рассудок же, основываясь на привычке выделять сходное, извлекает ясную общую идею. Изначально эта общая идея была не чем иным, как нашим сознанием тождества моторной установки при разнообразии ситуаций: это была та же привычка, восходящая из сферы движений в сферу мысли. Но от родов, механически очерченных привычкой, благодаря усилию рефлексии над этим процессом, мы перешли к *общей идее рода*, и как только эта идея была конституирована, образовали, теперь уже сознательно, неограниченное число общих понятий. Здесь нет необходимости следовать за интеллектом во всех деталях этого образования понятий. Скажем только, что интеллект, подражая работе природы, также создал моторные устройства, на этот раз искусственные, чтобы с помощью ограниченного числа этих устройств отвечать на неограниченную множественность индивидуальных предметов: совокупность этих механизмов образует членораздельную речь. Впрочем, эти две разнонаправленные операции ума — одна, посредством которой он проводит различия индивидов, другая, служащая ему для образования родов, отнюдь не требуют одинакового усилия и не идут с одинаковой скоростью. Первая, не требующая ничего, кроме вмешательства памяти, осуществляется с самого начала нашего опыта, вторая — продолжа-

ется бесконечно, никогда не заканчиваясь. Первая завершается конституированием устойчивых образов, которые затем накапливаются в памяти; вторая создает нестойкие и исчезающие представления. Останемся на этом последнем пункте: здесь мы касаемся существенного феномена ментальной жизни.

Сущность общей идеи в действительности состоит в том, чтобы непрерывно обращаться между сферой действия и сферой чистой памяти. В самом деле, вернемся к уже начерченной нами схеме. В S будет по-прежнему находиться актуальное восприятие мною моего тела, то есть определенное сенсомоторное равновесие. На поверхности основания AB будет теперь расположена вся совокупность моих воспоминаний. В заданном таким образом конусе общая идея будет беспрерывно колебаться между вершиной S и основанием AB . В S она приобретет ясную форму телесной установки или произносимого слова; в AB же — будет иметь не менее ясный вид тысячи индивидуальных образов, в которых будет дробиться ее хрупкое единство. Вот почему психология, которая держится уже законченного, знакома только с *вещами* и игнорирует *прогресси*, не увидит в этом колебательном движении ничего, кроме экстремумов, между которыми оно совершается; она отождествит общую идею то ли с действием, которое ее осуществляет, или словом, которое ее выражает, то ли с беспредельным по числу множеств образам, составляющих ее эквивалент в памяти. Но суть дела в том, что общая идея ускользает от нас, стоит нам вознамериться укрепить ее у того или другого из этих двух экстремумов. Она состоит в двойном течении, идущем от одного из них к другому, всегда готовая то кристаллизироваться в словах, то рассеяться в воспоминаниях.



Это возвращает нас к тезису, что между сенсомоторными механизмами, изображаемыми точкой S , и совокупностью воспоминаний, расположенных в плоскости AB , вмещаются, как мы указали это в предыдущей главе, тысячи и тысячи повторных воспроизведений нашей психологической жизни, изображаемых сечениями $A'B'$, $A''B''$ и т. д., того же конуса. По мере того, как мы отдаляемся от нашего сенсомоторного наличного состояния, мы все более рассеиваемся в AB , погружаясь в жизнь грез; по мере же того, как мы крепче привязываемся к наличной реальности, отвечая двигательными реакциями на чувственные возбуждения, мы все больше сосредоточиваемся в S . Фактически, нормальное *я* никогда не фиксируется ни в одном из этих крайних положений: оно двигается между ними, поочередно занимает позиции, изображаемые промежуточными сечениями или, другими словами, ровно настолько придает своим представлениям черты образа и ровно настолько черты идеи, чтобы они могли принимать полезное участие в наличном действии.

Из этой концепции низших форм ментальной жизни могут быть выведены законы ассоциации идей. Но прежде чем приступить к этому вопросу, покажем недостаточность расхожих теорий ассоциации.

Из этой концепции низших форм ментальной жизни могут быть выведены законы ассоциации идей. Но прежде чем приступить к этому вопросу, покажем недостаточность расхожих теорий ассоциации.

Не подлежит сомнению, что каждая возникающая в уме идея имеет отношение сходства или смежности с предыдущим ментальным состоянием: но такое утверждение не проясняет механизма ассоциации и по сути дела ровно ничему нас не учит. В самом деле, нельзя найти ни одной пары идей, которые не имели бы между собой какой-либо сходной черты или не соприкасались какой-либо стороной. Так, если речь идет о сходстве, то как бы глубоки ни были различия, разделяющие два образа, всегда можно найти — поднявшись достаточно высоко — общий род, к которому они принадлежат, и, следовательно, сходство, их соединяющее. Если же рассмотреть отношение смежности, окажется, что восприятие А, как мы сказали выше, вызывает “по смежности” прошлый образ В, лишь когда оно вызывает сперва схожий с А образ А', потому что в В реально соприкасается в памяти не восприятие А, а воспоминание А'. И каким бы далекими друг от друга ни предполагали элементы А и В, между ними всегда можно установить отношение по смежности, если опосредующий элемент А' имеет с А достаточно отдаленное сходство. Это значит, что между любыми двумя наугад взятыми идеями всегда есть сходство и всегда, если угодно, можно найти смежность, так что обнаружение отношения смежности или сходства между двумя следующими друг за другом представлениями ничуть не объясняет, почему одно из них вызывает другое.

Подлинный же вопрос состоит в том, чтобы узнать, как осуществляется селекция между бесконечным числом воспоминаний, каждое из которых какой-то своей стороной походит на наличное восприятие, и почему одно единственное из них — именно это, а не другое — возникает в просвете сознания. Но на этот вопрос ассоцианизм ответить не может, потому что и идеи, и образы он возводит до уровня независимых сущностей, плавающих, подобно атомам Эпикура, во внутреннем пространстве, сближающихся и сцепляющихся, когда случайность приводит их в сферу притяжения друг друга. Углубив это учение в данном пункте, мы увидели бы, что его ошибка состоит в слишком большой *интеллектуализации* идей, в придании им чисто спекулятивной роли, в признании, что они существуют сами ради себя, а не ради нас, в том, что упускается из внимания, не признается их отношение к активности воли. Если воспоминания, оставаясь индифферентными, блуждают в инертном и аморфном сознании, то нет никакой разумной причины, чтобы наличное восприятие привлекло одно из них, отдав ему предпочтение перед другими: я мог бы тогда только констатировать их встречу, поскольку она произошла, и говорить о сходстве или смежности, а это сводится в сущности, к смутному признанию, что состояния сознания родственны друг другу.

Но само это родство, принимающее двойную форму смежности и сходства, ассоцианизм не может ничем объяснить. Общая тенденция к ассоциированию остается в этом учении такой же темной, как и частные формы ассоциации. Представив индивидуальные воспоминания-образы как совершенно готовые вещи, раз и навсегда входящие в течение нашей умственной жизни, ассоцианизм вынужден предполагать между этими предметами таинственные силы притяжения, о которых нельзя даже сказать заранее, как о физическом притяжении, в каких явлениях они обнаружатся. Зачем самодовлеющий, согласно гипотезе,

образ стал бы присоединять к себе другие образы, сходные с ним или данные как смежные? Все дело в том, что этот независимый образ представляет собой искусственный и вторичный продукт ума. Фактически же мы воспринимаем сходства раньше, чем схожих между собой индивидов, и в агрегате смежных частей целое воспринимаем раньше этих частей. Мы идем от сходства к сходным предметам, вышивая по сходству, этой общей канве, вариацию индивидуальных различий. И мы идем также от целого к частям, проделывая работу расчленения, закон которого мы опишем ниже, дробя в целях насколько возможно большего удобства практической жизни непрерывность реального. Ассоциация, следовательно, — это не первичный факт: мы начинаем с диссоциации, и тенденция каждого воспоминания присоединять к себе другие воспоминания объясняется естественным возвратом ума к нераздельному единству восприятия.

Здесь мы обнаруживаем коренной недостаток ассоцианизма. Раз дано наличное восприятие, которое постепенно образует с различными воспоминаниями множество последовательных ассоциаций, существует, как мы сказали, два способа представления механизма этой ассоциации. Можно предположить, что восприятие остается тождественным самому себе, настоящим психологическим атомом, присоединяющим к себе другие восприятия по мере того, как эти восприятия около него проходят. Такова точка зрения ассоцианизма. Но есть и другая точка зрения, и именно ее мы обозначали в нашей теории узнавания. Мы предположили, что наша личность, вся в целом, с тотальностью наших воспоминаний, оставаясь нераздельной, входит в восприятие настоящего момента. В таком случае, если это восприятие круг за кругом вызывает различные воспоминания, то это происходит не путем механического присоединения все большего и большего числа элементов, которые восприятие, будучи неподвижным, к себе привлекает: все наше сознание целиком расширяется и, разливаясь в результате на более обширной поверхности, может подвергнуть более детальной инвентаризации свое богатство: так туманное звездное скопление, наблюдаемое во все более и более сильные телескопы, распадается на увеличивающееся число звезд. Согласно первой гипотезе (которая опирается только на кажущуюся простоту и аналогию с плохо понятым атомизмом), каждое воспоминание образует независимое и фиксированное сущее, о котором нельзя сказать, ни почему оно направлено на присоединение к себе других воспоминаний, ни как оно их выбирает для ассоциации — по смежности или по сходству — среди тысяч других воспоминаний с такими же правами. Приходится предположить, что эти идеи сталкиваются случайно или что между ними действуют таинственные силы, но это, помимо всего прочего, вступает в противоречие со свидетельством сознания, которое никогда не демонстрировало нам таких независимо перемещающихся психологических фактов. Во второй же гипотезе речь идет только о констатации единства и согласованности психологических фактов, всегда данных непосредственному сознанию вместе, как нераздельное целое, которое только применение рефлексии расчленяет на отдельные фрагменты. Но тогда нужно объяснять уже не связность внутренних состояний, но то двойное движение сжатия и расширения, посредством которого сознание сокращает или увеличива-

ет свое содержание. Однако это движение рождается, как мы увидим, из основных потребностей жизни, и легко объясняется также, почему те “ассоциации”, которые мы, как нам кажется, образуем по пути этого движения, исчерпывают все градации смежности и сходства.

Представим себе на одно мгновение, что наша психологическая жизнь сводится к одним сенсорным функциям. Другими словами, расположимся на той схематической фигуре, которую мы начертили, в точке S, соответствующей насколько возможно полному упрощению нашей моментальной жизни. В этом состоянии любое восприятие само собой продолжается в соответствующие реакции, потому что предыдущие аналогичные восприятия уже выработали более или менее сложные моторные приспособления, которые ждут только повторения того же вызова, чтобы быть приведенными в действие. Но в этом механизме содержится как *ассоциация по сходству*, потому что наличное восприятие действует в силу его подобия прошлым восприятиям, так и *ассоциация по смежности*, потому что движения, следовавшие за этими прошлыми восприятиями, репродуцируются и даже могут повлечь за собою неопределенное число действий, координированных с первым. Мы, таким образом, улавливаем здесь, у самого их истока и почти сливающимися вместе — конечно же, еще совершенно не осознанные, но практически осуществляемые и переживаемые, — ассоциацию по сходству и ассоциацию по смежности. При этом речь не идет о каких-то случайных формах нашей психологической жизни. Эти ассоциации представляют собой два дополняющих друг друга аспекта одного и того же основного стремления — стремления всякого организма извлечь из наличной ситуации все, что в ней есть полезного, и отложить про запас в виде двигательной привычки выработанную к данному случаю реакцию, чтобы использовать ее в ситуациях такого же рода.

Перенесемся теперь сразу к противоположному экстремуму нашей ментальной жизни. Перейдем, согласно нашему методу, от психологического существования, состоящего в простом “разыгрывании” к психологическому существованию, сводящемуся исключительно к “грезе”. Другими словами, переместимся на то основание АВ, основание памяти, где в мельчайших подробностях запечатлеваются события нашей прошлой жизни. Будучи оторванным от действия, сознание, которое держало бы, таким образом, в поле своего зрения тотальность собственного прошлого, не имело бы никакого разумного основания зафиксироваться скорее на одной, чем на другой части этого прошлого. С одной стороны, все его воспоминания отличались бы от его актуального восприятия, так как два воспоминания, взятые во всем многообразии своих деталей, никогда не бывают тождественными. Но с другой стороны, с наличной ситуацией можно было бы сблизить *какое угодно* воспоминание: достаточно отвлечься в этом восприятии и в этом воспоминании от соответствующего числа деталей и станет видно только их сходство. К тому же, как только воспоминание установит связь с восприятием, множество сопряженных с этим воспоминанием событий тем самым тоже окажется с ним в связи, причем это будет бесконечное множество, которое можно ограничить, только произвольно выбрав точку прекращения его расширения. Здесь нет уже жизненных потребностей, способных урегулировать этот эффект сходства, а значит, и смежности, а

так как в сущности все сходно, то все может быть ассоциировано. Актуальное восприятие только что продолжалось в определенные движения — теперь же оно растворяется в бесконечности одинаково возможных воспоминаний. Таким образом, ассоциация привела бы в АВ к произвольному выбору, тогда как в S — к фатальной последовательности действий.

Однако это лишь крайние пределы, у которых должен поочередно для удобства изучения находиться психолог, но которые фактически никогда не достигаются. Не существует, по крайней мере у человека, чисто сенсомоторного состояния, как не бывает у него и чисто воображаемой жизни, без подосновы смутной активности. Как мы уже сказали, наша нормальная психологическая жизнь колеблется между этими двумя крайностями. С одной стороны, сенсомоторное состояние S ориентирует память, будучи в сущности не чем иным, как ее актуальным и активным экстремумом, а с другой стороны, сама эта память, со всей совокупностью нашего прошлого, оказывает давление на настоящее, чтобы наложиться на наличное действие как можно большей своей частью. Из этого двойного усилия каждое мгновение образуется неопределенное множество возможных *состояний* памяти, изображенных на нашей схеме сечениями A'В', A"В" и т. д. Мы сказали, что каждое из них — повторение всей нашей прошлой жизни. Но каждое из этих сечений более или менее обширно, в зависимости от того, приближается ли оно к основанию или к вершине; кроме того, каждое из этих полных представлений нашего прошлого выводит в просвет сознания лишь то, что может вписаться в данное сенсомоторное состояние, а следовательно, то, что сходно с наличным восприятием с точки зрения подлежащего выполнению действия. Другими словами, интегральная память отвечает на запрос наличного состояния двумя одновременными движениями: поступательным, посредством которого она целиком сдвигается навстречу опыту и, таким образом, более или менее сжимается, ввиду действия, при этом не разделяясь, и движением самообращения, посредством которого ориентируется, обращаясь к ситуации данного момента наиболее полезной своей стороной. Этим различным степеням сжатия соответствуют разнообразные формы ассоциации по сходству.

Все происходит, следовательно, так, как будто наши воспоминания беспредельное число раз повторяются в тысячах и тысячах возможных сокращенных выражений нашей прошлой жизни. Они принимают более обобщенную форму, когда память сжимается сильнее, и становятся более личными, когда память расширяется, и таким образом входят в неограниченное множество различных "систематизаций". Слово, сказанное на иностранном языке, может заставить меня подумать об этом языке вообще или о голосе, который когда-то произносил это слово определенным образом. Эти две ассоциации по сходству не зависят от случайного появления двух различных представлений, наугад вовлеченных в сферу притяжения актуального восприятия. Они соответствуют двум различным ментальным *установкам*, двум различным степеням напряжения памяти; в одном случае установке, более близкой к чистому образу, в другом — более расположенной к непосредственному ответу, то есть действию. Классифицировать эти системы, изучить законы, которые взаимосвязывают каждую из них с различными "тонусами" нашей умственной жизни, показать,

как каждый из этих тонусов сам определяется необходимостями момента, а также варьируемой степенью нашего личного усилия, было бы трудным предприятием: всю эту психологию еще предстоит разработать и в настоящий момент мы не хотим даже пытаться сделать это. Но каждый из нас чувствует, что законы эти есть, что существуют устойчивые соотношения такого рода. Мы знаем, например, когда читаем психологический роман, что некоторые ассоциации идей, которые нам описывают, достоверны, что они могли быть пережиты; другие же нас шокируют или не создают у нас впечатления реальности, потому что мы чувствуем в них результат механического сближения различных духовных уровней, как-будто автор не сумел удержаться на выбранной им плоскости ментальной жизни. Память, таким образом, имеет градацию степеней напряжения или оживления, которые, несомненно, трудно определить, но которые нельзя безнаказанно смешивать между собой тому, кто изображает душевную жизнь. К тому же эту истину, которую все мы знаем инстинктивно, подтверждает и патология — правда, на вчерне изученных примерах. Например, в “систематизированных амнезиях” истериков воспоминания, кажущиеся утраченными, в действительности присутствуют, но все они относятся — это не подлежит сомнению — к определенному тону интеллектуальной жизненности, где для субъекта уже места не находится.

Если существует бесконечное число *различных срезов* для ассоциации по сходству, то они существуют и для ассоциаций по смежности. В крайнем срезе, представляющем основание памяти, нет ни одного воспоминания, не связанного по смежности с совокупностью как предшествующих, так и последующих событий. Между тем в точке, где сосредоточено наше действие в пространстве, ассоциация по смежности приводит только к непосредственной реакции, в виде движения, следующего за восприятием, подобным прошлому. Фактически всякая ассоциация по смежности предполагает промежуточное положение духа между двумя крайними пределами. Если и здесь предположить скопление возможных повторений тотальности наших воспоминаний, каждый отдельный фрагмент нашей истекшей жизни расщелится особым, свойственным ему образом, на определенные пласты, и способ расщеления будет меняться при переходе от одного фрагмента к другому, потому что каждый из них характеризуется именно природой преобладающих воспоминаний, к которым другие воспоминания присоединяются, как к точкам опоры. Например, чем больше мы приближаемся к *действию*, тем больше смежность приближается к сходству и отличается, следовательно, от простого отношения хронологической последовательности: так, о словах иностранного языка, когда они вызывают друг друга в памяти, нельзя сказать, ассоциируются они по сходству или по смежности. Наоборот, чем больше мы отрешаемся от реального или возможного действия, тем больше ассоциация по смежности стремится просто и без всякого дополнения воспроизвести последовательные образы нашей прошедшей жизни. Приступать здесь к углубленному изучению этих различных систем не представляется возможным. Достаточно указать, что системы эти вовсе не образованы из рядоположенных воспоминаний, подобных такому же числу атомов. Всегда есть несколько преобладающих воспоминаний, ярких точек, вокруг которых остальные образуют смутную туманность. Эти яркие точки умножаются по

мере расширения нашей памяти. Процесс локализации воспоминаний в прошлом, например, вовсе не заключается в том, как об этом говорят, чтобы рыться в массе воспоминаний, как в мешке, и вытаскивать оттуда воспоминания, все более близкие к искомому, между которыми и займет свое место то воспоминание, которое надо локализовать. С помощью какого счастливого случая мы попадем именно на увеличивающееся число промежуточных воспоминаний? Работа локализации в действительности состоит в растущем усилии *экспансии*, посредством которого память, всегда целиком наличная для самой себя, распространяет свои воспоминания на все более и более обширную поверхность и наконец различает — в до той поры беспорядочном массиве — воспоминание, которое не могло найти свое место. Надо сказать, что и здесь патология памяти может дать нам поучительные указания. Похоже, что при ретроградной амнезии воспоминания, исчезающие из сознания, сохраняются в окраинных срезах памяти, и пациент может найти их там при исключительном усилии — таком, которое он совершает, например, в состоянии гипноза. Но, находясь в этих нижних пластах, воспоминания как бы ожидали преобладающего образа, вокруг которого они могли бы соединиться. То или иное внезапное потрясение или сильное волнение может стать определяющим событием, с которым они ассоциируются: если это событие в силу своей внезапности выпадет из остальной истории нашей жизни, они последуют за ним в забвение. Становится понятным отсюда, почему потеря памяти, следующая за нравственным или физическим потрясением, распространяется и на непосредственно предшествовавшие события, — явление, которое очень трудно объяснить при всякой другой концепции памяти. Отметим это мимоходом: если не приписывать такого рода ожидания преобладающего образа свежим и даже относительно давним воспоминаниям, то нормальная работа памяти станет непонятной. Дело в том, что всякое событие, воспоминание о котором запечатлелось в памяти, каким бы оно ни было простым, занимало некоторое время. Таким образом, восприятия, которыми заполнен первый период этого интервала и которые образуют теперь с последующими восприятиями нераздельное воспоминание, “висели в воздухе” до тех пор, пока не произошла определяющая часть события. И следовательно, между исчезновением каково-нибудь воспоминания с его разнообразными предварительными деталями и исчезновением, при ретроградной амнезии, более или менее большого числа предшествовавших данному событию воспоминаний существует простая разница в степени, а не по существу.

Из этих различных взглядов на подсознательную ментальную жизнь вытекает известная теория интеллектуального равновесия. Это равновесие очевидно может быть нарушено только пертурбацией элементов, служащих ему материалом. Мы не можем ставить здесь задачу рассмотрения проблем патологии души, но мы, однако же, не можем и полностью исключить их, поскольку преследуем цель определить точную взаимосвязь тела и духа.

Мы предположили, что дух непрерывно пробегает интервал между двумя крайними пределами, между плоскостью действия и плоскостью образа, мечтания. Допустим, речь идет о принятии решения. Накапливая и организуя totalidad своего опыта в том, что мы называем

характером, дух направит его к действиям, в которых вы найдете, вместе с прошлым, служащим им материей, непредсказуемую форму, которую придаст им личность; но действие будет выполнимым, только если оно вписывается в актуальную ситуацию, то есть ту совокупность обстоятельств, которая порождается определенным положением тела во времени и в пространстве. Если же речь идет об интеллектуальной работе, об образовании понятия, об извлечении более или менее общей идеи из множества воспоминаний, то большой простор, с одной стороны, предоставляется фантазии, а с другой стороны, — логическому различению: но идея, чтобы быть жизнеспособной, должна будет какой-то своей стороной касаться наличной реальности, то есть должна шаг за шагом, прогрессивно уменьшаясь или сжимаясь, стать такой, чтобы тело могло ее более или менее реализовать в действии, а дух одновременно с этим — представить. Наше тело, с ощущениями, которые оно получает, и с движениями, которые оно способно выполнить, действительно, таким образом, представляет собой то, что фиксирует дух, что дает ему устойчивость и равновесие. Деятельность духа бесконечно превосходит пределы массы накопленных воспоминаний, как сама эта масса воспоминаний бесконечно превышает ощущения и движения настоящей минуты; но эти ощущения и эти движения обуславливают то, что можно было бы назвать *вниманием к жизни*, вот почему все зависит от их взаимосвязи в нормальной работе духа, как в пирамиде, которая стояла бы на своей вершине.

Посмотрим теперь на тонкую структуру нервной системы, выявленную недавними исследованиями. Всюду обнаружатся проводники, и мы нигде не увидим центров. Нити, расположенные окончание к окончанию, чьи крайние точки, без сомнения, сближаются, когда проходит ток, — вот и все, что мы видим. И, может быть, больше ничего и нет, если тело — это и в самом деле только место встречи между полученными возбуждениями и выполненными движениями, как мы предполагали на всем протяжении настоящей работы. Но эти нити, воспринимающие от внешней среды колебания и возбуждения и отсылающие их ей в форме соответствующих реакций, эти нити, столь мудро натянутые от периферии к периферии, именно прочностью своих соединений и точностью своих перекрещиваний обеспечивают сенсорное равновесие тела, то есть его приспособление к наличной ситуации. Ослабьте это напряжение или нарушьте это равновесие: все произойдет так, как будто внимание отвлекалось от жизни. Кажется, в таком ослаблении, собственно, и состоит состояние грезы и психической отрешенности, умопомрачения.

Только что речь у нас шла о выдвинутой недавно гипотезе, объясняющей сон нарушением тесной взаимосвязи между нейронами. Если даже не признавать этой гипотезы (хотя она подтверждается любопытными экспериментами), все же в глубоком сне надо предположить по крайней мере функциональное нарушение установившейся в нервной системе связи между возбуждением и двигательной реакцией. Так что состояние всегда оказывается состоянием духа, при котором внимание не фиксируется сенсорным равновесием тела. И кажется все более и более вероятным, что эта расслабленность нервной системы зависит от интоксикации ее элементов остаточными продуктами нормальной

деятельности в состоянии бодрствования. Однако сновидение во всех отношениях подобно помешательству. Не только все психологические симптомы помешательства обнаруживаются в состоянии сна — до такой степени, что сравнение этих двух состояний стало банальным, — но и своим источником помешательство, по всей видимости, равным образом имеет мозговое истощение, которое обусловлено, как и нормальная усталость, накоплением специфических ядов в нервной системе¹. Известно, что помешательство часто бывает также следствием инфекционных заболеваний и что, кроме того, можно вызвать все симптомы умственного расстройства посредством токсических веществ². Но разве не правдоподобно предположить, исходя из этого, что нарушение ментального равновесия в помешательстве зависит просто от пертурбации сенсомоторных связей, установившихся в организме? Этой пертурбации было бы достаточно, чтобы создать своего рода психическое головокружение и привести к тому, чтобы память и внимание потеряли контакт с действительностью. Прочитайте описания начала болезни, сделанные некоторыми душевнобольными: увидите, что они часто испытывают чувство странности или, как они говорят, “нереальности”, как будто воспринимаемые вещи теряют для них рельеф и прочность³. Если наш анализ верен, то конкретное чувство наличной реальности состоит в осознании нами движений, которыми наш организм естественно отвечает на возбуждения: поэтому тогда, когда связи между ощущениями и движениями ослабевают или искажаются, чувство реально-го слабеет или исчезает.

Конечно, нам нужно было бы провести множество различий, не только между разными формами помешательства, но и между настоящим помешательством и теми формами распада личности, которые современная психология таким любопытным образом с ним сблизила⁴. В этих болезнях личности группы воспоминаний как будто отделяются от центральной памяти и лишаются своей взаимосвязи с другими воспоминаниями. С другой стороны, в этих случаях редко не наблюдается также сопутствующих рассогласований и расщеплений чувственного восприятия и моторных реакций⁵. И ничто не может помешать нам увидеть в этих последних явлениях подлинный материальный субстрат первых. Если верно, что вся наша умственная жизнь целиком опирается на свою вершину, то есть на те сенсомоторные функции, посредством которых она включается в наличную реальность, умственное равновесие будет различным образом нарушено, в зависимости от различных видов нарушений этих функций. Наряду с нарушениями, захватывающими общую жизнеспособность функций, ослабляющими и уничтожающими то, что мы назвали чувством реального, есть и другие нарушения, которые выражаются уже не в динамическом, а в механическом уменьшении этих функций, — как будто некоторые сенсомоторные соединения

¹ Эта идея была недавно развита несколькими авторами. Наиболее систематически она изложена в работе Коулза: Couwles, *The mechanism of insanity* (American J. of Insanity, 1890 — 91).

² См. в особенности: Moreau de Tours, *Du nachisch*, Paris, 1845.

³ Ball, *Leçons sur les maladies mentales*, Paris, 1890 p. 608 et suiv. — См. интересный анализ: *Visions, a personal narrative* (Journal of mental science, 1896 p. 284).

⁴ Pierre Janet, *Les accidents mentaux*, Paris, 1894, p. 292 et suiv.

⁵ Pierre Janet, *L'automatisme psychologique*, Paris, 1889, p. 95 et suiv.

просто-напросто отделяются друг от друга. Если наша гипотеза обоснованна, память в этих двух случаях будет затронута весьма по-разному. В первом случае ни одно воспоминание не исчезнет, но все воспоминания будут менее отягощены, менее основательно ориентированы на реальное, отчего и наступает настоящее нарушение ментального равновесия. Во втором случае это равновесие нарушено не будет, но оно потеряет свою полноту. Воспоминания сохраняют свой нормальный вид, но частично утратят свою взаимосвязь, так как их сенсомоторная основа, хотя и не будет, так сказать, химически изменена, но будет механически уменьшена. Как в том, так и в другом случае, впрочем, воспоминания не будут непосредственно затронуты или повреждены.

Предположение, что тело сохраняет воспоминания в форме особых церебральных предрасположенностей, что потери и уменьшения памяти состоят в более или менее полном разрушении этих механизмов, что экзальтация памяти и галлюцинации, наоборот, зависят от преувеличенного возбуждения активности этих механизмов, — не подтверждается, таким образом, ни рассуждениями, ни фактами. Есть, правда, один случай, и только один, где наблюдение сначала как будто вызывает такое предположение: мы имеем в виду афазию или вообще расстройство слухового и зрительного узнавания. Это единственный случай, где можно установить постоянное месторасположение заболевания в определенной извилине мозга, но это также и тот именно случай, где мы не присутствуем при механическом и, следовательно, сразу же безвозвратном уничтожении тех или иных воспоминаний, но наблюдаем скорее постепенное функциональное ослабление всей причастной к делу памяти. Мы объяснили, как церебральное повреждение могло бы обусловить это ослабление, и при этом совсем нет необходимости предполагать накопленного в мозгу запаса воспоминаний. На самом деле, здесь поражены сенсорные и моторные области мозга, соответствующие этому виду восприятия, а в особенности — дополнительные механизмы, позволяющие активизировать эти области изнутри, так что воспоминание, не находя уже, за что ему можно удержаться, в конце концов становится практически бессильным; в психологии же бессилие означает бессознательность. Во всех других случаях наблюдаемое или предполагаемое повреждение, никогда точно не локализованное, оказывает действие посредством пертурбации, вносимой ей в совокупность сенсомоторных соединений, или видоизменяя эту массу, или дробя ее на фрагменты: отсюда нарушение или упрощение умственного равновесия, и — рикошетом — беспорядочность или разрозненность воспоминаний. Доктрина, делающая из памяти непосредственную функцию мозга, доктрина, поднимающая неразрешимые теоретические затруднения, доктрина, сложность которой превосходит всякое воображение, а выводы несовместимы с данными внутреннего наблюдения, не может, следовательно, рассчитывать и на поддержку со стороны патологии мозга. Все факты и все аналогии говорят в пользу теории, которая смотрит на мозг только как на посредника между ощущениями и движениями, принимает эту совокупность ощущений и движений за вершину, или граничное острие ментальной жизни — острее, непрерывно вписывающееся в ткань событий, и которая, приписывая телу единственную функцию ориентировать память на реальное и соединять ее с

настоящим, рассматривает саму память как нечто абсолютно независимое от материи. В этом смысле мозг содействует вызову полезного воспоминания, но еще больше — временному отстранению всех других воспоминаний. Мы не видим, каким образом память могла бы найти себе пристанище в материи, но мы хорошо понимаем — по глубокому выражению одного современного философа, — что “материальность вкладывает в нас забвение”.¹

¹ Ravaisson, *La philosophie en France au XIX-e siècle*, 3 éd., p. 176.

Глава четвертая.

О разграничении и фиксации образов. — Восприятие и материя. — Душа и тело.

Из трех первых глав этой книги следует одно общее заключение: основной функцией тела, всегда направленного к действию, является ограничение, в целях действия, жизни духа. По отношению к представлениям оно — орудие выбора, и только выбора. Оно не может ни порождать, ни обуславливать ментального состояния. В соответствии с местом, которое оно в тот или иной момент занимает во вселенной, наше тело отмечает части и стороны материи, на которые мы могли бы воздействовать: наше восприятие, точно измеряющее наше возможное действие на вещи, ограничивается, таким образом, предметами, которые в настоящий момент влияют на наши органы и подготавливают наши движения. Роль тела состоит не в накоплении воспоминаний, но просто в выборе полезного воспоминания, — того, которое дополнит и прояснит данную ситуацию ввиду возможного в ней действия; это воспоминание отчетливо осознается благодаря той реальной силе, которую придает ему тело. Правда, этот второй выбор гораздо менее строг, чем первый, ибо наш прошлый опыт является опытом индивидуальным, а не общим, и у нас всегда есть множество различных воспоминаний, одинаково способных укладываться в рамки одной и той же наличной ситуации, так что природа не может применять здесь, как в случае восприятия, непреложное правило для разграничения наших представлений. На этот раз фантазии предоставлен некоторый простор, и если животные, рабы материальных нужд, ею не пользуются, то ум человека, по-видимому, напротив, беспрерывно давит всем запасом своей памяти на дверь, которую ему приоткрывает тело: отсюда — игра фантазии и работа воображения, все эти вольности, которые позволяют себе дух по отношению к природе. И все же именно направленность сознания на действие составляет, очевидно, основной закон нашей психологической жизни.

В сущности мы могли бы на этом остановиться, ибо принялись за эту работу с целью определить роль тела в жизни духа. Но, с одной стороны, мы попутно затронули метафизическую проблему, которую не можем оставить неразрешенной, а с другой — наши исследования, хотя и чисто психологические, неоднократно указывали нам если не средство ее раз-

решения, то, по крайней мере, направление, в котором нужно двигаться.

Проблема эта — не что иное, как проблема связи души с телом. Она стоит перед нами в обостренной форме, так как мы проводим глубокое различие между материей и духом. И мы не можем признать ее неразрешимой, так как определяем дух и материю через их положительные свойства, а не отрицания. Чистое восприятие действительно поместило бы нас в материю, а с памятью мы на самом деле уже проникаем в дух. С другой стороны, то же психологическое наблюдение, которое открыло нам различие между материей и духом, делает нас свидетелями их соединения. Значит, либо наш анализ изначально ложен, либо он должен помочь нам преодолеть вызванные им же затруднения.

Во всех учениях неясность этой проблемы связана с двойной антитезой, установленной нашим рассудком, между протяженным и непротяженным, с одной стороны, количеством и качеством — с другой. Несомненно, что дух прежде всего противостоит материи, как чистое единство — делимой множественности; более того, наши восприятия складываются из разнородных качеств, тогда как воспринятая вселенная включает в себя, по-видимому, однородные и исчислимые изменения. С одной стороны оказываются, таким образом, непротяженность и качество, а с другой — протяженность и количество.

Мы отвергли материализм с его претензией вывести первый элемент из второго, но мы не можем принять и идеализм, стремящийся, чтобы вторая пара была простой производной от первой. Вопреки материализму мы утверждаем, что восприятие бесконечно превосходит рамки церебрального состояния; но мы пытались установить, вопреки идеализму, что и материя повсюду выходит за пределы нашего представления о ней, представления, которое дух, так сказать, умело отобрал среди других. Одно из этих двух противоположных учений приписывает дар истинного творчества телу, другое — духу; согласно первому, наш мозг порождает представление, согласно второму — наш разум чертит план природы. В опровержение обоих этих учений мы и привлекаем одно и то же свидетельство — свидетельство сознания, показывающего нам, что наше тело есть образ, подобный другим образам, и что в нашем разуме есть некая способность разъединять, различать и логически противопоставлять, но не творить или строить. Так, оставаясь добровольными пленниками психологического анализа и, следовательно, здравого смысла, обострив противоречия, созданные вульгарным дуализмом, мы загородили все выходы, которые могла открыть нам метафизика.

Но именно потому, что мы довели дуализм до крайней степени, наш анализ, быть может, разъединил его противоречивые элементы. А если это так, то теория чистого восприятия и теория чистой памяти с разных сторон прокладывают путь к сближению между непротяженным и протяженным, между качеством и количеством. Рассматривая мозговое состояние как начало действия, а вовсе не как условие восприятия, мы поставили воспринятые образы вещей вне образа нашего тела, а следовательно, переместили восприятие в сами вещи. Но если наше восприятие составляет часть вещей, то вещи частны природе нашего восприятия. Материальная протяженность уже перестает и не может быть той множественной протяженностью, о которой говорит геометрия, —

она подобна скорее неразрывной экстенсивности нашего представления. Это значит, что анализ чистого восприятия позволил нам угадать в идее *экстенсивности* возможное сближение между протяженным и непротяженным.

Но наша концепция чистой памяти должна была бы параллельно вести к смятению второй оппозиции — противопоставлению качества и количества. В самом деле, мы в корне отделили чистое воспоминание от мозгового состояния, которое продолжает его и придает ему силу. Память, стало быть, ни в коей мере не может быть эманацией материи; напротив, материя — какой мы постигаем ее в конкретном восприятии, всегда имеющем известную длительность, — большей частью происходит из памяти. В чем же, собственно, различие между разнородными качествами, которые следуют друг за другом в нашем конкретном восприятии, и однородными изменениями, которые наука помещает позади этих восприятий, в пространстве? Первые прерывны и не выводимы одни из других; вторые, наоборот, поддаются вычислению. Но для этого вовсе не нужно делать из них чистые количества: это было бы равносильно сведению их к ничто. Достаточно, чтобы разнородность была, так сказать, ослаблена и стала, с нашей точки зрения, величиной, которой практически можно пренебречь. Но если каждое конкретное восприятие, каким бы кратким мы его ни считали, представляет собой уже осуществленный памятью синтез бесконечного числа последовательных “чистых восприятий”, не следует ли думать, что разнородность чувственных качеств зависит от их сжатия в нашей памяти, тогда как относительная однородность объективных изменений связана с их естественной разреженностью? Но нельзя ли, приняв в расчет *напряжение*, сблизить между собою количество и качество, подобно тому, как мы сблизили протяженное и непротяженное, приняв во внимание экстенсивность?

Прежде, чем вступить на этот путь, сформулируем общий принцип метода, который мы хотели бы применить. Мы уже пользовались им в предыдущей работе, а в неявном виде применяли его и здесь.

То, что обычно называют *фактом*, — это не реальность в том виде, в каком она предстала бы перед непосредственной интуицией, но результат приспособления реального к интересам практики и к требованиям общественной жизни. Чистая интуиция, внешняя или внутренняя, постигает нераздельную непрерывность. Мы дробим ее на рядоположенные элементы, которые соответствуют то отдельным *словам*, то независимым *предметам*. Но именно потому, что мы разорвали первоначальное единство нашей интуиции, мы и чувствуем потребность установить между разобщенными элементами связь, которая может быть теперь лишь внешней и привнесенной. Живое единство, которое рождается из внутренней непрерывности, мы заменяем искусственным единством пустой рамки, такой же косной, как те элементы, которые она соединяет. Эмпиризм и догматизм оба, в сущности, исходят из воссозданных таким образом явлений, с той разницей, что догматизм больше придерживается формы, тогда как эмпиризм — содержания. Эмпиризм, смутно чувствуя искусственность отношений, объединяющих элементы, останавливается на элементах, отбрасывая отношения. Его ошибка не в том, что он слишком высоко ценит опыт, но, напротив, в

том, что он заменяет истинный опыт, возникающий из непосредственного соприкосновения духа с его объектом, на опыт перекроенный, а значит, лишенный естественной формы, во всяком случае измененный для удобства действия и языка. Именно потому, что это дробление реальности на части было связано с требованиями практической жизни, оно не следовало внутренним линиям строения вещей: поэтому эмпиризм не может дать удовлетворительный ответ ни по одному из великих вопросов, и, полностью осознавая свой исходный принцип, он даже воздерживается от их постановки. — Догматизм же обнаруживает и проясняет трудности, на которые эмпиризм закрывает глаза, но сам, в сущности, ищет решения на том же пути, намеченном эмпиризмом. Он также берет те отдельные, прерывистые явления, которыми довольствуется эмпиризм, и просто старается осуществить их синтез, который, не будучи дан в интуиции, неизбежно всегда будет иметь произвольную форму. Другими словами, если метафизика есть не что иное, как конструкция, то существует много метафизик — одинаково вероятных и, следовательно, друг друга опровергающих, и последнее слово остается за критической философией, которая считает всякое познание относительным и сущность вещей — непознаваемой. Таков и был в самом деле обычный ход философской мысли: мы исходим из того, что считаем опытом, мы пробуем различные возможные комбинации между фрагментами, из которых он, по-видимому, состоит, и, сознавая шаткость всех наших построений, в конце концов отказываемся строить. — Но следовало бы сделать последнюю попытку. Нужно было бы взять опыт в его истоках или, скорее, выше того решающего *поворота*, где, отклоняясь в направлении нашей пользы, он становится чисто *человеческим* опытом. Бессилие спекулятивного разума, доказанное Кантом, состоит, быть может, по сути дела в бессилии интеллекта, подчиненного определенным потребностям телесной жизни и примененного к материи, которую надо было дезорганизовать для удовлетворения наших нужд. В этом случае наше познание вещей соответствует уже не основному строю нашего духа, но лишь его поверхностным и приобретенным привычкам, внешней ему форме, заимствованной у наших телесных функций и низших потребностей. Относительность познания поэтому нельзя считать окончательно доказанной. Разрушая то, что создали эти потребности, мы восстановили бы интуицию в ее первоначальной чистоте и вновь соприкоснулись бы с реальностью.

Применение этого метода сопряжено со значительными и постоянно возобновляющимися трудностями, так как он требует для решения каждой новой проблемы совершенно нового усилия. Отказываться от определенных привычек мысли и даже восприятия уже болезненно, но это лишь отрицательная часть работы: когда она проделана, когда мы расположимся у *поворота* опыта, когда воспользуемся зарождающимся проблеском, который освещает переход от *непосредственного* к *полезному*, озаряя начало нашего человеческого опыта, остается еще восстановить из бесконечно малых элементов открывшейся нам реальной линии форму самой этой линии, лежащей за ними во мраке. В этом смысле задача философа, как мы ее понимаем, очень похожа на задачу математика, определяющего функцию, исходя из дифференциала. По-

следний шаг философского исследования — это настоящая работа интегрирования.

Мы пробовали уже ранее применить этот метод к проблеме сознания и обнаружили, что утилитарная работа духа, в том, что касается восприятия нашей внутренней жизни, состоит в своего рода преломлении чистой длительности в пространстве, преломлении, позволяющем нам разделять наши психологические состояния, приводить их ко все более безличной форме, давать им названия, наконец, вводить их в течение общественной жизни. Эмпиризм и догматизм берут внутренние состояния в этой прерывистой форме, причем первый, обращая внимание на сами эти состояния, видит в Я лишь последовательность рядоположенных фактов, а второй, понимая необходимость связи, может найти ее только в форме или в силе — в форме внешней, охватывающей извне этот агрегат состояний, и в силе неопределенной и, так сказать, физической, обеспечивающей сцепление элементов. Отсюда две противоположные точки зрения на проблему свободы: для сторонников детерминизма свободный акт есть равнодействующая механического соединения элементов; для его противников, если бы они строго придерживались своего принципа, свободное решение должно бы было быть неким произвольным *fiat*, настоящим творением *ex nihilo*. — Мы думаем, что возможна и третья точка зрения. Она состоит в том, чтобы вновь переместиться в чистую длительность, течение которой непрерывно и где незаметно переходишь от одного состояния к другому: ту непрерывность, которая реально переживается, но искусственно расчленяется для наибольшего удобства обыденного познания. Тогда нам представляется, что действие вытекает из своих предпосылок путем эволюции *sui generis*, так что в этом действии обнаруживаются объясняющие его предпосылки, но оно все же прибавляет нечто абсолютно новое, развиваясь из них, как плод из цветка. Свобода несколько сводится тем самым, как утверждали, к чувственной самопроизвольности. Это можно сказать, самое большее, о животном, у которого психологическая жизнь по преимуществу аффективна. Но у человека, существа мыслящего, свободный акт можно назвать синтезом чувств и идей, а ведущую к нему эволюцию — разумной эволюцией. Этот метод в целом состоит просто в отлучении точки зрения обыденного, или утилитарного познания от точки зрения истинного познания. Та длительность, в которой мы *видим себя действующими* и где нам полезно, чтобы мы себя видели, — это длительность, элементы которой разъединяются и рядопологаются; но та длительность, в которой мы *действуем*, — это длительность, где наши состояния сливаются друг с другом, и именно туда мы должны стремиться мысленно перенестись в том исключительном и единственном случае, когда мы размышляем о глубокой природе действия, то есть в теории свободы.

Применим ли подобный метод к проблеме материи? Вопрос состоит в том, можно ли в этой “разнородности явлений”, о которой говорил Кант, уловить неопределенную массу, с тенденцией к расширению, по сию сторону однородного пространства, к которому она приложена и с помощью которого мы ее делим на части, — подобно тому, как наша внутренняя жизнь может быть отделена от бесконечного и пустого времени, чтобы стать чистой длительностью. Конечно, попытка освободо-

даться от основных условий внешнего восприятия была бы иллюзорной. Но вопрос в том, не относятся ли некоторые условия, обыкновенно принимаемые нами за основные, скорее к использованию вещей, к практическому их употреблению, чем к чистому знанию, которое мы можем о них иметь. В частности, если речь идет о конкретной протяженности, непрерывной, разнообразной и в то же время организованной, можно оспаривать мнение о ее единстве с аморфным и косным пространством, которое под него подведено, пространством, которое мы бесконечно разделяем, произвольно вырезая в нем фигуры, и где само движение, как мы отмечали это в другом месте, может казаться только множественностью мгновенных положений, ибо ничто не может обеспечить связь прошлого с настоящим. Значит, можно было бы в известной мере освободиться от пространства, не выходя из протяженности, и это был бы возврат к непосредственному, потому что в действительности мы воспринимаем протяженность, тогда как пространство только представляем себе наподобие схемы. Быть может, этот метод будет критиковать за то, что он произвольно приписывает исключительное значение непосредственному познанию. Но какие у нас вообще есть основания сомневаться в каком-либо знании? Нам и в голову не пришло бы сомневаться, если бы не трудности и противоречия, на которые указывает размышление, не проблемы, которые ставит философия. Возможно, непосредственное познание нашло бы свое оправдание и обоснование, если бы можно было доказать, что эти трудности, эти противоречия, эти проблемы порождаются главным образом покрывающим непосредственное познание символическим рисунком, который стал для нас самой реальностью и пробить толщу которого можно только напряженным усилием? Выберем теперь среди результатов, которых можно достичь с помощью этого метода, те, которые относятся к нашему исследованию. Мы ограничимся, однако же, лишь отдельными указаниями, поскольку здесь не может быть и речи о построении теории материи.

I. — *Всякое движение, поскольку оно есть переход от покоя к покою, абсолютно неделимо.*

Здесь речь идет не о гипотезе, а о факте, который обычно скрывается за гипотезой.

Вот, например, моя рука, покоящаяся в точке А. Я переношу ее в точку В, одним взмахом преодолевая интервал АВ. В этом движении одновременно сочетаются образ, который я вижу, и акт, улавливаемый моим мышечным сознанием. Сознание дает мне внутреннее ощущение простого факта, ибо в А был покой, в В — тоже покой, а между А и В вмещается неделимое или, по крайней мере, неразделенное действие, переход от покоя к покою, являющийся самим движением. Но зрение мое воспринимает движение в виде пробегаемой линии АВ, и линия эта, как всякое пространство, бесконечно делима. На первый взгляд кажется, что я произвольно могу считать это движение множественным или неделимым, в зависимости от того, рассматриваю ли я его в пространстве или во времени, как образ, возникающий вне меня, или как акт, который совершаю я сам.

Однако, отстраняя какую бы то ни было предвзятую идею, я очень скоро убеждаюсь, что у меня нет выбора, что мое зрение воспринимает

движение от А к В как неделимое целое, и если что либо и разделяет, то линию, по которой происходит движение, но не само это движение. Действительно, моя рука движется от А к В, неизбежно проходя через промежуточные пункты, похожие на этапы (число которых может быть как угодно велико), расположенные вдоль всего пути, но между обозначенными таким образом отрезками и настоящими этапами существует фундаментальное различие, состоящее в том, что на этапе предполагается остановка, здесь же движущееся тело проходит дальше. Но ведь переход — это движение, а остановка — неподвижность. Остановка прерывает движение, переход же составляет с ним одно целое. Когда я вижу, как движущееся тело проходит через какую-либо точку, я, конечно, понимаю, что оно *могло бы* там остановиться; и даже если оно там не останавливается, я склонен рассматривать его переход как бесконечно малый покой, поскольку мне нужно время, чтобы об этом подумать, но здесь задерживается только мое воображение, роль же движущегося тела, напротив, состоит в том, чтобы двигаться. Поскольку любая точка пространства неизбежно кажется мне фиксированной, мне трудно не приписать самому движущемуся телу неподвижность точки, с которой оно для меня на мгновение совпадает. Тогда, мне кажется, при воссоздании движения в целом, что движущееся тело останавливалось на бесконечно малое время в каждой точке своей траектории. Но не следует смешивать данные чувств, воспринимающих движение, с искусственными приемами ума, который его воспроизводит. Чувства, предоставленные самим себе, показывают нам реальное движение между двумя реальными остановками как нечто целое и нераздельное. Разделение же представляет собой продукт воображения, функция которого состоит именно в том, чтобы фиксировать подвижные образы нашего обычного опыта, как мгновенная вспышка молнии освещает ночью сцену бури.

Здесь мы осознаем, в самой ее основе, иллюзию, сопровождающую и накладывающуюся на восприятие реального движения. Движение, очевидно, состоит в переходе из одной точки в другую, а следовательно, в прохождении пространства. Но так как пройденное пространство делимо до бесконечности, а движение как бы прилегает к линии, которую оно пробегает, то оно кажется единым с этой линией и делимым, как она. Разве не оно прочертило ее? Не проходило ли оно поочередно последовательный ряд ее точек? Да, несомненно, но точки эти реальны только в прочерченной линии, то есть линии неподвижной; и одним тем, что вы представляете себе движение поочередно в этих разных точках, вы его неизбежно тем самым останавливаете; ваши последовательные положения — это, в сущности, лишь воображаемые остановки. Вы представляете траекторию вместо пути, и так как под путь подводится траектория, вам кажется, что он с ней совпадает. Но как может процесс совпадать с *вещью*, движение с неподвижностью?

Иллюзии здесь способствует еще и то, что мы различаем моменты в течении длительности как положения на пути движущегося тела. Даже если предположить, что движение от одной точки до другой составляет нераздельное целое, то движение это все же занимает определенное время, и стоит только отделить от этой длительности одно неделимое мгновение, как движущееся тело займет в этот точный момент опреде-

ленное положение, которое обособится таким образом от всех остальных. Неделимость движения предполагает, стало быть, невозможность мгновения, и очень сжатый анализ идеи длительности сразу сможет показать нам, и почему мы приписываем длительности мгновения, и почему в ней не может быть этих мгновений. Возьмем простое движение, к примеру, путь, который проходит моя рука, перемещаясь из А в В. Путь этот дан моему сознанию как нераздельное целое. Он, конечно, обладает длительностью, но длительность его, совпадающая с его внутренним образом в моем сознании, сжата и нераздельна, как он сам. Однако, представляясь, в качестве движения, в виде простого факта, он описывает в пространстве траекторию, которую я могу упрощенно рассматривать как геометрическую линию: концы этой линии как абстрактные границы являются уже не линиями, но неделимыми точками. Но если линия, которую прочертило движущееся тело, измеряет для меня длительность его движения, то почему же точка, где кончается эта линия, не могла бы символизировать конец этой длительности? И если эта точка есть неделимый элемент длины, то отчего бы не закончить длительность пути неделимым элементом длительности? Поскольку линия в целом представляет всю длительность, то части этой линии должны соответствовать, казалось бы, частям длительности, а точки линии — моментам времени. Неделимые элементы длительности, или моменты времени, порождаются, следовательно, потребностью в симметрии, к ним приходят естественным образом, как только от пространства требуют целенного представления длительности. Но в этом-то и состоит заблуждение. Если линия АВ символизирует протекающую длительность движения от А до В, то, будучи неподвижной, она отнюдь не может представлять движение совершающееся, длительность, и из того, что линия эта делима на части, что она заканчивается точками, не следует заключать, что соответствующая длительность состоит из отдельных частей, или что она ограничена мгновениями.

Аргументы Зенона Элейского вытекают только из этой иллюзии. Суть их — в том, чтобы заставить время и движение совпасть с линией, которая под них подведена, таким же образом разделить их, то есть обращаться с ними, как с этой линией. В этом смещении Зенон поощрял здравый смысл, который обычно переносит на движение свойства его траектории, а также и язык, всегда выражающий движение и его длительность в терминах пространства. Но здравый смысл и язык имеют на это право и даже, так сказать, выполняют свой долг, ибо, рассматривая становление как вещь, годную для использования, они могут не заботиться о внутренней организации движения, как рабочему нечего думать о молекулярном строении его инструментов. Полагая, что движение делимо, как его траектория, здравый смысл просто отражает два факта, единственно значимые для практической жизни: 1. Что всякое движение описывает некоторое пространство; 2. Что в любой точке этого пространства движущееся тело *могло бы* остановиться. Но философ, размышляя о внутренней природе движения, должен вернуть ему подвижность, составляющую его сущность, а этого-то и не делает Зенон. Согласно первому аргументу (“Дихотомия”), предполагается, что движущееся тело находится в покое, чтобы затем рассматривать лишь бесконечное число этапов на линии, которую оно должно пройти: вы

тщетно будете искать, говорят нам, как ему удалось бы преодолеть этот интервал. Но этим просто доказывается, что невозможно *a priori* строить движение из неподвижных элементов, в чем никто никогда и не сомневался. Здесь подлежит выяснению только один вопрос: раз движение дано как факт, нет ли, так сказать, ретроспективной нелепости в том, что им пройдено бесконечное число точек. Но мы не видим в этом совершенно ничего неестественного, так как это нераздельный факт или ряд нераздельных фактов, между тем как траектория бесконечно делима. Во втором аргументе (“Ахиллес”) соглашаются допустить движение, его даже приписывают двум движущимся телам, но все по тому же заблуждению желают, чтобы движения эти совпадали с их траекториями и были, как и они, подвластны произвольному делению. Тогда, вместо того, чтоб признать, что черепаха идет черепашим шагом, а Ахиллес — шагами Ахиллеса, так что после определенного числа этих неделимых действий или скачков Ахиллес перегонит черепаху, считают себя в праве как угодно расчленить и движение Ахиллеса, и движение черепахи и забавляются, таким образом, реконструкцией этих двух движений по произвольному правилу образования, несовместимому с основными условиями подвижности. Тот же софизм становится еще очевиднее в третьем аргументе (“Стрела”). Из того, что можно определять точки на траектории метательного снаряда, заключают, что с полным правом можно различать нераздельные моменты в длительности пути. Но из всех аргументов Зенона, быть может, наиболее поучителен четвертый (“Ристалище”), которым совершенно несправедливо, по нашему мнению, пренебрегали: нелепость его тем очевиднее, что в нем с полной откровенностью выставлен постулат, замаскированный в трех других.¹

Не вдаваясь в спор, которому здесь не место, просто констатируем, что непосредственно воспринятое движение — это очень ясный факт и что трудности или противоречия, указанные Элейской школой, гораздо больше касаются не самого движения, а искусственного и нежизнеспособного воспроизведения движения с помощью разума. Сделаем вывод из всего предшествующего:

II. — Существуют реальные движения.

Математик, точнее выражая идею здравого смысла, определяет положение расстоянием от отправных точек или осей, а движение — изменением расстояния. В движении, таким образом, он имеет дело только с изменениями длины, а так как абсолютные значения изменяющегося расстояния, к примеру, между какой-либо точкой и осью, одинаково выражают как перемещение оои по отношению к точке, так

¹ I. Напомним вкратце этот аргумент. Дано движущееся тело, которое перемещается с известной скоростью и одновременно проходит перед двумя телами, одно из которых неподвижно, а другое движется ему навстречу с той же, что и оно само, скоростью. За то время, пока это движущееся тело проходит определенную часть длины первого тела, оно, естественно, пройдет вдвое большую часть длины второго тела, движущегося навстречу. Отсюда Зенон делает вывод, что “длительность оказывается вдвое больше самой себя”. — Говорят, что это рассуждение наивно, потому что Зенон не принимает во внимание, что скорость в одном случае вдвое больше, чем в другом. Пусть так, но каким образом, позвольте, смог бы он это заметить? То, что движущееся тело проходит за одно и то же время две различные длины двух тел, одно из которых находится в покое, а другое — в движении, ясно для того, кто делает из длительности своего рода абсолют и помещает ее

и перемещение точки по отношению к оси, он будет приписывать одной и той же точке или покой, или подвижность. Стало быть, если движение сводится к изменению расстояния, то один и тот же предмет становится подвижным или неподвижным, в зависимости от точки, с которой его соотносят, и абсолютного движения не существует.

Но вещи принимают уже иной вид, когда от математики мы переходим к физике, а от абстрактного изучения движения — к анализу конкретных изменений, происходящих во вселенной. Хотя мы можем произвольно приписывать покой или движение каждой материальной точке, взятой в отдельности, тем не менее облик материальной вселенной на самом деле изменяется, как и внутренние очертания всякой реальной системы, и тут у нас уже нет выбора между покоем и подвижностью: какова бы ни была его глубинная причина, движение становится неоспоримой реальностью. Допустим, что нельзя сказать, какие именно части целого движутся, — от этого в целом меньше движения не становится. Поэтому не стоит удивляться, что те же мыслители, которые рассматривают всякое частное движение как относительное, говорят о движении в целом как об абсолюте. Это противоречие было обнаружено у Декарта, который, придав положению об относительности самую радикальную форму и утверждая, что всякое движение “обоудно”¹, формулирует законы движения так, как если бы движение было абсолютным.² Лейбниц, а за ним и другие указывали на это противоречие³: оно связано просто с тем, что Декарт говорит о движении как физик, хотя определил его вначале как геометр. Для геометра всякое движение относительно: это означает, в нашем определении, всего лишь, что нет математического символа, способного выразить, что движется именно движущееся тело, а не оси или точки, с которыми его соотносят. И это понятно, ибо символы, предназначенные всегда только для измерений, могут выражать только расстояния. Но никто не будет всерьез оспаривать тот факт, что существует реальное движение: в противном случае во вселенной ничего бы не изменялось и было бы совершенно непонятно, что означает осознание наших собственных движений. В своем споре с Декартом Генри Мор шуточно намекал на этот последний пункт: “Когда я сижу спокойно, а другой, удаляясь на

или в сознание, или в нечто, причастное сознанию. Действительно, по истечении определенной порции этой причастной сознанию, или абсолютной длительности, движущееся тело пройдет, двигаясь вдоль первого и второго тела, два пространства, одно из которых вдвое больше другого, но из этого нельзя будет заключить, что длительность оказывается вдвое больше самой себя, поскольку длительность остается чем-то, что не зависит ни от одного, ни от другого пространства. Однако ошибка всей аргументации Зенона как раз и состоит в том, что он оставляет в стороне подлинную длительность, рассматривая только ее объективированный след в пространстве. Ну, а в таком случае, почему два пути, проделанные одним движущимся телом, не могут быть одинаково рассмотрены как меры длительности? И почему бы им не представлять одну и ту же длительность, даже если один из них вдвое больше другого? Делая вывод отсюда, что длительность оказывается “вдвое больше самой себя”, Зенон следовал логике своей гипотезы, и четвертый его аргумент равноценен трем прочим.

1 Descartes, *Principes* II, 29.

2 Descartes, *Principes*, II-e partie, 37 et suiv.

3 Leibniz, *Specimen dynamicum* (Matem. Schriften, Gerhardt, 2-e section, 2-e vol., p. 246)

тысячу шагов, становится красным от усталости, конечно же, движется он, а я покоюсь".¹

Но если существует абсолютное движение, то можно ли по-прежнему видеть в движении только изменение места? Тогда следует превратить разнообразие мест в абсолютное различие и выделить абсолютные положения в абсолютном пространстве. До этого доходил Ньютон², а вслед за ним Эйлер³ и другие. Но можно ли это представить себе или хотя бы понять? Одно место абсолютно отличалось бы от другого только своим качеством или своим отношением ко всему пространству, так что согласно этой гипотезе, пространство оказалось бы или составленным из разнородных частей, или конечным. Но конечному пространству мы придали бы другое, ограничивающее его пространство, а под разнородным пространством мысленно поместили бы поддерживающее его однородное пространство: в обоих случаях мы неизбежно вернулись бы к однородному и беспредельному пространству. Таким образом, мы не можем не считать любое место относительным и, вместе с тем, не можем не верить в существование абсолютного движения.

Можно ли сказать в таком случае, что реальное движение отличается от движения относительного тем, что оно имеет реальную причину, обусловлено какой-либо силой? Но следовало бы тогда условиться о значении этого последнего слова. В науках о природе сила есть лишь функция массы и скорости: она изменяется в зависимости от ускорения, ее знают, ее вычисляют только по движениям, которые, как предполагается, она производит в пространстве. Поскольку она едина с этими движениями, то на нее распространяется и их относительность. И физики, которые ищут принцип абсолютного движения в определяемой таким образом силе, самой логикой своей системы подводят к той гипотезе абсолютного пространства, которой вначале хотели избежать.⁴ Значит, нужно обратиться к метафизическому смыслу слова "сила" и обосновать движение, воспринимаемое в пространстве, глубинными причинами, аналогичными тем, которые наше сознание полагает постижимыми в чувстве усилия. Но действительно ли чувство усилия представляет собой чувство какой-то глубинной причины? И разве не было доказано решающим образом, что это чувство есть не что иное, как осознание движений, уже совершенных или начинающихся на периферии тела? Таким образом, мы тщетно пытались бы обосновать реальность движения отличной от него причиной: анализ неизменно возвращает нас к самому движению.

Но зачем же искать где-то еще? До тех пор, пока вы сохраняете в качестве опоры движения проходимую им линию, одна и та же точка поочередно кажется вам, в зависимости от того, к чему вы ее относите, находящейся то в покое, то в движении. Но этого не будет, если вы выделите из движения подвижность, составляющую его сущность. Когда мои глаза дают мне ощущение движения, это ощущение представляет собой реальность, и что-то действительно происходит — либо предмет перемещается на моих глазах, либо мои глаза совершают движение

¹ H. Morus, *Scripta philosophica*, 1679, t. II, p. 248.

² Newton, *Principia* (éd. Thomson, 1871, p. 6 et suiv.).

³ Euler, *Theoria motus corporum solidorum*, 1765, p. 30—33.

⁴ В частности, Ньютон.

перед предметом. Тем более я уверен в реальности движения тогда, когда произвожу его по своей воле и осознаю, благодаря мышечному ощущению. Это значит, что я касаюсь реальности движения, когда оно обнаруживается внутри меня как изменение *состояния* или *качества*. Но как же тогда дело может обстоять иначе в том случае, когда я воспринимаю изменения качеств в вещах? Звук абсолютно отличается от тишины, как и один звук от другого. Между светом и мраком, между цветами, между оттенками — различие абсолютно. Переход от одного из них к другому также есть абсолютно реальное явление. Я держу, таким образом, оба конца цепи — мышечные ощущения во мне и чувственные качества материи вне меня, но ни в том, ни в другом случае я не воспринимаю движение — если оно имеет место — как простое отношение: и в том, и в другом случае — это нечто безусловно существующее. Между этими двумя крайностями находятся движения внешних *тел* в собственном смысле слова. Как различить здесь мнимое и реальное движение? О каком предмете, воспринятом вовне, можно сказать, что он движется? О каком — что он остается неподвижным? Задать такой вопрос — значит признать, что прерывность, установленная здравым смыслом между независимыми друг от друга предметами, имеющими, подобно личностям, свою собственную индивидуальность, есть обоснованное различие. В противоположной же гипотезе речь шла бы уже не о том, чтобы узнать, как меняются положения в определенных *частях* материи, но о том, как происходит изменение облика *целого*, изменение, природу которого нужно было бы еще, впрочем, определить. Сформулируем теперь наше третье положение:

III. — *Всякое деление материи на независимые тела с абсолютно определенными контурами есть деление искусственное.*

Тело, то есть независимый материальный предмет, представляется нам прежде всего как система качеств, где плотность и цвет — данные зрения и осязания — занимают центральное положение и как бы поддерживают все остальные качества. С другой стороны, именно данные зрения и осязания наиболее явно обладают протяженностью в пространстве, а существенным признаком пространства является непрерывность. Бывают интервалы тишины между звуками, поскольку наш слух не всегда занят, пропуски между запахами и вкусовыми ощущениями, как будто обоняние и вкус функционируют лишь от случая к случаю: напротив, как только мы открываем глаза, все наше поле зрения оказывается полностью окрашенным, поскольку же твердые тела по необходимости смежны друг с другом, наше осязание не может не следовать по поверхности или краям предметов, никогда не встречая настоящего разрыва. Как же мы раскалываем первоначально воспринятую непрерывность материального протяжения на отдельные тела, каждое из которых имеет собственную субстанцию и индивидуальность? Конечно, эта непрерывность каждое мгновение изменяет в целом свой вид, но почему мы не констатируем просто, что целое изменилось, как при повороте калейдоскопа? Почему, наконец, мы ищем в изменчивости целого трассы прохождения движущихся тел? Нам дана *подвижная непрерывность*, где все одновременно и изменяется, и пребывает. Почему же мы разделяем два этих элемента, непрерывность и изменение, и представляем непрерывность в виде тел, а изменение — в

виде однородных движений в пространстве? Это не данное непосредственной интуиции, но это тем более и не требование науки, ибо наука, напротив, стремится вновь найти естественные точки соединения вселенной, которую мы искусственно расчленили. Более того, все лучше и лучше доказывая взаимодействие всех материальных точек, наука, вопреки видимости, возвращается, как мы увидим, к идее универсального континуума. Наука и сознание в основе своей согласуются между собой, если рассматривать сознание в его наиболее непосредственных данных, а науку в ее самых отдаленных устремлениях. Откуда же возникает непреодолимое стремление построить прерывистую материальную вселенную, с четко очерченными телами, которые меняют место, то есть взаимные отношения?

Наряду с сознанием и с наукой существует жизнь. Под принципами теоретического рассуждения, столь тщательно проанализированными философами, кроются тенденции, изучением которых пренебрегали, а они объясняются просто тем, что нам необходимо жить, то есть фактически действовать. Присущая индивидуальным сознаниям способность проявляться в отдельных действиях уже требует образования отдельных материальных зон, которые соответствовали бы живым телам: в этом смысле мое собственное тело и, по аналогии с ним, другие живые тела суть то, что я лучше всего различаю в непрерывности вселенной. Но раз это тело конституировано и выделено, испытываемые им потребности ведут его к выделению и конституированию других тел. У простейшего из живых существ питание требует поиска, затем соприкосновения, наконец, ряда усилий, направленных к одному центру: именно этот центр и станет независимым предметом, который должен служить пищей. Какова бы ни была природа материи, можно сказать, что жизнь сразу установит в ней первую прерывность, выражающую двойственность потребности и того, что должно служить для ее удовлетворения. Но потребность в питании — не единственная потребность. Вокруг нее организуются другие потребности, имеющие целью сохранение индивида или вида, и каждая из них приводит нас к различению, наряду с нашим собственным телом, тел, независимых от него, к которым мы должны стремиться или которых должны избегать. Наши потребности — это, таким образом, пучок света, направленный на непрерывность чувственных качеств и очерчивающий там отдельные тела. Потребности наши могут быть удовлетворены, лишь если мы вырежем в этой непрерывности наше тело, а затем отделим от него другие тела, с которыми наше тело вступит в отношения, как с личностями. Установление этих совершенно особых отношений между частями, вырезанными таким образом в чувственной реальности, и есть то, что мы называем *жизнью*.

Но если это первое расчленение реального гораздо менее соответствует непосредственной интуиции, чем основным потребностям жизни, можем ли мы более близко познать вещи, проводя разделение еще дальше? Этим продолжают *жизненное движение*, отворачиваясь от истинного познания. Вот почему грубый прием, состоящий в разложении тела на однородные с ним части, заводит нас в тупик, потому что мы вскоре чувствуем, что не способны понять, ни того, почему это деление должно остановиться, ни того, как она могла бы продолжаться беско-

нечно. Он представляет собой на самом деле обычную форму *полезного действия*, необоснованно перенесенную в область *чистого познания*. Никогда, следовательно, не удастся объяснить с помощью частиц, каковы бы они ни были, простых свойств материи: можно лишь проследить вплоть до этих частиц, искусственных, как и само тело, действия и реакции этого тела относительно всех других тел. Именно такова цель химии. Она изучает не столько *материю*, сколько *тела*, и понятно, что она останавливается на атоме, обладающем всеми общими свойствами материи. Но материальность атома все более и более рассеивается под взглядом физика. У нас нет никаких оснований, например, представлять себе атом в твердом, в жидком или газообразном состоянии, или изображать взаимодействие атомов скорее как столкновение, чем как любое другое действие. Почему же мы представляем твердый атом и думаем о столкновениях? Потому что именно твердые тела, на которые мы легче всего можем воздействовать, — это то, что больше всего интересует нас в наших отношениях с внешним миром, а также потому, что контакт — это, по-видимому, единственное средство, которым мы располагаем, чтоб воздействовать нашим телом на другие тела. Но весьма простые опыты доказывают, что реального соприкосновения между двумя столкнувшимися телами никогда не бывает¹, а с другой стороны, твердость отнюдь не является абсолютно определенным состоянием материи². Следовательно, твердость и столкновение обязаны своей видимой ясностью привычкам и потребностям практической жизни. Такого рода образы не проливают никакого света на сущность вещей.

К тому же, если и есть истина, которую наука поставила вне всякого сомнения, то это именно взаимодействие всех частей материи. Между воображаемыми молекулами тел действуют силы притяжения и отталкивания. Влияние тяготения распространяется через межпланетное пространство. Значит, и между атомами что-то существует. Можно сказать, что это уже не материя, а сила. Можно представить себе нити, натянутые между атомами, их можно сделать тонкими, невидимыми и даже, как полагают, не материальными. Но чему может служить этот грубый образ? Сохранение жизни, конечно, требует, чтобы мы различали в нашем повседневном опыте инертные *вещи* и *действия*, производимые этими вещами в производимые этими вещами в пространстве. Поскольку нам полезно определить место *вещи* именно в той точке, где мы могли бы ее коснуться, ее осязаемые очертания становятся для нас ее реальной границей, и тогда мы видим в ее действии нечто такое, что от нее отделяется и отличается. Но так как теория материи задается целью обнаружить под этими обычными образами, связанными с нашими потребностями, реальность, то прежде всего она должна отвлечься от этих образов. И мы действительно видим, что сила и материя сближаются и соединяются по мере того, как физика углубляется в изучение их проявлений. Сила материализуется, атом идеализируется, и оба эти понятия сходятся в общем пределе; вселенная, таким образом, вновь обретает свою непрерывность. Об атомах будут еще говорить, атом

¹ См. по этому поводу, Maxwell, *Action at a distance* (*Scientific papers*, Cambridge, 1890, т. II, p. 313—314).

² Maxwell, *Molecular constitution of bodies* (*Scientific papers*, т. II, p. 618). — С другой стороны, Ван-дер-Ваальс, доказал непрерывность жидкого и газообразного состояний.

сохранит свою индивидуальность для нашего ума, который его изолирует, но твердость и инертность атома растворяется либо в движениях, либо в силовых линиях, взаимодействие которых восстановит универсальную непрерывность. К этому заключению неизбежно должны были прийти, исходя из совершенно разных оснований, два физика XIX века, глубже всех проникшие в строение материи, — Томсон и Фарадей. Для Фарадея атом есть “центр сил”. Под этим он имеет в виду, что индивидуальность атома заключена в математической точке, где скрещиваются силовые линии, линии бесконечные, расходящиеся в пространстве и реально образующие атом: каждый атом занимает, таким образом, по его выражению, “целиком то пространство, на которое распространяется тяготение” и “все атомы взаимопроницаемы”¹. Томсон, исходя из другого рода идей, выдвигает гипотезу о совершенной жидкости, непрерывной, однородной и несжимаемой, которая наполняет пространство; то, что мы называем атомом, представляет собой кольцо неизменной формы, кружащееся в этой непрерывности, причем его свойства зависят от его формы, а его существование, и, следовательно, индивидуальность — от его движения². Но, как мы видим, и в той, и в другой гипотезе, по мере приближения к последним элементам материи, исчезает прерывность, которую наше восприятие установило на ее поверхности. Психологический анализ уже открыл нам, что эта прерывность связана с нашими потребностями; любая философия природы в конце концов обнаруживает ее несовместимость с общими свойствами материи.

По существу, вихри и силовые линии для физика — не что иное, как удобные фигуры, предназначенные для схематизации его вычислений. Но философия должна задаться вопросом, почему эти символы удобнее других и позволяют идти более далеко. Можем ли мы, оперируя ими, вернуться к опыту, и не указывают ли нам понятия, которым они соответствуют, по крайней мере, направление, где следует искать представление о реальном? Но ведь указываемое ими направление не подлежит сомнению: пересекая конкретную протяженность, они показывают *модификации пертурбации*, изменения *напряжения* или *энергии* — и ничего другого. Именно в этом они в особенности сближаются с чисто психологическим анализом движения, который мы уже провели; анализ этот предстал нам движение не как простое изменение отношения между предметами, к которым оно прибавлялось бы как нечто случайное, но как истинную и, в некотором роде, независимую реальность. Ни наука, ни сознание не противоречат, таким образом, нашему последнему положению:

IV. — *Реальное движение есть перенос скорее состояния, чем вещи.*

Формулируя эти четыре положения, мы, в сущности, только постепенно сузили интервал между двумя элементами, противопоставляемыми друг другу, — между качествами, или ощущениями, и движениями. На первый взгляд, дистанция кажется непреодолимой. Ведь каче-

¹ Faraday, *A speculation concerning electric conduction* (Phil. Magazine, 3-e serie. vol. XXIV).

² Thomson, *On vortex atoms* (Proc. of Roy. Soc. of Edinb. 1867) — Гипотезу подобного же рода высказал Т. Грэхем: Graham, *On the molecular mobility of gases* (Proc. of Roy Soc., 1863, p. 621 и et suiv.) -

ства разнородны, а движения однородны; ощущения, по сути, неделимые, ускользают от измерения; движения же, всегда делимые, отличаются доступными измерению различиями направления и скорости. Мы привыкли помещать качества, в виде ощущений, в сознание, тогда как движение происходит в пространстве и не зависит от нас. Эти движения, соединяясь друг с другом, никогда не дадут ничего, кроме движений; наше сознание, неспособное их коснуться, с помощью какого-то таинственного процесса должно перевести их в ощущения, которые затем должны будут спроецироваться в пространство, чтобы облачить собой, неизвестно каким образом, те движения, которые они переводят для сознания. Отсюда два различных мира, которые лишь чудом могут сообщаться: с одной стороны, движения в пространстве, с другой — сознание с ощущениями. И конечно, различие между качеством и чистым количеством, как мы сами некогда показали, остается неустранимым. Но вопрос состоит именно в том, представляют ли собой реальные движения только различия в количестве, или же они могут быть представлены как само качество, которое как бы внутренне вибрирует и возмущает о своем собственном бытии, зачастую в несчетном числе моментов. Движение, изучаемое механикой, есть лишь абстракция или символ, общая мера, общий знаменатель, позволяющий сравнивать между собою все реальные движения; но движения эти, рассматриваемые сами по себе, неделимые, обладают длительностью, предполагают “до” и “после” и соединяют последовательные моменты времени нитью изменчивого сознания. Не можем ли мы представить себе, к примеру, что несовместимость двух воспринятых цветов связана главным образом с узостью длительности, которая охватывает триллионы вибраций, совершаемых ими в одно из выделяемых нами мгновений? Если бы мы могли растянуть эту длительность, то есть переживать ее в более медленном ритме, разве мы не увидели бы по мере замедления ритма, как краски бледнеют и растворяются в последовательные впечатления, еще окрашенные, конечно, но все более и более приближающиеся к тому, чтоб слиться с чистым колебанием? Там, где ритм движения достаточно замедлен, чтоб соответствовать привычкам нашего сознания, — как бывает, например, в низких звуках гаммы — не чувствуем ли мы, что воспринятое качество само по себе распадается на повторные и последовательные колебания, соединенные между собой внутренней непрерывностью? Сближению обычно мешает привычка связывать движение с элементами — атомами и пр., — твердость которых ставится между самим движением и качеством, в которое оно сжимается. Так как наш ежедневный опыт показывает нам движущиеся тела, нам кажется, что для поддержания элементарных движений, к которым сводятся качества, нужны по крайней мере корпускулы. Движение оказывается при этом для нашего воображения лишь случаем, рядом положений, изменением отношений; и поскольку, по закону нашего представления, постоянное замещает непостоянное, то главным и центральным элементом для нас становится атом, движение которого только соединяет последовательные положения. Но эта концепция неудобна не только тем, что вновь ставит применительно к атомам все проблемы, связанные с материей; ее ошибка не только в том, что она приписывает абсолютную ценность этому разделению материи, отве-

чающему, по-видимому, главным образом потребностям жизни; она еще делает непостижимым процесс, посредством которого мы охватываем в восприятии одновременно и *состояние нашего сознания*, и не зависимую от нас *реальность*. Этот смешанный характер нашего непосредственного восприятия, это, по-видимому, воплощенное противоречие представляет собой главный теоретический довод, заставляющий нас верить во внешний мир, не совпадающий абсолютно с нашим восприятием. Поскольку же довод этот игнорируется учением, считающим ощущение совершенно отличным от движений, которые оно должно переводить в сознание, то это учение должно было бы, очевидно, ограничиться ощущениями, из которых оно сделало единственное данное, а не добавлять к ним движения, которые, поскольку контакт с ними отсутствует, оказываются бесполезным дубликатом ощущений. Реализм, в таком его понимании, сам себя разрушает. В конце концов у нас нет выбора: если наша вера в более или менее однородный субстрат чувственных качеств может быть обоснована, то исключительно с помощью какого-то *действия*, которое заставило бы нас уловить или угадать *в этом самом качестве* нечто превосходящее наше ощущение, как будто ощущение это насыщено предполагаемыми и невоспринятыми деталями. Его объективность, то есть нечто, содержащееся в нем сверх того, что оно дает, будет состоять тогда, как мы это предварительно дали понять, как раз в огромном множестве движений, совершаемых им как бы внутри своей оболочки-хризалиды. Качество располагается неподвижно на поверхности, но оно живет и вибрирует в глубине.

На самом деле никто иначе и не представляет себе отношения количества к качеству. Верить в реальности, отличные от воспринятых реальностей, значит прежде всего признавать, что порядок наших восприятий зависит не от нас, а от них. Стало быть, в совокупности восприятий, заполняющих данный момент, должна заключаться причина того, что произойдет в последующий момент, и механицизм лишь точнее формулирует это мнение, утверждая, что состояния материи могут выводиться друг из друга. Этот вывод, правда, возможен только в том случае, если под внешней разнородностью чувственных качеств обнаруживаются однородные и измеримые элементы. Но, с другой стороны, если эти элементы находятся вне качеств, правильный порядок которых они должны объяснить, то они уже для этого не пригодны, потому что в таком случае качества присоединяются к ним каким-то чудом и соответствуют им лишь в силу предустановленной гармонии. Приходится, таким образом, поместить эти движения, придав им вид внутренних колебаний, *внутри* этих качеств, считать колебания менее однородными, а качества — менее разнородными, чем они кажутся на первый взгляд, и приписать внешнее различие двух понятий тому, что этой в определенном смысле бесконечной множественности колебаний приходится сжиматься в длительность слишком тесную, чтобы можно было выделить отдельные ее моменты.

Остановимся на последнем вопросе, которого мы уже касались коротко в другом месте, но который считаем существенным. Длительность, переживаемая нашим сознанием, имеет определенный ритм и весьма отлична от времени, о котором говорит физик и которое может вместить, в данном интервале, любое число явлений. За одну секунду

красный свет — его волны имеют наибольшую длину, и колебания их, соответственно, обладают наименьшей частотой — совершает 400 триллионов последовательных колебаний. Хотите составить себе понятие об этом числе? Тогда нужно разредить отдельные колебания настолько, чтобы наше сознание могло их сосчитать или, по крайней мере, отчетливо различить их последовательность, а затем вычислить, сколько эта последовательность заняла бы дней, месяцев или лет. Самый малый промежуток пустого времени, осознаваемый нами, равен, по Экснеру, двум тысячным секунды, при этом сомнительно, что мы можем воспринять несколько таких коротких промежутков подряд. Допустим все же, что мы способны сделать это бесконечно. Словом, представим себе, что какое-нибудь сознание наблюдает за последовательностью 400 триллионов колебаний, мгновенных и разделенных лишь двумя тысячными секунды, которые необходимы для их различения. Простейшее вычисление покажет, что понадобится более 25000 лет, чтобы закончить эту операцию. Таким образом, ощущение красного света, испытываемое нами за секунду, соответствует последовательности явлений, которые, если их развернуть в нашей длительности со всей возможной экономией времени, заняли бы более 250 веков нашей истории. Постижимо ли это? Здесь надо различать нашу собственную длительность и время в целом. В нашей длительности, которую воспринимает наше сознание, любой данный интервал вмещает лишь ограниченное число познаваемых явлений. Можем ли мы представить себе, что эта вместимость увеличивается, и об этой ли длительности мы думаем, говоря о бесконечно делимом времени?

Пока речь идет о пространстве, можно продолжать деление сколько угодно: это ничего не меняет в природе того, что делят. Дело в том, что пространство, по определению, находится вне нас, и часть пространства кажется нам существующей, даже когда мы перестаем ей заниматься. Оставив эту часть пространства неразделенной в данный момент, мы знаем, что она может подождать, пока со временем новое усилие воображения в свою очередь ее разделит. К тому же, так как пространство никогда не перестает быть пространством, оно всегда допускает рядоположение и, следовательно, возможное разделение. Пространство, по сути, — это всего лишь схема бесконечной делимости. Но с длительностью все обстоит иначе. Части нашей длительности совпадают с последовательными моментами разделяющего ее акта: сколько мы выделяем в ней моментов, столько в ней и содержится частей; и если наше сознание может различить в одном интервале только определенное число элементарных актов, если оно где-либо прекращает деление, — тут же прекращается и делимое. Напрасно наше воображение силится идти дальше, разделить в свою очередь эти последние части и как бы ускорить циркуляцию наших внутренних явлений: то самое усилие, посредством которой мы хотели бы продвинуться дальше в дроблении нашей длительности, лишь удлинит ее. Тем не менее мы знаем, что миллионы явлений проходят друг за другом за то время, когда мы едва можем сосчитать несколько из них. Не одна физика говорит нам об этом: уже грубый чувственный опыт позволяет об этом догадаться, и мы предчувствуем, что в природе существуют последовательности гораздо более скоротечные, чем последовательности наших внутренних состояний.

Как же их представить себе, и что это за длительность, вместимость которого превосходит всякое воображение?

Это, конечно, не наша длительность, однако, и не та безличная и однородная длительность, одинаковая для всех и вся, которая протекала бы, безразличная и пустая, вне того, что длится. Так называемое однородное время, как мы пытались доказать в другом месте, представляет собой идол языка, фикцию, истоки которой легко обнаружить. 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. Это представление о длительностях различной эластичности, быть может, трудно для нашего ума, который приобрел утилитарную привычку представлять вместо истинной длительности, переживаемой сознанием, однородное и независимое время, но, во-первых, как мы уже показали, легко разоблачить иллюзию, делающую подобное представление трудным, а во-вторых, эта идея в основе своей подкрепляется молчаливым согласием нашего сознания. Не приходилось ли нам чувствовать в нас самих, во время сна, двух отдельных людей, сосуществующих одновременно, один из которых спит несколько минут, тогда как сновидение другого занимает дни и недели? 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 сжимаемая это развитие в крупные фазы эволюции? В итоге “воспринимать” — значит сгущать огромные периоды бесконечно растянутого существования в несколько дифференцированных моментов более интенсивной жизни, резюмируя таким образом очень длинную историю. Воспринимать — значит делать неподвижным.

Это означает, что в акте восприятия мы достигаем чего-то, превосходящего само восприятие, хотя материальная вселенная при этом существенно не отличается от нашего представления о ней. В известном смысле мое восприятие существует внутри меня, ибо оно сжимает в единый момент моей длительности то, что само по себе распределилось бы на несчетное число моментов. Но если упразднить мое сознание, материальная вселенная останется такой же, какой была: единственно, поскольку мы абстрагируемся при этом от того особого ритма длительности, который был условием моего действия на вещи, то эти вещи вернутся к самим себе, чтобы распределиться в стольких моментах, сколько их различает наука, а чувственные качества, не исчезая, распространятся и расплывутся в длительности, несравненно более разделенной. Материя сводится, таким образом, к бесчисленным колебаниям, соединенным в непрерывной слитности и всеобщем согласовании и разбегающимся, подобно ознобу, по всем направлениям. Словом, соедините вновь раздельные предметы вашего повседневного опыта, превратите затем застывшую непрерывность их качеств в колебания на месте, сосредоточьтесь на этих движениях, отвлекаясь от подведенного под них делимого пространства и обращая внимание только на их подвижность — тот нераздельный акт, который улавливает ваше сознание в ваших собственных движениях: и тогда вы получите видение материи,

утомительное, может быть, для вашего воображения, но чистое, освобожденное от того, что привносится во внешнее восприятие потребностями жизни. Восстановите теперь мое сознание, а с ним и потребности жизни: повсюду, и тут, и там, перескакивая всякий раз через огромные периоды внутренней истории вещей, вы “снимете” их квазимоментальные виды, виды на этот раз живописные, более резкие краски которых сгущает бесконечность повторений и элементарных изменений. Так тысячи последовательных положений бегуна сжимаются в одно символическое положение, воспринимаемое нашим глазом, воспроизводимое искусством: оно и становится для всех изображением бегущего человека. Взгляд, который мы бросаем вокруг себя, от момента к моменту улавливает только следствия множества повторений и внутренних эволюций — следствия, тем самым отделенные друг от друга. Непрерывность же их мы восстанавливаем с помощью относительных движений, которые приписываем “предметам” в пространстве. Изменение есть повсюду, но оно происходит в глубине; мы же, хотя и локализуем его повсеместно, но делаем это на поверхности: таким образом мы конституируем тела, одновременно устойчивые по качествам и подвижные по положениям, сводя при этом универсальную трансформацию к простой перемене мест.

Бесспорно, что в известном смысле существует множество предметов, — один человек отличается от другого, дерево от дерева, камень от камня, так как каждое из этих существ, каждая из этих вещей имеет характерные особенности и подчиняется определенному закону эволюции. Но вещь и то, что ее окружает, не могут быть резко разделены, постепенно и незаметно осуществляется переход от одной вещи к другой: тесная взаимосвязь всех предметов материального мира, непрерывность их взаимодействий и реакций доказывают, что они не имеют тех точных границ, которые мы им приписываем. Наше восприятие как бы очерчивает их осадочную форму, оно определяет предметы в той точке, где останавливается наше возможное действие на них и где, следовательно, они перестают касаться наших потребностей. Такова первая и наиболее очевидная операция воспринимающего ума: он очерчивает деления в непрерывности протяжения, просто подчиняясь внушениям потребностей и нуждам практической жизни. Но чтобы делить таким образом реальное, мы должны предварительно убедиться, что оно поддается произвольному делению. Мы должны, следовательно, натянуть под непрерывностью чувственных качеств, то есть конкретной протяженностью, сеть с петлями, которые могут бесконечно менять форму и бесконечно уменьшаться: этот вполне доступный пониманию субстрат, эта совершенно идеальная схема произвольной и бесконечной делимости и есть однородное пространство. — Теперь, пока наше актуальное и, так сказать, мгновенное восприятие осуществляет это деление материи на независимые предметы, наша память уплотняет в чувственные качества непрерывный поток вещей. Она продвигает прошлое в настоящем, так как наше действие будет распоряжаться будущим в той самой мере, в какой наше восприятие, расширенное благодаря памяти, спрессует прошлое. Отвечать на испытанное воздействие немедленной реакцией, которая воспринимает тот же ритм и продолжается в той же длительности, быть в данном настоящем и насто-

ящем, беспрестанно возобновляющемся, — именно в этом состоит основной закон материи, в этом состоит *необходимость*. Если существуют *свободные* или, по крайней мере, отчасти индетерминированные действия, то их могут выполнять только существа, способные в определенных границах становления, на которое накладывается их собственное становление, уплотнить его в отдельные моменты, конденсировать из него таким образом материю и, ассимилируя, преобразовывать в ответные движения, которые пройдут сквозь петли естественной необходимости. Большее или меньшее напряжение их длительности, выражающее, в сущности, большую или меньшую интенсивность жизни, определяет, таким образом, и силу концентрации их восприятий, и степень их свободы. Независимость их воздействия на окружающую материю укрепляется все больше и больше по мере того, как они освобождаются от ритма, в котором движется эта материя. Таким образом, чувственные качества, в том виде, в каком они фигурируют в нашем восприятии, удвоенном памятью, представляют собой именно последовательные моменты, полученные в результате уплотнения реального. Но для того, чтобы различать эти моменты, а также связать их нитью, присущей и нашему существованию, и существованию вещей, мы должны вообразить абстрактную схему последовательности вообще, однородную и безразличную среду, которая была бы для потока материи, в отношении его длины, тем, чем служит пространство в отношении широты: эта схема и есть однородное время. Таким образом, однородное пространство и однородное время — это и не свойства вещей, и не существенные условия нашей способности их познавать: они выражают в абстрактной форме двойную операцию уплотнения и деления, которой мы подвергаем подвижную непрерывность реального, чтобы обеспечить себе в ней точки опоры, наметить центры действия, наконец, ввести в нее настоящие изменения; это — схемы нашего *действия* на материю. Исходное заблуждение, состоящее в том, что однородные время и пространство превращаются в свойства вещей, ведет к непреодолимым трудностям метафизического догматизма — механицизма или динамизма. Динамизм возводит в абсолюте последовательные разрезы, которыми мы рассекаем течение потока вселенной, а потом тщетно стараемся вновь связать между собою отдельные части чем-то вроде качественной дедукции; механицизм же скорее рассекает вселенную вширь, то есть берет какое-то мгновенное сечение дифференцированных величин и позиций и столь же тщетно силится породить посредством вариации этих различий последовательность чувственных качеств. Но, быть может, принять иную гипотезу и признать вместе с Кантом пространство и время формами нашей чувственности? Тогда нам придется объявить и материю, и дух одинаково непознаваемыми. Но если сравнить две эти противоположные гипотезы, видно, что они исходят из общего основания: делая из однородного времени и однородного пространства созерцаемые реальности или формы созерцания, обе они приписывают времени и пространству скорее *спекулятивное*, чем *жизненное* значение. А в таком случае между метафизическим догматизмом, с одной стороны, и критической философией, с другой, находится место для учения, которое видит в однородном времени и пространстве принципы деления и уплотнения, вносимые в реальность ради дейст-

вия, а не познания. Это учение признает всегда реальную длительность и реальную протяженность и усматривает, наконец, истоки всех трудностей уже не в этой длительности и не в этом протяжении, действительно принадлежащих вещам и непосредственно обнаруживающих себя нашему разуму, но в однородном времени и пространстве, которые мы протягиваем под ними, чтобы делить непрерывность, фиксировать становление и обеспечивать точки опоры нашей деятельности.

Но ошибочные понятия чувственного качества и пространства так глубоко укоренились в уме, что их нужно было бы опровергать одновременно в слишком многих аспектах. Скажем лишь, чтобы представить их с новой стороны, что они предполагают двойной постулат, принимаемый и реализмом, и идеализмом: 1. Между различными родами качеств нет ничего общего; 2. Нет также ничего общего между протяжением и чистым качеством. Мы же, напротив, полагаем, что между качествами разного порядка есть нечто общее, что все они в разной степени причастны протяжению и что нельзя игнорировать эти две истины, не загромаждая тысячами трудностей метафизику материи, психологию восприятия и, в более общем смысле, вопрос об отношениях сознания к материи. Не останавливаясь на этих последствиях, ограничимся пока демонстрацией того, что в основе различных теорий материи лежат оспариваемые нами постулаты, и выявим иллюзию, которая служит их отправной точкой.

Сущность английского идеализма состоит в том, что он считает протяженность свойством осязательных восприятий. Поскольку он рассматривает чувственные качества только как ощущения, а сами ощущения как состояния души, то в различных качествах он не находит ничего, что могло бы обосновать параллелизм их явлений: ему неизбежно приходится объяснять этот параллелизм привычкой, вследствие которой наличные зрительные восприятия, например, внушат нам возможные восприятия осязания. Если впечатления двух различных чувств не более сходны, чем слова двух языков, тщетно было бы и пытаться вывести данные одного из данных другого: у них нет общих элементов. А значит, нет ничего общего и между протяженностью, которая всегда осязательна, и данными других чувств, которые никоим образом не могут быть протяженными.

Но, в свою очередь, и атомистический реализм, который помещает движение в пространство, а ощущения — в сознание, не может обнаружить ничего общего между этими модификациями или феноменами протяженности и соответствующими им ощущениями. Эти ощущения как будто бы излучаются модификациями протяженности, как своего рода фосфоресценции, или якобы переводят на язык души проявления материи, но ни в том, ни в другом случае они не отражали бы в виде образа своих причин. Конечно, все они исходят из общего источника — из движения в пространстве, но именно потому, что они развиваются вне пространства, они отвергают, став ощущениями, родство, соединявшее их причины. Порывая с пространством, они разрывают и связь между собой и не причастны, таким образом, ни друг другу, ни протяжению.

Таким образом, идеализм и реализм отличны здесь только в том, что первый отодвигает протяженность до уровня осязания, исключитель-

ным свойством которого оно становится, а второй выталкивает его еще дальше, за пределы всякого восприятия. Но обе концепции согласны в констатации обособленности чувственных качеств различных порядков, как и резкого перехода от чисто протяженного к тому, что не может быть протяженным никоим образом. Главные трудности, с которыми обе эти концепции сталкиваются в теории восприятия, вытекают из этого общего постулата.

Быть может, действительно предположить, вместе с Беркли, что всякое восприятие протяженности соотносено с осязанием? Можно тогда, пожалуй, отказать в протяженности данным слуха, обоняния и вкуса, но придется все же объяснить генезис зрительного пространства, соответствующего пространству осязательному. Правда, ссылаются на то, что зрение в конце концов становится символом осязания и что в зрительном восприятии пространственных отношений нет ничего, кроме того, что внушено осязательными восприятиями. Но нам трудно понять, как, например, зрительное восприятие рельефа, производящее на нас впечатление *sui generis*, к тому же не поддающееся описанию, совпадает с простым воспоминанием ощущения осязания. Ассоциация воспоминания с наличным восприятием может усложнить это восприятие, обогатив его каким-то уже известным элементом, но не может *создать* нового рода впечатления, нового качества восприятия: между тем зрительное восприятие рельефа имеет вполне оригинальный характер. Можно возразить, что иллюзию рельефа создает и плоская поверхность. Из этого следует, что поверхность, на которой игра света и теней хорошо имитирует рельефный предмет, может *напомнить* нам рельеф; но чтобы его можно было запомнить, нужно еще, чтобы он прежде действительно был воспринят. Мы уже говорили, но не считаем лишним еще раз повторить: наши теории восприятия совершенно искажены идеей, что если какое-то устройство, или расположение создает в данный момент иллюзию какого-нибудь восприятия, то его всегда было достаточно для создания самого этого восприятия, — как будто роль памяти не состоит именно в том, чтобы сохранять сложность следствия после упрощения причины! Можно еще возразить, что сама сетчатка представляет собой плоскую поверхность и что если мы с помощью зрения воспринимаем нечто протяженное, то это может быть лишь образом на сетчатке. Но разве не верно, как мы показали в начале этой книги, что в зрительном восприятии предмета мозг, нервы, сетчатка *и сам предмет* составляют единое целое, непрерывный процесс, где образ на сетчатке является только эпизодом: по какому же праву можно отделить этот образ и сосредоточивать в нем все восприятие? Кроме того, как мы показали в другом месте¹, можно ли воспринять поверхность как поверхность иначе как в пространстве, где восстановлены все три измерения? Беркли по крайней мере довел свой тезис до логического конца: он отрицал всякое восприятие протяженности с помощью зрения. Но наши возражения тогда приобретают новую силу, ибо непонятно, как в результате простой ассоциации воспоминаний может появиться то оригинальное, что заключено в наших зрительных восприя-

¹ *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, 1889, p. 77 et 78 (стр. 91-92 наст. тома)

тиях линии, поверхности и объема, — восприятиях столь ясных, что математик довольствуется ими и обычно рассуждает о пространстве чисто зрительно. Но не будем останавливаться на этих вопросах, как и на спорных аргументах, почерпнутых из наблюдений над слепыми, подвергнутыми операции: классическая, со времен Беркли, теория приобретенных зрительных восприятий, по-видимому, не может противостоять многочисленным нападкам на нее современной психологии.¹ Оставляя в стороне трудности психологического порядка, укажем лишь один существенный для нас пункт. Допустим на минуту, что зрение изначально не дает нам сведений ни о каких пространственных отношениях: зримая форма, зримый рельеф, зримое расстояние становятся тогда символами осязательных восприятий. Но нам нужно объяснить, как возможен этот символизм. Вот предметы, которые изменяются по форме и движутся. Зрение констатирует определенные изменения, которые затем проверяются осязанием. Значит, в этих двух рядах, зрительном и осязательном, или в их причинах, есть нечто, заставляющее их соответствовать друг другу и обеспечивающее постоянство их параллелизма. В чем же причина этой связи?

Для английского идеализма это может быть лишь какой-то *deus ex machina*, и мы возвращаемся к тайне. Для вульгарного реализма причина взаимного соответствия ощущений заключена в пространстве, отличном от ощущений; но это учение только отодвигает трудность и даже увеличивает ее, поскольку оно должно объяснить нам, как система однородных движений в пространстве может вызывать различные ощущения, никак не связанные друг с другом. Мы только что видели, что генезис зрительного восприятия пространства из простой ассоциации образов как бы предполагал настоящее творение *ex nihilo*: здесь все ощущения рождаются из ничего или, по крайней мере, не имеют никакого отношения к обуславливающему их движению. В сущности, вторая теория гораздо меньше отличается от первой, чем полагают. Аморфное пространство, сталкивающиеся атомы — это не что иное, как объективированные осязательные восприятия, отделенные от других восприятий в силу приписываемой им важности и превращением в независимые реальности с целью отличения их от других ощущений, которые становятся их символами. При этом осязание лишили и части его содержания: сведя все чувства к осязанию, от него самого сохранили только абстрактную схему осязательного восприятия, чтобы построить с ее помощью внешний мир. Можно ли удивляться, что всякая связь между этой абстракцией, с одной стороны, и ощущениями, с другой, становится уже невозможной? На самом же деле пространство ничуть не больше вне нас, чем внутри нас, и не принадлежит привилегированной группе ощущений. Все ощущения причастны протяженности, все пускают в протяженность более или менее глубокие корни, и трудности вульгарного реализма вытекают из того, что, поскольку то, что роднит ощущения, извлечено из них и помещено отдельно в виде бесконечного

¹ См. по этому поводу: Paul Janet, *La perception visuelle de la distance*, Revue philosophique, 1879, t. VII, p. 1 и et suiv. — William James, *Principles of Psychology*, т. II, гл. XXII. — Ср. также к вопросу о зрительном восприятии протяженности: Dunan, *L'espace visuel et l'espace tactile* (Revue philosophique, février et avril 1888. Janvier. 1889).

и пустого пространства, мы уже не видим ни причастности этих ощущений протяженности, ни их взаимного соответствия.

Идея о том, что все наши ощущения в некоторой степени экстенсивны, все больше и больше проникает в современную психологию. Утверждают, и не без основания¹, что нет ощущения без “экстенсивности” или без “чувства объема”.² Английский идеализм хотел оставить за осязанием монополию на протяженность, причем другие чувства оказывались бы в пространстве лишь в той мере, в какой они напоминают нам о данных осязания. Наоборот, более внимательная психология показывает нам и, конечно, покажет еще лучше, что все ощущения изначально экстенсивны, при том, что их протяженность бледнеет и скрадывается в сравнении с более высокой интенсивностью и полезностью осязательной и, конечно, также зрительной протяженностью.

Понятое таким образом пространство — это действительно символ устойчивости и бесконечной делимости. Конкретная протяженность, то есть разнообразие чувственных качеств, не находится внутри этого пространства: напротив, это разнообразие чувственных качеств вмещает в себя вложенное в него нами пространство. Пространство нельзя считать опорой, на которой располагается реальное движение: наоборот, это реальное движение прокладывает его под собой. Но наше воображение, озабоченное прежде всего удобством выражения и требованиями материальной жизни, предпочитает перевернуть естественный порядок вещей. — Привыкшее искать точку опоры в мире полностью выстроенных, неподвижных образов, видимая устойчивость которых отражает главным образом неизменность наших низших потребностей, оно не может удерживаться от веры, что покой предшествует подвижности, не может не принимать его за отправной пункт, не опираться на него и, наконец, не видеть уже в движении только изменение расстояния, поскольку пространство для него предшествует движению. Итак, в однородном и бесконечно делимом пространстве оно начертит траекторию и установит положения: затем, приложив движение к траектории, оно захочет, чтобы движение было так же делимо, как эта линия, и подобно ей лишено качеств. Нужно ли удивляться, что наш рассудок, имея дело с этой идеей, которая представляет собой прямое извращение реальности, обнаруживает в ней одни лишь противоречия? Ассимилировав движения в пространстве, их считают столь же однородными, как и пространство: а поскольку между ними хотят видеть только счислимые различия в направлении и скорости, то всякая связь между движением и качеством уничтожается. Теперь остается только заключить движение в пространство, качества в сознание и установить между этими двумя параллельными рядами, которые, как предполагается, никогда не пересекутся, таинственное соответствие. Отброшенное в сознание, чувственное качество уже не способно вновь освоить протя-

¹ Ward, статья *Psychology* в *Encyclop. Britannica*.

² W. James, *Principles of Psychology*, t. II, p. 134 et suiv. — Заметим мимоходом, что мнение это, строго говоря, можно было бы приписать Канту, ибо “Трансцендентальная эстетика” не делает разницы между различными данными чувств, поскольку вопрос идет об их протяженности в пространстве. Но не следует забывать, что точка зрения кантовской критики совершенно отлична от психологической, и что для нее вполне достаточно того, чтобы все наши ощущения были в конце концов локализованы, когда восприятие примет свою окончательную форму.

женность. Помещенное в пространство — пространство абстрактное, где всегда существует лишь один момент и все всегда начинается заново, — движение отчуждается от той слаженности настоящего и прошлого, которая составляет самую его суть. А поскольку эти два аспекта восприятия, качество и движение, одинаково затемняются, феномен восприятия, где замкнутое в самом себе и чуждое пространству сознание переводит на свой язык то, что происходит в пространстве, — становится неразрешимой тайной. — Отстраним, напротив, всякую предвзятую идею истолкования или измерения, станем лицом к лицу с непосредственной реальностью: мы не обнаружим больше ни непреодолимой дистанции, ни существенной разницы, ни даже настоящего различия между восприятием и воспринимаемой вещью, между качеством и движением.

Мы возвращаемся, таким образом, через долгий обходной путь, к заключениям, к которым пришли в первой главе этой книги. Наше восприятие, говорили мы, изначально находится скорее в вещах, чем в духе, скорее вне нас, чем в нас. Восприятия различного рода обозначают различные направления реальности. Но это восприятие, совпадающее со своим объектом, добавляли мы, существует скорее *de jure*, чем *de facto*: оно занимает лишь мгновение. В конкретное восприятие вмешивается память, и субъективность чувственных качеств связана с тем, что наше сознание, которое сначала есть не что иное, как память, продолжает одни моменты в других, чтобы сжать их в единой интуиции.

Сознание и материя, душа и тело в восприятии, таким образом, соприкасаются. Но мысль эта оставалась в одном отношении не совсем ясной, потому что в таком случае наше восприятие, а следовательно, и сознание должны были бы обладать свойством делимости, приписываемым материи. Если мы вполне естественно отказываемся принимать в дуалистической гипотезе идею частичного совпадения воспринятого объекта и воспринимающего субъекта, причина этого в том, что мы осознаем нераздельное единство нашего восприятия, тогда как объект кажется нам, по самой сути, бесконечно делимым. Отсюда — гипотеза о сознании, имеющем непротяженные ощущения и противостоящем протяженной множественности. Но если делимость материи зависит лишь от нашего действия на материю, то есть от нашей способности изменять ее облик, если делимость — это свойство не самой материи, а пространства, которое мы подводим под нее, чтобы сделать доступной нашему действию, то эта трудность исчезает. Протяженная материя, рассматриваемая в целом, подобна сознанию, где все уравновешено, компенсировано и нейтрализовано; она действительно допускает неделимость нашего восприятия, так что верно и обратное: мы смело можем приписать восприятию нечто от протяженности материи. Эти два элемента, восприятие и материя, по мере нашего освобождения от того, что можно назвать предвзятостью действия, все более сближаются, ощущения вновь приобретают экстенсивность, а конкретная протяженность — свою естественную непрерывность и неделимость. Однородное же пространство, высившееся между двумя этими элементами как несокрушимая преграда, обладает отныне лишь реальностью схемы или символа. Оно имеет значение для поступков существа, действующего на материю, но не для работы ума, размышляющего о ее сущности.

Этим же в определенной мере проясняется вопрос, к которому сводятся все наши исследования; вопрос о связи души и тела. Неясность этой проблемы в дуалистической гипотезе вытекает из понимания материи как делимой, а всякого состояния души — как строго неэкстенсивного, так что с самого начала между этими двумя элементами сообщение прерывается. Если углубить этот постулат, то в нем обнаруживается, в отношении материи, смешение конкретной и неделимой протяженности с подведенным под нее делимым пространством, а в отношении духа — ошибочная мысль, что нет промежуточных степеней, нет возможного перехода от протяженного к непротяженному. Но если оба эти постулата заключают в себе общую ошибку, если постепенный переход от идеи к образу и от образа к ощущениям существует, если душевное состояние, постепенно продвигаясь к осуществлению, то есть к действию, становится все более экстенсивным, если, наконец, эта экстенсивность, однажды достигнутая, остается неделимой и ничуть не оспаривает единства души, то становится понятным, что в акте чистого восприятия дух может наложиться на материю и, следовательно, соединиться с ней, тем не менее радикально от нее отличааяся. Это отличие состоит в том, что даже тогда он не может не быть *памятью*, то есть синтезом прошлого и настоящего, имеющим в виду будущее; он сжимает моменты материи, чтобы, воспользовавшись этим, проявляться в *действиях*, в чем и заключается разумное основание его соединения с телом. Мы были, таким образом, правы, сказав в начале этой книги, что различие между телом и духом должно определяться как функция не пространства, но времени.

Ошибка вульгарного дуализма в том, что он встает на точку зрения пространства и помещает, с одной стороны, материю с ее видоизменениями в пространстве, а с другой — непротяженные ощущения в сознании. Поэтому невозможно понять, как дух действует на тело или тело — на дух. Отсюда гипотезы, которые не могут быть ничем иным, как только замаскированной констатацией этого факта, — идеи параллелизма или предустановленной гармонии. Но отсюда вытекает также невозможность создать психологию памяти и метафизику материи. Мы пытались доказать, что эта психология и метафизика материи взаимосвязаны и что трудности сглаживаются в дуализме, который, исходя из чистого восприятия, где субъект и объект совпадают, помещает их в соответствующие им длительности. Материя, по мере углубления ее анализа, все более приближается к тому, чтобы стать последовательностью бесконечно скоротечных моментов, которые выводятся один из другого, а потому оказываются *эквивалентными*; дух же, будучи памятью уже на стадии восприятия, все более выступает как продолжение прошлого в настоящем, как *прогресс*, как полинная эволюция.

Но становится ли, благодаря этому, яснее отношение тела и духа? Пространственное различие мы заменяем различием временным: легче ли удастся от этого соединить дух и тело? Нужно отметить, что первое различие не допускает степеней: материя существует в пространстве, дух вне пространства — между ними нет возможного перехода. Напротив, если самая скромная роль духа состоит в том, чтобы связывать последовательные моменты длительности вещей, если посредством этой операции он приходит в соприкосновение с материей и этой же

операцией, изначально от нее отличается, тогда можно представить бесконечность степеней между материей и полностью развитым духом, способным не только на индетерминированные действия, но и на действия разумные и обдуманые. Каждая из этих последовательных степеней, измеряющих растущую интенсивность жизни, соответствует более высокому напряжению длительности и внешне выражается во все большем развитии сенсомоторной системы. Возрастающая же сложность нервной системы предоставляет, как оказывается, все большую свободу действий живому существу, наделяет его способностью ждать, прежде чем реагировать, и ставить полученное раздражение в соответствие с увеличивающимся разнообразием двигательных механизмов. Но это только внешняя сторона: более сложная организация нервной системы, которая, казалось бы, и обеспечивает живому существу большую независимость от материи лишь материально символизирует саму эту независимость, внутреннюю силу, позволяющую ему освободиться от ритма потока вещей и все лучше и лучше удерживать прошлое, чтобы оказывать все более глубокое влияние на будущее, — то есть, в конечном счете, его память, в том особом смысле, в каком мы ее понимаем. Таким образом, между нетронутой, грубой материей и наиболее способным к рефлексии духом существуют все возможные степени интенсивности памяти, то есть все степени свободы. В первой гипотезе, где различие между духом и телом выражается в понятиях пространства, тело и дух уподобляются двум железнодорожным путям, пересекающимся под прямым углом; согласно второй, — рельсы как бы сближаются по кривой, так что можно незаметно перейти с одного пути на другой.

Но есть ли здесь что-то помимо образа? Не остается ли все же резкого разрыва, неустраимой противоположности между материей в собственном смысле слова и низшей степенью свободы или памяти? Да, конечно, различие остается, но соединение становится возможным, поскольку в радикальной форме частичного совпадения оно возникло бы в чистом восприятии. Трудности вульгарного дуализма происходят не из того, что термины материи и духа различаются, а из того, что не видно, как один из них смыкается с другим. Мы показали, что чистое восприятие, являющееся низшей степенью духа — духом без памяти, — действительно составляет часть материи в нашем ее понимании. Пойдем дальше: память не начинает действовать как некая внешняя функция, о которой материя не имела бы никакого предчувствия и которую не имитировала бы на свой лад. Если материя и не помнит прошлого, то лишь потому, что она непрерывно его повторяет, поскольку, подчиненная необходимости, она развертывает ряд моментов, каждый из которых эквивалентен предыдущему и может быть выведен из него: таким образом, ее прошлое в подлинном смысле дано в ее настоящем. Но существо, которое более или менее свободно эволюционирует, в каждый момент творит нечто новое: поэтому бесполезно было бы вычитывать его прошлое в его настоящем, если бы прошлое не сохранялось у него в виде воспоминания. Таким образом, прибегая вновь к метафоре, много раз появлявшейся в этой книге по сходным соображениям, необходимо, чтобы прошлое *проигрывалось* материей и *образно представлялось* духом.

Краткое изложение итогов и заключение.

I. — Идея, которую мы вывели из фактов и подтвердили рассуждением, состоит в том, что наше тело представляет собой инструмент действия и только действия. Ни в коей мере, ни в каком смысле, ни в каком аспекте оно не служит для выработки и тем более для объяснения представления. Возьмем внешнее восприятие. Между так называемыми перцептивными способностями головного мозга и рефлекторными функциями спинного мозга разница только в степени, а не по существу. Тогда как спинной мозг превращает полученные импульсы в более или менее неизбежно совершающиеся движения, головной мозг приводит эти импульсы в сообщения с двигательными механизмами, более или менее свободно выбираемыми; таким образом, в наших восприятиях операциями головного мозга можно объяснить наши действия — начатые, или подготавливаемые, или внушаемые, но не сами наши восприятия. Или пусть речь идет о воспоминании. — Тело сохраняет двигательные привычки, способные снова проиграть прошлое: оно может вновь занять двигательные установки, в которые прошлое сможет вписаться, или же, через повторение мозговых явлений, которые были продолжением давних восприятий, оно может предоставить воспоминанию точку соприкосновения с актуальным — способ отвоевать утерянное влияние на наличную реальность; в любом случае мозг не будет накапливать воспоминания или образы. Таким образом, ни в восприятии, ни в памяти, ни тем более в высших операциях духа тело непосредственно в образовании представлений не участвует. Развивая эту гипотезу в ее многообразных аспектах и доводя таким образом дуализм до крайнего предела, мы, казалось бы, рыли бездонную пропасть между телом и духом. На самом же деле, мы указывали единственное возможное средство их сближения и соединения.

II. — В самом деле, все трудности, вырастающие из этой проблемы, — в вульгарном дуализме, в материализме или идеализме — происходят от того, что в явлениях восприятия и памяти телесное и духовное рассматриваются как *дубликаты* друг друга. Если я стану на материалистическую точку зрения сознания-эпифеномена, то непонятно, почему некоторые мозговые явления сопровождают сознанием, то есть для чего служит или как происходит сознательное воспроизведение заранее данной материальной вселенной. Если же я встану на точку зрения идеализма, то в моем распоряжении окажутся только восприя-

тия, и мое тело будет одним из них. Но в то время, как наблюдение показывает мне, что воспринятые образы переворачиваются сверху донизу при самых незначительных видоизменениях того образа, который я называю своим телом (мне стоит закрыть глаза, чтоб исчезла видимая мной вселенная), наука уверяет меня, что все явления должны следовать одно за другим и обуславливать друг друга в определенном порядке, где все следствия находятся в строгой соразмерности с причинами. Я должен, следовательно, искать в том образе, который называю своим телом и который всегда и повсюду при мне, изменений, которые были бы на этот раз хорошо упорядочены, точно соразмерны друг другу и эквивалентны образам вокруг моего тела: мозговые движения, которые я при этом вновь обнаружу, снова станут дубликатом моих восприятий. Правда, эти движения будут все-таки восприятиями, восприятиями “возможными”, так что эта вторая гипотеза понятнее первой; но зато ей придется, в свою очередь, предположить необъяснимое соответствие между моим реальным восприятием вещей и моим возможным восприятием некоторых мозговых движений, которые ничуть на эти вещи не похожи. При ближайшем рассмотрении становится видно, что именно в этом и заложен камень преткновения любого идеализма: он состоит в этом переходе от порядка, который *является* нам в восприятии, к порядку, который нам *удается установить* в науке, — или, если речь идет, в частности, о кантовском идеализме, в переходе от чувственности к рассудку. — Остается еще вульгарный дуализм. Я помещаю с одной стороны материю, с другой стороны дух, и предполагаю, что мозговые движения — это причина или повод моего представления о предметах. Но если они составляют причину представления, если их достаточно для его выработки, я постепенно опять впадаю в материалистическую гипотезу сознания-эпифеномена. Если же они оказываются только поводом, это означает, что между этими движениями и представлениями нет никакого сходства; но тогда, отняв у материи все качества, которыми я одарил ее в своем представлении, я возвращусь к идеализму. Идеализм и материализм составляют, таким образом, два полюса, между которыми всегда будет колебаться такого рода дуализм; а когда для удержания двойственности субстанций он решится возвести их в один ранг, то вынужден будет видеть в них два перевода одного и того же оригинала, два заранее упорядоченных развития одного и того же принципа, а значит, будет вынужден отрицать их взаимное влияние и, как неизбежное следствие, принести в жертву свободу.

Теперь, углубляя эти три гипотезы, я нахожу в них общее основание: они принимают элементарные действия духа, восприятие и память за акты чистого познания. В основе сознания они полагают то бесполезный дубликат внешней реальности, то инертную материю как продукт совершенно незаинтересованного интеллектуального построения: но они неизменно пренебрегают отношением восприятия к действию и воспоминания к поведению. Конечно, можно представить себе, как идеальную границу, и бескорыстную память, и бескорыстное восприятие, — фактически же восприятие и память направлены к действию, и тело подготавливает это действие. Обратимся к восприятию. Растущая сложность нервной системы устанавливает связь полученного возбуждения с увеличивающимся разнообразием двигательных установок и

тем самым одновременно намечает все более и более значительное число возможных действий. Что же касается памяти, то первая ее функция состоит в том, чтобы вызывать всю совокупность прошлых восприятий, аналогичных наличному восприятию, напоминая нам, что предшествовало и что следовало, внушая нам таким образом наиболее полезное решение. Но это не все. Заставляя нас охватить в единой интуиции множественность моментов времени, она освобождает нас от движения потока вещей, то есть от ритма необходимости. Чем больше этих моментов она сможет сократить в один момент, тем основательнее власть, которую она дает нам над материей, и оказывается, что память живого существа прежде всего указывает на силу его действия на вещи и является ее ментальным выражением. Будем же исходить из этой действительной силы как из истинного принципа: предположим, что тело — это центр действия и только центр действия, и посмотрим, какие последствия вытекают из этого для восприятия, для памяти и для взаимодействия тела и духа.

III. — Прежде всего, о следствиях для восприятия. Вот передо мной мое тело с его “воспринимающими центрами”. Эти центры приходят в возбуждение, и я получаю представление о вещах. С другой стороны, я предположил, что эти возбуждения не могут ни произвести, ни выразить моего восприятия. Следовательно, оно вне их. Но где же оно?

Я мог бы ответить, не колеблясь: полагая свое тело, я полагаю определенный образ, но тем самым полагаю также и совокупность других образов, так как нет такого материального предмета, качества которого, детерминации, существование, наконец, не зависели бы от места, занимаемого им в тотальности вселенной. Мое восприятие, таким образом, может быть только чем-то из этих самых предметов: скорее оно заключено в них, чем они в нем. Но что же именно из этих предметов может быть восприятием? Я вижу, что мое восприятие, по-видимому, следует за всеми деталями так называемых сензитивных нервных возбуждений; с другой стороны, я знаю, что роль этих возбуждений состоит единственно в том, чтобы подготовить реакции моего тела на окружающие тела, наметить мои виртуальные действия. Следовательно, воспринимать — значит выделять из совокупности передметов возможное действие моего тела на них. Тогда восприятие — это только отбор. Оно ничего не создает: его роль, напротив, состоит в том, чтобы устранить из совокупности образов все те образы, на которые я не смогу воздействовать, затем элиминировать уже из удержанных образов все то, что не затрагивает потребностей того образа, который я называю своим телом. Таково по крайней мере весьма упрощенное объяснение, схематическое описание того, что мы назвали чистым восприятием. Отметим сразу же, какое положение между реализмом и идеализмом мы заняли в результате.

Мы уступили идеализму, признав, что всякая реальность имеет родство, аналогию, наконец, соотношение с сознанием, назвав вещи “образами”. Никакая философская доктрина, впрочем, если она находится в согласии с собой, не может избежать этого заключения. Но если бы удалось суммировать все прошлые, настоящие и возможные состояния сознания всех обладающих сознанием существ, тем самым, мы думаем, оказалась бы охваченной лишь очень малая часть материальной реаль-

ности, потому что образы повсюду выходят за пределы восприятия. Это те самые образы, которые хотели бы восстановить наука и метафизика, воссоздавая в ее целостности ту цепь, несколько звеньев которой удерживает наше восприятие. Но для того, чтобы установить между восприятием и реальностью отношения части к целому, нужно было бы ответить восприятию его истинную роль, которая состоит в подготовке действий. Это то, чего не делает идеализм. Почему он, как мы только что сказали, терпит неудачу, пытаясь перейти от порядка, который обнаруживается в восприятии, к порядку, который достигается в науке, то есть от простой случайности, с которой наши ощущения, кажется, следуют друг за другом, к детерминизму, связывающему явления природы? Именно потому, что он приписывает воспринимающему сознанию спекулятивную роль, и таким образом совершенно не видно, какой интерес сознанию, например, опускать находящиеся между одним и другим ощущением опосредования, с помощью которых второе ощущение выводится из первого. Природа этих опосредований и их строгий порядок остаются тогда невыясненными, даже если их относят к разряду “возможных ощущений”, по выражению Милля, а их порядок приписывают, как это делает Кант, опорным конструкциям, установленным безличным разумом. Но предположим, что мое сознательное восприятие имеет чисто практическое назначение, что оно просто очерчивает в совокупности вещей то, что интересует мое возможное действие на них: я понимаю, что все остальное от меня ускользает, и что, однако же, это остальное одинаковой природы с тем, что я воспринимаю. Мое познание материи тогда уже и не субъективно, как это представляется в английском идеализме, и не относительно, как это хочет представить кантовский идеализм. Оно не субъективно, потому что оно скорее в вещах, чем во мне, и оно не относительно, потому что между “явлением” и “вещью” существует отношение не видимости к реальности, а просто части к целому.

Этим самым мы возвращаемся к реализму. Но реализм, если в него не внести поправки в одном существенном пункте, так же неприемлем, как и идеализм, причем по той же причине. Идеализм, сказали мы, не может перейти от порядка, который обнаруживается в восприятии, к порядку, который достигается в науке, — то есть к реальности. Реализму же, наоборот, не удается извлечь из реальности то непосредственное знание, которое мы о ней имеем. Попробуем, в самом деле, встать на точку зрения вульгарного реализма. С одной стороны, имеется множественная материя, состоящая из более или менее независимых частей и рассеянная в пространстве, с другой — дух, который не может иметь с ней никакой точки соприкосновения, по крайней мере, если не признавать его, вместе с материалистами, ее непонятным эпифеноменом. Может быть, отдать предпочтение кантовскому реализму? Между вещью в себе, то есть реальностью, и чувственным многообразием, из которого мы строим наше познание, нет никакого мыслимого отношения, никакой общей меры. Теперь, при углублении этих двух крайних форм реализма, видно, что они сходятся в одной и той же точке: и тот, и другой превращают однородное пространство в барьер между разумом и вещами. Наивный реализм делает из этого пространства реальную среду, со взвешенными в ней вещами, кантовский реализм видит в нем

идеальную среду, где координируется множественность ощущений, — но как для одного, так и для другого, эта среда дана *изначально*, как необходимое условие того, что в ней содержится. Углубляя, в свою очередь, эту общую гипотезу, мы находим, что она состоит в наделении однородного пространства некой бескорыстной ролью: или служить поддержкой материальной реальности, или иметь функцию, также всецело спекулятивную, доставлять ощущениям средство взаимной координации. Таким образом, неясность реализма, так же, как и неясность идеализма, происходит от того, что они ориентируют наше сознательное восприятие и условия нашего сознательного восприятия на чистое познание, а не на действие. — Но предположим теперь, что это однородное пространство оказывается логически не предшествующим, а последующим по отношению к материальным вещам и тому чистому познанию, которое мы можем о них иметь; предположим, что протяженность предшествует пространству; предположим, что однородное пространство появляется в связи с нашим действием и только в связи с ним, будучи чем-то вроде бесконечно разделенной сети, которую мы натягиваем под материальной непрерывностью, чтобы подчинить ее себе, чтобы разложить эту непрерывность в направлении наших действий и наших потребностей. Тогда мы выигрываем не только благодаря тому, что восстанавливаем единство с наукой, которая показывает нам, что любая вещь влияет на все остальные, занимая, следовательно, в некотором смысле, всю совокупность протяжения (хотя мы можем воспринять только *центр* этой вещи и определили бы ее границы в точке, где прекращается способность нашего тела на нее непосредственно воздействовать). И не только благодаря тому, что в метафизике, наряду с прочим, устраним или смягчаем противоречия, связанные с делимостью в пространстве, — противоречия, которые возникают, как мы показали, всегда, когда не различаются две точки зрения: действия и познания. Мы при этом прежде всего выигрываем благодаря тому, что разрушаем непреодолимую преграду, возведенную реализмом между протяженными вещами и нашим их восприятием. В самом деле, в то время как, с одной стороны, предполагалась множественная и разделенная внешняя реальность, а с другой — ощущения, лишённые протяженности и без какого-либо возможного с ней контакта, мы видим, что конкретная протяженность в действительности не разделена, точно так же, как непосредственное восприятие на самом деле не лишено интенсивности. Отправившись от реализма, мы возвращаемся к той же точке, куда привел нас идеализм: мы вновь помещаем восприятие в вещи. И мы видим, что реализм и идеализм вполне готовы совпасть воедино, стоит только устранить постулат, принятый ими без обсуждения, который служил им как бы общей границей.

Резюмируя, скажем, что если предположить протяженную непрерывность и, в самой этой непрерывности, центр реального действия, ограниченный нашим телом, эта деятельность будет как бы освещать все те части материи, которые она в данный момент осваивает. Те же потребности, та же способность действовать, которые выделили наше тело из материи, проведут границы между различными телами в окружающей нас среде. Все будет происходить так, как если бы мы позволяли пройти через фильтр реальному действию внешних вещей, чтобы

остановить и задержать их виртуальное действие: это виртуальное действие вещей на наше тело и нашего тела на вещи и есть наше восприятие как таковое. Но так как возбуждения, получаемые нашим телом от окружающих тел, непрерывно вызывают в его субстанции зарождающиеся реакции, и так как, таким образом, эти внутренние движения мозговой субстанции, в какой бы момент мы ее ни взяли, намечают наше возможное действие на вещи, состояние нашего мозга в точности соответствует восприятию. Это состояние — не причина, не следствие и никоим образом не дубликат восприятия: оно просто продолжает его, так как восприятие — это наше виртуальное действие, а состояние мозга — начавшееся действие.

IV. — Но эту теорию “чистого восприятия” сразу же нужно смягчить и дополнить в двух пунктах. Такое чистое восприятие, оказывающееся чем-то вроде фрагмента реальности, извлеченного из нее таким, какой он есть, могло бы принадлежать только существу, не примешивающему к восприятию иных тел восприятия собственного тела (то есть своих аффективных ощущений), а к своей интуиции актуального момента — интуиции других моментов, то есть воспоминаний. Другими словами, для удобства изучения мы сначала рассматривали живое тело как математическую точку в пространстве, а сознательное восприятие как математический момент во времени. Надо было вновь придать телу его протяженность, а восприятию — его длительность. Таким образом, мы интегрируем в сознание два его субъективных элемента: аффективность и память.

Что такое аффективное чувство? Наше восприятие, сказали мы, намечает возможное действие нашего тела на другие тела. Но наше тело, будучи протяженным, способно воздействовать само на себя ничуть не хуже, чем на другие тела. В наше восприятие, таким образом, будет входить нечто и от нашего тела. Однако, когда речь идет об окружающих телах, они, согласно гипотезе, отличаются тем, что отделены от нашего тела более или менее значительным пространством, которое измеряет отдаленность их обещаний или угроз во времени: вот почему наше восприятие этих тел обрисовывает только возможные действия. Чем больше сокращается расстояние между этими телами и нашим телом, тем больше, напротив, возможное действие стремится превратиться в реальное, так как оно становится тем безотлагательнее, чем расстояние короче. Когда же расстояние это сведено на нет, то есть когда воспринимаемое тело — это наше собственное тело, то восприятие очерчивает уже не виртуальное, а реальное действие. Именно такова природа боли: это действительное усилие пораженной части организма вернуть все на свое место, но усилие локальное, отдельное и тем самым осужденное на неудачу в организме, способном достичь результата, только действуя целиком. Боль, таким образом, находится в той области, где она появляется, подобно тому как предмет находится в том месте, где он воспринимается. Между воспринятым аффективным чувством и воспринятым образом различие состоит в том, что аффект существует в нашем теле, а образ — вне нашего тела. Вот почему поверхность тела, общая граница нашего тела и других тел, дана нам сразу и в форме ощущений, и в форме образа.

В этом внутреннем характере аффективного чувства состоит его

субъективность, а во внешнем характере образов вообще — их объективность. Но здесь мы вновь находим ту непрерывно возрождающуюся ошибку, которую прослеживали в ходе всей нашей работы: ощущение и восприятие представляются как существующие ради самих себя, им приписывается чисто спекулятивная роль, а так как реальные и виртуальные действия, с которыми они самым тесным образом связаны и которые позволили бы их различить, остаются незамеченными, между ними находят различие только в степени. Тогда, пользуясь тем, что аффективное чувство хотя и локализовано, но локализовано неотчетливо (из-за смутного характера того усилия, которое за ним скрывается), оно тут же объявляется непротяженным, и эти редуцированные аффективные чувства, или “непротяженные” ощущения, превращаются в *материал*, из которого мы будто бы строим образ в пространстве. В результате этого оказывается невозможным объяснить, ни откуда появляются элементы знания, или ощущения, которые представляются как своего рода абсолюты, ни как эти непротяженные ощущения соединяются с пространством, чтобы потом в нем упорядочиться, ни почему они приобретают скорее такой порядок, чем какой-либо другой, ни каким образом, наконец, им удается создать общий для всех людей устойчивый пространственный опыт. Нужно же как раз исходить из этого опыта, необходимой арены нашей деятельности. За первоначальное данное нужно принимать, следовательно, чистое восприятие, то есть образ. Тогда ощущения, отнюдь не будучи материалом, из которого складывается образ, окажутся чем-то вроде окрашивающей его примеси, поскольку это то, что мы проецируем на другие тела из нашего тела.

V. — Но пока мы остаемся в области ощущений и чистого восприятия, довольно трудно говорить, что мы имеем дело с духом. Конечно, вопреки теории сознания-эпифеномена мы установили, что никакое состояние мозга не эквивалентно восприятию. Конечно, селекция восприятий среди образов вообще представляет собой результат различения, в котором уже проявляется активность разума. И конечно, сама материальная вселенная, определенная как совокупность образов, — это своего рода сознание: сознание, в котором все компенсируется и нейтрализуется, сознание, в котором все возможные части уравниваются противодействиями, всегда равными действиям, и таким образом мешают друг другу обособиться. Но для того, чтобы коснуться реальности духа, надо расположиться в точке, где индивидуальное сознание, продолжая и сохраняя прошлое в настоящем, которое этим прошлым обогащается, избегает тем самым действия закона необходимости, требующего, чтобы прошлое наследовало само себя в настоящем, просто повторяющем его в иной форме, и чтобы все истекшее истекло раз и навсегда. Переходя же от чистого восприятия к памяти, мы окончательно оставляем материю и вступаем в область духа.

VI. — Теория памяти, составляющая центр нашей работы, должна была стать одновременно и теоретическим выводом, и опытным подтверждением нашей теории чистого восприятия. То, что мозговые состояния, сопровождающие восприятие, не могут быть ни его причиной, ни его дубликатом, что отношение восприятия к его физиологическому сопровождению представляет собой отношение возможного действия к

действию начавшемуся, — этого мы не можем установить на основе фактов, поскольку, согласно нашей гипотезе, все происходит таким образом, как будто восприятие является результатом состояния мозга. В самом деле, в чистом восприятии воспринимаемый объект — это актуально наличный объект: тело, модифицирующее наше тело. Его образ, следовательно, дан актуально, а потому факты позволяют нам с одинаковым правом говорить (предоставляя нам самим разбираться со своими принципами), или что мозговые модификации осуществляют набросок зарождающихся реакций нашего тела, или что они создают в сознании дубликат наличного образа. Но с памятью дело обстоит совершенно иначе, поскольку воспоминание — это представление отсутствующего объекта. Здесь два этих предположения приведут к взаимопротивоположным выводам. Если в случае наличия определенного объекта одного только состояния нашего тела было уже достаточно для того, чтобы создать представление этого объекта, то с тем большим основанием его будет достаточно в том случае, когда этот объект отсутствует. Таким образом, согласно этой теории, воспоминание должно было бы порождаться ослабленным повторением того же самого мозгового процесса, который вызвал первоначальное восприятие, и состоит оно просто в ослабленном восприятии. Отсюда следующий двойной тезис: *память представляет собой лишь функцию мозга, и все различие между восприятием и воспоминанием заключается в различной интенсивности.* Если же, напротив, состояние мозга вовсе не порождает нашего восприятия, а только продолжает его, то оно может также продолжить и даже завершить возникающее у нас воспоминание об этом объекте, но не способно его создать. Но так как, с другой стороны, наше восприятие наличного объекта оказывается как бы частью самого этого объекта, то наше представление отсутствующего объекта будет явлением совершенно иного порядка, чем восприятие, так как между наличием и отсутствием нет никакой промежуточной степени, никакого опосредования. Отсюда следующий двойной тезис, обратный предыдущему: *память — это нечто иное, чем функция мозга, и между восприятием и воспоминанием существует различие не по степени, но по природе.* — Противоположность между этими двумя теориями принимает, таким образом, резкую форму, и на этот раз опыт может их рассудить.

Мы не будем здесь возвращаться к подробностям той проверки, которую попытались провести. Напомним только ее существенные пункты. Все фактические аргументы, которые можно привести в пользу вероятного накопления воспоминаний в коре головного мозга, заимствованы из области локализованных болезней памяти. Но если бы воспоминания действительно откладывались в коре головного мозга, то забвению определенных образов соответствовали бы конкретные повреждения мозга. Однако, например, при амнезиях, когда целый период нашего прошлого существование внезапно и бесповоротно вырывается из памяти, не наблюдается отчетливо выраженных мозговых повреждений; и наоборот, при таких заболеваниях памяти, где церебральная локализация вполне отчетлива и несомненна, то есть при различного рода афазиях и болезнях зрительного или слухового узнавания, не те или другие воспоминания как бы вырываются из того места, где они располагались, а сама способность припоминания более или менее утрачивает свою жиз-

ненную силу, как будто больному трудно привести свои воспоминания в соприкосновение с наличной ситуацией. Таким образом, следовало бы прежде всего изучить именно механизм этого контакта с наличной ситуацией, чтобы посмотреть, не состоит ли роль мозга скорее в том, чтобы обеспечить его действительность, а не в том, чтобы заключать в своих клетках сами воспоминания. Так мы оказались подведены к исследованию эволюций того поступательного движения, которое приводит в соприкосновение настоящее и прошлое, то есть к исследованию процесса узнавания. И мы обнаружили, в самом деле, что узнавание наличного объекта может осуществляться двумя совершенно различными способами, но что ни в одном из этих двух случаев мозг не выполняет роли резервуара образов. Действительно, процесс узнавания может быть или совершенно пассивным и скорее разыгрываться, чем мыслиться, когда тело отвечает на вновь переживаемое восприятие рядом ставших автоматическими действий: в этом случае все объясняется двигательными установками, которые вырабатываются привычкой, и нарушения памяти могут быть объяснены как результат разрушения этих механизмов. Или же узнавание, наоборот, совершается активно, посредством образов-воспоминаний, которые переносятся в область восприятия; но тут эти воспоминания, в тот момент, когда они накладываются на восприятие, должны найти средство активизации тех механизмов мозга, которые обычно приводятся в действие восприятием: в пассивном случае, с самого начала обреченные на пассивность, они не испытывают никакой тенденции активизироваться. Вот почему во всех случаях, когда повреждение мозга затрагивает определенную категорию воспоминаний, эти воспоминания бывают сходны между собой не в том, например, что они относятся к одному и тому же периоду, или имеют между собой логическое родство, но только тем, что все они слуховые, или зрительные, или моторные. Затронутыми оказываются здесь не столько сами воспоминания, сколько различные сенсорные области, а еще чаще те соединения, которые внутри самой мозговой коры позволяют их возбуждать. Мы пошли еще дальше и посредством внимательного изучения узнавания слов и феноменов сенсорной афазии попытались доказать, что узнавание осуществляется совсем не путем механического пробуждения дремлющих в мозгу воспоминаний. Оно предполагает, наоборот, более или менее высокое напряжение сознания, которое обращается к чистой памяти в поисках чистых воспоминаний, чтобы поступательно материализовать их в контакте с наличным восприятием.

Но что такое чистая память, и что собой представляют чистые воспоминания? Отвечая на этот вопрос, мы дополнили демонстрацию нашего тезиса. Непосредственно перед этим мы доказали первый его пункт, то есть, что память — это нечто иное, чем функция мозга. Нам осталось показать посредством анализа “чистого воспоминания”, что между воспоминанием и восприятием существует не простое различие в степени, но коренное различие в природе.

VII. — Сразу же отметим не только психологическое, но и метафизическое значение этой проблемы. Без сомнения, положение о том, что воспоминание представляет собой ослабленное восприятие, имеет чисто психологический смысл. Однако не следует заблуждаться: если вос-

поминание есть не что иное, как ослабленное восприятие, то и наоборот, восприятие должно быть чем-то вроде более интенсивного воспоминания. Но здесь в зародыше содержится весь английский идеализм. Идеализм этот состоит в том, что между реальностью воспринимаемого объекта и идеальностью объекта представляемого усматривается разница только в степени, а не по природе. И так же точно отсюда происходит идея, что мы конструируем материю из наших внутренних состояний, и что восприятие — это всего лишь достоверная галлюцинация. Именно эту идею мы непрестанно оспаривали, когда речь шла о материи. Таким образом, или наша концепция материи ложна, или воспоминание коренным образом отличается от восприятия.

Мы перенесли, таким образом, метафизическую проблему в такую плоскость, где она совпадает с психологической проблемой, разрешаемой простым наблюдением. Каким же образом она разрешается? Если бы воспоминание какого-нибудь восприятия было бы тем же самым восприятием, только ослабленным, то мы могли бы, например, принять восприятие слабого звука за воспоминание сильного звука. Но смешение подобного рода никогда не происходит. Можно, однако, пойти дальше и доказать, опять-таки посредством наблюдения, что осознание воспоминания как такового никогда не начинается с наличия какого-то более слабого актуального состояния, которое мы пытались бы отбросить затем в прошлое в качестве воспоминания, осознав его слабость. И кроме того, если бы у нас уже не было представления о ранее пережитом прошлом, то как мы смогли бы отсылать в прошлое менее интенсивные психологические состояния: мы просто расположили бы их в одном ряду с интенсивными состояниями, как более смутный наличный опыт рядом с более ясным наличным опытом. В действительности память — это вовсе не регрессивное движение от настоящего к прошлому, а наоборот, прогрессивное движение от прошлого к настоящему. Первым делом мы помещаем себя именно в прошлое. Мы отправляемся от некоторого “виртуального состояния”, которое мало-помалу проводим через ряд различных *срезов сознания* вплоть до того конечного уровня, где оно материализуется в актуальном восприятии, то есть становится состоянием настоящим и действующим; другими словами, мы доводим его до того крайнего среза своего сознания, в котором фигурирует наше тело. Это виртуальное состояние и есть чистое воспоминание.

Отчего же свидетельством этих наблюдений сознания пренебрегают? Как получается, что из воспоминания делают ослабленное восприятие, о котором нельзя сказать, ни зачем оно отбрасывается в прошлое, ни как мы восстанавливаем его дату, ни на каком основании оно появляется вновь именно в этот момент, а не в какой-либо другой? Причина всегда в том, что забывают о практическом назначении наших актуальных психических состояний. Из восприятия делают незаинтересованную операцию ума, чистое созерцание. А так как воспоминание, очевидно, может быть только чем-то в этом же роде (поскольку оно непосредственно не соотносено с настоящей и настоятельной реальностью), то воспоминание и восприятие становятся состояниями одинаковой природы, различающимися между собой лишь по интенсивности. Но дело в том, что наше настоящее не определяется тем, что оно более интенсивно. Наше настоящее — это то, что действует на нас и застав-

ляет нас действовать, то, что сенсорно и моторно, — наше настоящее есть прежде всего состояние нашего тела. Наше прошлое же, напротив, — это то, что уже не действует, но могло бы действовать, — то, что будет действовать, вписавшись в наличное чувственное восприятие и заимствовав у него его жизненность, Правда, в тот момент, когда воспоминание, обретая таким образом активность, актуализируется, оно уже перестает быть воспоминанием и снова становится восприятием.

Теперь понятно, почему воспоминание не могло бы быть результатом церебрального состояния. Церебральное состояние продолжает воспоминание; оно позволяет ему освоить настоящее посредством той материальности, которую ему сообщает, однако чистое воспоминание — это духовное проявление. Имея дело с памятью, мы действительно находились в области духа.

VIII. — Перед нами не стояло задачи исследовать эту область. Расположившись у слияния духа с материей, желая прежде всего увидеть, как одно перетекает в другое, мы должны были выделить из всей спонтанности разума лишь точку его соединения с телесным. Таким образом нам удалось присутствовать при феномене ассоциации идей и при зарождении наиболее простых общих идей.

В чем состоит главная ошибка ассоцианизма? В том, что он располагает все воспоминания в одной плоскости, не учитывая более или менее значительную дистанцию, отделяющую их от актуального телесного состояния, то есть от действия. Он также не смог объяснить ни того, каким образом воспоминание присоединяется к вызывающему его восприятию, ни того, почему ассоциация должна совершаться именно по сходству или по смежности, а не каким-либо иным способом, ни, наконец, того, посредством какого каприза данное определенное воспоминание избирается среди тысячи других, которые могли бы с таким же успехом быть увязаны с наличным восприятием по сходству и по смежности. Другими словами, ассоцианизм перепутал и смешал вместе все *срезы сознания*, видя в воспоминании менее полном лишь воспоминание менее сложное, тогда как в действительности — это воспоминание, более далекое от *грезы*, то есть более близкое к действию и тем самым более банальное, более способное быть подогнанным, подобно платью из конфекции, применительно к новизне наличной ситуации. Впрочем, и противники ассоцианизма последовали за ним в этой области. Они упрекают его лишь в том, что он объясняет ассоциациями высшие формы духа, а не в том, что он не понял истинной природы самой ассоциации.

Между срезом действия, где наше тело сжало свое прошлое в двигательные привычки, и срезом чистой памяти, где наш дух сохраняет во всех подробностях картину нашей истекшей жизни, мы можем, как нам кажется, заметить тысячи и тысячи различных срезов сознания, тысячи повторений, воспроизводящих целиком, но всякий раз по-другому, совокупность нашего пережитого опыта. Дополнить какое-то воспоминание деталями более личного характера вовсе не значит механически присоединить к нему другие воспоминания: для этого надо перенестись в более обширный план сознания, удалиться от действия в направлении грез. И локализация воспоминания состоит вовсе не в том, что мы

механически вставляем его между другими воспоминаниями, а в том, что мы описываем при помощи возрастающего расширения интегральной памяти круг, достаточно широкий для того, чтобы в нем фигурировала данная деталь прошлого. Эти срезы не даны, однако, как совершенно готовые, наложенные друг на друга пласти. Они существуют скорее виртуально, способом существования, свойственным духовным образованиям. Разум, все время двигаясь вдоль интервала, разделяющего эти срезы, заново осваивает, а вернее, непрестанно заново создает их: именно в этом движении и состоит его жизнь. Мы понимаем теперь, почему сходство и смежность, а не что-либо иное, лежит в основе законов ассоциации, почему память выбирает среди сходных и смежных воспоминаний именно данные, а не какие-либо иные срезы, каким образом, наконец, комбинированная работа тела и духа создает первые общие понятия. Живое существо заинтересовано в том, чтобы уловить в наличной ситуации то, что в ней сходно с прошлой ситуацией, а затем сопоставить с наличной ситуацией то, что предшествовало, а особенно, следовало за этой прошлой ситуацией, с тем, чтобы извлечь выгоды из своего прошлого опыта. Таким образом, из всех ассоциаций, которые можно вообразить, ассоциации по сходству и по смежности оказываются прежде всего единственными, имеющими жизненную полезность. Но чтобы понять механизм этих ассоциаций и тот на первый взгляд капризный стбор, который они производят среди воспоминаний, необходимо поочередно занять те два крайних среза сознания, которые мы назвали срезом действия и срезом грезы. В первом фигурируют только двигательные привычки, о которых можно сказать, что это ассоциации скорее разыгрываемые, или проживаемые, чем представленные: здесь сходство и смежность сплавлены в одно целое, так как аналогичные внешние ситуации, повторяясь, в конце концов увязывают между собой движения нашего тела, и, начиная с этого момента, та же самая автоматическая реакция, в которой мы осуществляем эти взаимосвязанные движения, извлекает из вызывающей их внешней ситуации ее сходства с предыдущими ситуациями. Но по мере того, как мы переходим от движений к образам и от образов более бедных к образам более богатым, сходство и смежность разделяются: в том втором крайнем срезе сознания, где уже никакое действие не примешивается к образу, они становятся противоположными. Выбор данного сходства среди многих сходств, данной смежности среди прочих смежностей производит, следовательно, не случайным образом: он зависит от той беспрестанно меняющейся степени *напряжения* памяти, которая целиком приобретает тот или другой тон, смотря по тому, преобладает ли в ней склонность к включению в наличное действие, или к отвлечению от него. Это же двойное движение памяти между своими крайними пределами, как мы показали, обрисовывает контуры первых общих понятий, так как двигательная привычка восходит здесь к образам, подобным данным, чтобы извлечь это подобие, а подобные образы спускаются до уровня двигательной привычки, чтобы слиться воедино, например, при автоматическом произнесении объединяющего их слова. Зарождающаяся общность идеи состоит, таким образом, уже в определенной активности духа, в его *движении* между действием и представлением. Вот почему для той или другой философии, как нами было сказано, всегда будет

легко локализовать общую идею в одном из экстремумов, заставить ее кристаллизироваться в слова или испариться в воспоминания, тогда как в действительности она состоит в движении духа, который переходит от одного экстремума к другому.

IX. — Представляя таким образом элементарную умственную деятельность, делая из нашего тела со всем тем, что его окружает, последний, фронтальный срез нашей памяти, крайний образ, движущуюся точку, которую наше прошлое непрерывно толкает в наше будущее, мы бы подтвердили и разъяснили то, что сказали раньше о роли нашего тела, подготовив вместе с тем пути сближения тела и духа.

В самом деле, после того, как мы по очереди изучили чистое восприятие и чистую память, нам осталось только сблизить их друг с другом. Если чистое воспоминание — это уже дух, а чистое восприятие еще заключает в себе нечто материальное, то исследование той точки, где чистое восприятие соединяется с чистым воспоминанием, должно бросить некоторый свет на взаимодействие между духом и материей. Ведь “чистое” восприятие, то есть восприятие моментальное, — это лишь идеальный предел. Всякое восприятие занимает определенную толщину длительности, продолжает прошлое в настоящее и, тем самым, причастно памяти. И беря восприятие в его конкретной форме, как синтез чистого воспоминания и чистого восприятия, то есть духа и материи, мы, таким образом, сводим проблему связи между душой и телом к ее наиболее узким рамкам. В этом и состоит попытка, предпринятая нами, главным образом в последней части нашей работы.

Оппозиция двух принципов во всяком дуализме разлагается на тройную противоположность непротяженного и протяженного, качества и количества, свободы и необходимости. Если наша концепция роли тела, если наш анализ чистого восприятия и чистого воспоминания ставит перед собой задачу осветить в одном из аспектов корреляцию между телом и духом, то это может быть достигнуто только при условии устранения или смягчения этих трех противоположностей. Рассмотрим их по порядку, придав более метафизическую форму тем выводам, которые мы стремились получить, придерживаясь исключительно психологии.

1). Если вообразить себе, с одной стороны, протяженность, реально разделенную, например, на молекулы, а с другой стороны, сознание с ощущениями, которые сами по себе непротяженны и лишь проецируются в пространство, то очевидно, что между этой материей и этим сознанием, между телом и духом, мы не найдем ничего общего. Но такая оппозиция восприятия и материи представляет собой искусственный продукт рассудка, который расчленяет и сочленяет заново, согласно своим привычкам или законам: она не дана с непосредственной интуицией. В непосредственно данном нет непротяженных ощущений: как они смогли бы оказаться в пространстве, выбрать там какое-то место, наконец, координироваться, чтобы построить универсальный опыт? Так же точно в реальности не существует протяженности, разделенной на независимые части: как иначе, без всякой возможной связи с нашим сознанием, могло бы оно стать местом последовательности изменений, порядок и отношения которых в точности соответствуют порядку и отношениям наших представлений? Непосредственная данность, ре-

альность представляет собой нечто промежуточное между разделенной на части протяженностью и чистой непротяженностью: это то, что мы назвали *экстенсивным*. Экстенсивность — наиболее явное свойство восприятия. Только уплотняя и разделяя восприятие посредством абстрактного пространства, натянутого нами под ним в интересах действия, мы конструируем множественную и бесконечно делимую протяженность. И наоборот: только уменьшая плотность восприятия, заставляя его то растворяться в аффективных ощущениях, то превращаться в подобие чистых идей, мы получаем те непротяженные ощущения, из которых затем тщетно стараемся воссоздать образы. И два противоположных направления, в которых мы проводим эту двойную работу, открываются перед нами совершенно естественно, так как из самих потребностей действия вытекает, что протяженность кроится для нас на абсолютно независимые объекты (откуда установка на ее расчленение), и что степени перехода от аффективного чувства к восприятию оказываются неуловимыми (откуда все более сильная склонность предполагать восприятие непротяженным). Но наш рассудок, роль которого как раз и состоит в том, чтобы устанавливать логические дистинкции, а как следствие, и резкие оппозиции, поочередно устремляется по этим двум направлениям и каждое из них проходит до конца. В итоге он располагает на одном краю бесконечно делимую протяженность, а на другом — абсолютно непротяженные ощущения, и сам создает ту противоположность, которую потом наблюдает.

2). Гораздо менее искусственна противоположность качества и количества, то есть сознания и движения, и эта вторая противоположность становится радикальной лишь в том случае, если мы сначала примем первую. В самом деле, предположим, что качества вещей сводятся к непротяженным ощущениям, воспринимаемым сознанием, как будто эти качества, будучи как бы символами, только представляют однородные и исчислимые изменения, совершающиеся в пространстве, — нам придется тогда вообразить между этими ощущениями и этими изменениями какое-то непостижимое соответствие. Не будем, напротив, *a priori* устанавливать между ними это искусственное противоречие, и мы увидим, как один за другим снимутся барьеры, которые, казалось, их разделяли. Прежде всего, неверно, что сознание, обращенное само на себя, присутствует при внутреннем прохождении непротяженных восприятий. Стоит же переместить чистое восприятие в сами воспринимаемые вещи, и первое препятствие таким образом устранилось. Вы, правда, натолкнетесь при этом на другое препятствие: однородные и исчислимые изменения, с которыми имеет дело наука, свойственны, по-видимому, множественным и независимым элементам, таким, как атомы, для которых эти изменения оказываются не более, чем акциденциями, и эта множественность будет преградой между восприятием и его объектом. Но если деление протяженности чисто относительно и целиком зависит от наших возможных действий на нее, то идея независимых корпускул оказывается тем более условной и схематичной. К тому же сама наука тоже обосновывает ее устранение. Таким образом, рухнет и второй барьер. Остается преодолеть последний интервал — между разнородностью качеств и кажущейся однородностью движений в пространстве. Но именно потому, что мы устранили те элементы,

которые служили носителями этих движений (атомы или другие, им подобные), здесь больше не встает вопрос о движении как акциденции движущегося тела, и не идет речи об абстрактном движении, которое изучается механикой и по существу представляет собой всего лишь общую меру конкретных движений. Каким образом это абстрактное движение, превращающееся в неподвижность, стоит только нам изменить точку отсчета, могло бы стать основой реальных, то есть прочувствованных нами изменений? Каким образом, составленное из ряда моментальных положений, могло бы оно заполнить длительность, части которой непрерывны и продолжают друг друга? Остается, следовательно, только одна возможная гипотеза: конкретное движение, способное, подобно сознанию, продолжать свое прошлое в свое настоящее и, повторяясь, порождать чувственные качества, должно уже содержать в себе нечто от сознания, нечто от ощущения. Это было бы то же самое ощущение, но разреженное, распределенное на бесконечно большее число моментов, то же самое ощущение, вибрирующее, как мы выразились выше, в недрах своей оболочки-куколки. Теперь непроясненным остается только один последний пункт: каким образом совершается сплав, сжатие, — конечно, уже не однородных движений в разнородные качества, но изменений менее разнородных в более разнородные? Но на этот вопрос отвечает наш анализ конкретного восприятия: это восприятие, живой синтез чистого восприятия и чистой памяти, неизбежно суммирует в своей видимой простоте бесчисленное множество моментов. Таким образом, между чувственными качествами в том виде, в каком они даны в нашем представлении, и теми же самыми качествами, трактуемыми как исчислимые изменения, существует различие только в ритме длительности, во внутреннем напряжении. При помощи идеи *напряжения* мы попытались, таким образом, снять противоположность между качеством и количеством, подобно тому как при помощи идеи *экстенсивности* — противоположность между протяженным и непротяженным. Экстенсивность и напряжение допускают множество степеней, всегда, впрочем, определенных. Функция же рассудка состоит в том, чтобы высвободить их пустую оболочку, то есть однородное пространство и чистое качество, и подставить вместо гибких реальностей, допускающих степени, эти ригидные абстракции, порожденные потребностями действия, одно только принятие или признание которых ставит перед рефлексирующей мыслью дилеммы, ни в одной из своих альтернатив не подтверждаемые вещами.

3). Но рассмотрев таким образом отношение протяженного к непротяженному, качества к количеству, легче уяснить себе также третью и последнюю противоположность между свободой и необходимостью. Абсолютная необходимость могла бы быть представлена в виде полной эквивалентности друг другу последовательных моментов длительности. Можно ли сказать это о длительности материальной вселенной? Можно ли любой из ее моментов математически вывести из предыдущего? Для удобства исследования мы на всем протяжении этой работы предполагали, что дело обстоит именно так. И в самом деле: различие между ритмом нашей длительности и ритмом течения вещей так велико, что случайность хода природы, глубоко изученная в одной из философий последнего времени, оказывается для нас практически равноцен-

ной необходимости. Сохраним поэтому наше допущение, которое, впрочем, еще найдем место смягчить. Даже и при сохранении этого допущения свобода не окажется в природе как бы государством в государстве. Мы сказали, что природу можно рассматривать как нейтрализованное и, следовательно, латентное сознание, случайные проявления которого гасят друг друга и сводятся на нет в тот самый момент, когда хотят обнаружиться. Таким образом, те проблески света, которые появляются в природе с возникновением индивидуального сознания, не освещают ее неожиданными лучами: индивидуальное сознание лишь устраняет препятствие, лишь извлекает из реального целого его виртуальную часть, лишь отбирает и выделяет то, что представляет для него интерес, и если уже одной этой разумной селекции достаточно, чтобы говорить о его духовной форме, то свою материю оно, несомненно, заимствует у природы. Кроме того, присутствуя при первых проявлениях этого сознания, мы вместе с тем видим, как обрисовываются живые тела, способные даже в своей простейшей форме к самопроизвольным и непредвидимым движениям. Прогресс же живой материи приводит сначала к образованию, а потом к постепенному усложнению нервной системы, способной направлять возбуждение в определенные каналы и организовывать действия: чем более развиты высшие нервные центры, тем больше способов движения одно и то же возбуждение предлагает на выбор действию. Эту все увеличивающуюся свободу движений в пространстве мы вполне реально видим. Не доступно же нашему зрению возрастание во времени присущего сознанию напряжения. Сознание не только все лучше и лучше удерживает прошлое, благодаря памяти об уже давно прошедшем опыте, что позволяет ему организовать это прошлое в одно целое с настоящим, объединив их в более осмысленном и обновленном решении: живя более интенсивной жизнью, сжимая и уплотняя, благодаря памяти о непосредственном опыте, все возрастающее число внешних моментов в их наличной длительности, оно становится пропорционально этому все более способным совершать акты, чья внутренняя индетерминация, перед тем, как распределиться между сколь угодно большим множеством моментов материи, все легче проходит сквозь петли необходимости. Таким образом, рассматриваем ли мы свободу во времени или в пространстве, всегда оказывается, что она коренится в необходимости и органически с ней взаимосвязана. Дух заимствует у материи восприятия, которые его питают, и возвращает их ей, придав форму движения, — форму, в которой воплощена его свобода.

Примечания¹

Анри Бергсон

Речь Поля Валери, в то время председателя общего собрания Французской академии, произнесенная на январском собрании Академии 1941 года, посвященном памяти скончавшегося 4 января этого года Анри Бергсона. Впервые была издана типографским способом в 1945 году, хотя уже до этого, сразу после произнесения, была размножена и распространена по всей Франции в списках и копиях.

Публикуемый в настоящем издании перевод выполнен с текста, вышедшего в свет в 1945 году (первого открытого издания): P. Valery. Henri Bergson., P., 1945.

На русском языке издается впервые.

Опыт о непосредственных данных сознания

Первое издание работы: H. Bergson. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. P., Alcan, 1889.

Впервые на русский язык работа была переведена С. И. Гессеном в 1910 г. под названием “Время и свобода воли”. Перевод, осуществленный Б. С. Бычковским и вошедший в *Собрание сочинений Бергсона* (СПб., 1913—14, т. 2), озаглавлен “Непосредственные данные сознания (время и свобода воли)”. Сверка перевода проведена по данному тексту.

Лучше понять замысел и структуру *Опыта о непосредственных данных сознания* помогает рассказ об этом самого Бергсона, записанный французским писателем и литературным критиком Шарлем Дю Бо после визита к Бергсону 22 февраля 1922 г. и позднее опубликованный в *Дневнике Дю Бо* (см. Ch. Du Bos, *Journal*, P., 1946): “Я спросил его, верно ли сообщение Дезаймара о том, что интуиция длительности возникла у него вскоре после лекции, на которой он излагал аргументацию элэатов? Он ответил мне: “Все происходило немного иначе. В ту пору, когда я готовился к конкурсу на замещение должности преподавателя лицей, в университете существовали как бы два лагеря: один, гораздо более многочисленный, полагал, что Кант окончательно сформулировал все проблемы, а другой склонялся к эволюционизму Спенсера. Я принадлежал ко второй группе. Сегодня я отдаю себе отчет в том, что в Спенсере меня привлекали конкретный характер его мышления, постоянное стремление вернуть дух на почву фактов. Постепенно я отверг все его взгляды, но лишь гораздо позже, в *Творческой эволюции*, я полностью осознал совершенно ложное направление спенсеровского эволюционизма. В то время, о котором идет речь, в начале моего пребывания в Клермон-Ферране, в 1883—84 гг., меня привлекли именно главы о первичных понятиях в *Основных началах*, в частности, глава о понятии времени. Вы знаете, что эти главы не представляют большого научного значения. Научная культура Спенсера, в частности, в области механики, была не особенно высокой. Но в эти годы меня интересовали главным образом понятия науки, в основном математики и механики. Итак, я занялся непосредственно идеей времени в ее общепризнанной форме и понял, что, подходя к ней окольным путем, мы сталкивались с непреодолимыми трудностями. Я видел, что время не могло быть тем, что о нем говорили, что оно было чем-то иным, но еще не осознавал, чем именно. Это и был отправной пункт, пока еще очень смутный... Однажды, объясняя моим ученикам на доске софизмы Зенона Элейского, я начал более отчетливо различать, в каком направлении нужно было искать. И именно в этом отчасти прав Дезаймар. Наиболее существенная часть *Опыта о непосредственных данных*, а именно глава II и глава III о свободе, которая в первом варианте была гораздо более развернутой, написана в Клермоне с 1884 по 1886 г. ...

А затем я понял две вещи: в этой первой редакции я не принимал в расчет Канта, который никогда не оказывал большого влияния на мое мышление; однако нужно было — и для самого себя, и чтобы иметь малейшую надежду на прочтение, ибо это упущение могло полностью дисквалифицировать мою диссертацию в глазах тогдашнего Университета, — выполнить эти требования, и я исправил в этом плане третью главу. С другой

¹ При подготовке настоящего издания использованы примечания к юбилейному изданию собрания сочинений А. Бергсона: Bergson Henri. *Oeuvres*. Ed. du centenaire. Textes annot par A. Robinet. Introd. par H. Gouhier. Paris, Presses univ. de France, 1959.

стороны, мне казалось, что исследование понятия интенсивности составило бы соединительное звено между понятиями количества и качества, о которых шла речь в остальной части работы, а это могло бы сделать мои взгляды гораздо более ясными и доступными. Кроме того, Фехнер и психофизики, подобно Канту, были тогда в центре обсуждения, и анализ теории Фехнера давал мне шанс быть понятым и приобрести последователей. Именно это и случилось на защите, и даже превзошло мои ожидания, ибо жюри сосредоточило все свое внимание на первой главе, за которую я удостоился похвал, но ничего не увидело во второй. Я был взбешен, ибо только вторая глава и была для меня важна, — и под давлением момента решил представить эту главу в иной форме, пока не зная более точно, в какой, и прояснить то, что я хотел сказать. Итак, вы видите, что я исходил именно из научного понятия времени, а вовсе не из психологии. В свое время я указал на это в небольшой заметке, опубликованной в *Revue de philosophie* и касавшейся статьи моего давнего ученика Ражо о моих отношениях с Уильямом Джемсом. Джемс как раз исходит из психологии: он прирожденный психолог. Его замечательная работа *Stream of Thought*, опубликованная вначале фрагментарно в виде статьи о некоторых упущениях интроспективной психологии, отчасти ведет свое происхождение из критики ассоциационистской психологии. Я же пришел к психологии, но не исходил из нее. В общем, можно сказать, что до того момента, когда я осознал длительность, я жил вне самого себя... Насколько мало я был вначале склонен к психологии, видно из того, что на защите, достав из знаменитой шляпы тему лекции: “Какое значение современной психологии?”, — я напустился не только на современную психологию, но и на психологию в целом, к великому неудовольствию одного из членов жюри, который мнил себя психологом и сам задал эту тему, но к удовлетворению Равессона, бывшего председателя жюри... Мне потребовались годы, чтобы осознать, а затем признать, что не все способны с той же легкостью, как я, жить, погружаясь вновь и вновь в чистую длительность. Когда эта идея длительности осенила меня в первый раз, я был убежден, что достаточно лишь сообщить о ней, чтобы пелена спала, и полагал, что человек нуждается лишь в том, чтобы его об этом уведомили. С той поры я убедился в том, что все происходит совершенно иначе” (pp. 63—68). Работа Деазаймара, о которой идет речь в тексте: *Bergson à Clermont-Ferrand, Bellet, 1910*. Заметка по поводу статьи Ражо, упоминаемая Бергсоном, была опубликована в *Revue de philosophie*, август 1905, pp. 225—227; см. также Н. Bergson. *Ecrits et paroles*, P., v.2, p. 238—240.

с. 51: *психофизика* — один из разделов общей психологии, исследующий количественные отношения между силой раздражителя и величиной вызванного им ощущения. Создатель психофизики — немецкий физиолог Г. Т. Фехнер (вторая половина XIX в.). Включает две основные группы проблем: измерение порога ощущений, т. е. предела чувствительности сенсорной системы человека, и построение психофизических шкал. Методы, разработанные классической психофизикой, стали базой экспериментальной психологии и способствовали ее развитию. См. М. Г. Ярошевский. *История психологии*. М., 1985, с. 207—211; С. В. Кравков. *Очерк общей психофизиологии органов чувств*. М.—Л., 1946; Т. Рибо. *Современная германская психология (опытная школа)*. СПб., 1895; E. G. Boring. *A History of Experimental Psychology*. N.—Y., 1950.

с. 55: *эстетические чувства* ...: Анализ этих чувств занимает большое место в работах представителей ассоциативной психологии, в чем сказались влияние немецкой философии: см. А. Бэн. *Эмоции и воля*, гл. XIV. *Ощущения и интеллект*, гл. X (А. Бэн. *Психология*. т. I—II. М., 1902—1906); Г. Спенсер. *Основания психологии*, М., 1898, т. II, королларий IX.

с. 56: *Спенсер*, Герберт (1820—1903) — английский философ и социолог, один из основоположников позитивизма. Странник направления ассоциативной психологии, или ассоциационизма. В книге *Основания психологии* изложил концепцию эволюционистской психологии. О грации см. также: Г. Спенсер. *Слезы, смех и грациозность*. СПб., 1898.

с. 56: *состояние гипноза*...: Бергсон рано занялся исследованием гипнотических состояний (см. “*Revue philosophique*”, nov. 1886, pp. 526—531; см. также *Ecrits et paroles*, v. I, pp. 68—75).

с. 58: *моральные чувства*...: Исследованы, к примеру, в книге: А. Бэн. *Эмоция и воля*. с. 58... *как иногда утверждают*...: См. А. Шопенгауэр. *Об основе морали*. Полн. собр. соч. М., 1901—1910, т. 4, 1910; Мир как воля и представление, кн. IV, §67. Там же, т. 2, 1901.

с. 58: ...*Ларошфуко*...: См. Ф. де Ларошфуко. *Максимы*, 264. “*Мемуа́ры и максимы*”. Л., 1971. (пер. Э Линецкой).

с. 59: ...подобно ветрам в пещере Эола...: Эол — в древнегреческой мифологии бог ветров.

с. 59: ...Бэн...: Бэн, Александр (1818—1903) — английский философ, психолог и педагог, основатель журнала *Mind* (1876). Один из ведущих представителей ассоциативной психологии XIX в. Высказал идею о “пробах и ошибках” как принципе организации поведения. Основные работы: *Ощущения и интеллект* (1855) и *Эмоции и воля* (1859). Бергсон цитирует *Ощущения и интеллект*, I, III, §1.

с. 59: ...Вундт...: Вундт, Вильгельм (1832—1920) — немецкий психолог, физиолог, философ и языковед. Поставив задачу преобразования традиционной интроспективной психологии с помощью экспериментальной психологии, стал одним из основоположников экспериментальных методов. Разделяя точку зрения психофизического параллелизма, считал, что в сфере сознания действует особая психическая причинность; сознание представлял как совокупность разрозненных элементов, “атомов”. См.: В. Вундт. Введение в психологию. М., 1912; Основания физиологической психологии. М., 1880.

с. 60: ...Джемс...: Джемс, Уильям (Джеймс) (1842—1910) — американский философ и психолог, один из основателей прагматизма. Создал концепцию “потока сознания”, противопоставленную принципам экспериментальной психологии; понимал личность как духовную целостность, несводимую к совокупности элементов. Подчеркивая взаимосвязь психического и телесного, связывал сознание с телесным действием как инструментом приспособления к среде. В работе *Что такое эмоция* (1884) впервые в связном виде сформулировал теорию эмоций и высказал идею о том, что эмоция представляет собой осознание органических изменений, их результат, а не причину.

с. 60: ...Вюльпиан...: Вюльпиан А. — французский физиолог XIX в. Бергсон имеет в виду его работу *Leçons sur la physiologie du système nerveux*. P., 1866.

с. 60: ...Ферье...: Ферье, Давид (1843—1928) — английский физиолог, один из видных представителей направления “физиологии мозга”. В работе “Функции мозга” (1876) исследовал мозговые локализации моторных функций тела у обезьян. Впервые зафиксировал наличие зрительного центра в затылочных долях мозга.

с. 60: ...Гельмгольц...: 60, Герман Людвиг Фердинанд (1821—1894) — немецкий физик, физиолог, математик и психолог. Автор трудов по физиологии слуха и зрения. Работы в области физиологии посвящены изучению нервной и мышечной системы. В 1859—66 гг. создал теорию цветового зрения, а также разработал количественные методы физиологических исследований. Труды *Учение о слуховых ощущениях как физиологическая основа теории музыки* (1863) и *Физиологическая оптика* (1867) составили фундамент современной физиологии органов чувств.

с. 62: ...Рибо...: Рибо Теодюль Арман (1839—1916) — французский психолог, основоположник опытного направления во французской психологии, экспериментального исследования высших психических процессов (понятие “эксперимент” применял прежде всего к сфере психопатологии). Совместно с Ж. Шарко и Ш. Рише возглавлял основанное в Париже в 1885 г. Общество физиологической психологии. Директор первой французской психологической лаборатории (1889), основатель и редактор журнала *Revue philosophique*. Автор работ по проблемам памяти, чувств, произвольного внимания и др. Точное название работы, на которую ссылается Бергсон — *Psychologie de l'attention*. P., 1889.

с. 62: ...Фехнер...: Фехнер Густав Теодор (1801—1887) — немецкий физик, психолог, философ, писатель-сатирик. Основатель психофизики, которую он рассматривал как широкую науку о функциональных отношениях между сознанием и телесными явлениями. В своих трудах, в частности, в трактате *Элементы психофизики* (1860) доказал принципиальную возможность применения экспериментальных методов к исследованию психических феноменов и использования методов их количественного описания. Разделял идеи психофизического параллелизма. Оказал глубокое влияние на последующие исследования по измерению и вычислению психических явлений с помощью экспериментально-математических методов. Бергсон имеет в виду работу “Элементы психофизики”.

с. 63: ...Дарвин...: Дарвин Чарльз Роберт (1809—1882) — английский естествоиспытатель, основоположник эволюционного учения о происхождении видов животных и растений путем естественного отбора. Книга *Выражение эмоций у животных и человека* (1872) явилась дополнением к одному из его крупных трудов по теории эволюции, *Происхождение человека и половой отбор* (1871).

с. 63: ...Мы не согласны с Уильямом Джемсом...: В июле 1905 г. Бергсон писал: “Мой “Опыт о непосредственных данных сознания” был разработан и написан с 1883 по 1887 г., а опубликован в 1889 г. Я знал тогда Уильяма Джемса только по его замечательным

исследованиям об усилении и эмоциях". И в примечании: "Я не знал статьи, появившейся в *Mind* в январе 1884 г., где содержится уже часть главы о "stream of thought" (См. *Ecrits et paroles*, v. 2, p. 239, а также письмо к У. Джемсу от 6 января 1903 г., *ibid.*, v. 1, p. 192—193). Вероятно, работая над "Опытном", Берсон обратился к той части статьи Джемса, где шла речь о психофизиологии эмоций, и не обратил внимания на остальное.

с. 66: ...*Рише*...: Рише, Шарль (1850—1953) — французский физиолог и иммунолог, автор работ в области физиологии пищеварения, дыхания, терморегуляции и др. Известен и как психолог, специалист в области медицинской статистики.

с. 68: ...*Фере*...: Фере Ш. — французский физиолог, один из исследователей т. н. психогальванического рефлекса, т. е. изменения электрического сопротивления кожи как реакции на раздражители, значимые для испытуемого.

с. 69: ... *слышать* — то же самое, что *беседовать с самим собой*...: Эта идея обсуждалась в XIX в. во Франции в целом ряде работ по философии и психологии. См. S. Cardaillac. *Études élémentaires de philosophie*. P., 1830. Более широко, в различных смыслах, это положение рассмотрено в работе V. Egger. *La parole intérieure. Essai de psychologie descriptive*, P., 1881, p. 43—57, которая, вероятно, была известна Берсону. См. также: G. Baller. *Le langage intérieur et les diverses formes de l'aphasie*. P., 1886.

с. 70: ...*Бликс и Гольдшайдер*...: Бликс М. и Гольдшайдер А. — немецкие психофизиологи, последователи Вундта. В 1882—84 гг. независимо друг от друга открыли существование особых "сенсорных пятен" на коже, которые рассматривались как отдельные окончания (в случаях реакций на тепло, холод, давление и т. п.). Результаты тестов на сладость, кислоту и т. п. были проинтерпретированы ими как указание на существование специфических вкусовых энергий.

с. 70: ...*Дональдсон*...: Дональдсон Г. (1857—1938) — американский невролог, представитель т. н. чикагской школы психологии в Университете Джона Хопкинса (где работали также Дьюи, Ястров и др.). Автор работ по физиологической психологии.

с. 73: ...*Дельбёф*...: Дельбёф Ж. (1831—1896) — бельгийский психолог, представитель психофизики. Подверг критике отдельные стороны концепции Фехнера, в том числе подход Фехнера к измерению ощущений; предложил свое математическое выражение психофизических законов. Автор работ *Психофизическое исследование* (1873) и *Общая теория чувствительности* (1876); в 1883 г. они были переизданы, составив часть книги *Элементы психофизики*, написанной совместно с И. Плато; тогда же был опубликован труд *Критическое исследование психофизического закона*.

с. 73: ...*Леман и Нейглик*: Леман, Альфред (1858—1921) — датский психолог, представитель экспериментальной психологии, ученик Вундта. Нейглик Г. — немецкий психофизик. Он и И. Плато показали в своих исследованиях, что кажущиеся испытуемым одинаковыми различия яркостей окрашенных поверхностей соответствуют геометрической прогрессии интенсивности раздражителей или весьма близки к ней. Берсон ссылается на следующие работы, опубликованные в "Revue philosophique": статью Лемана *Применение метода средних степеней к световым ощущениям* (l'Empreoi de la méthode des graduations moyennes pour les sensations lumineuses) и статью Нейглика *О некоторых отношениях между законом Вебера и явлениями светового контраста* (Sur quelques rapports entre la loi de Weber et les phénomènes de contraste lumineux).

с. 74: ...*метод Фехнера*: метод бесконечно малых различий (или минимальных изменений) — один из трех основных методов классической психофизики (наряду с методами постоянных раздражителей и средней ошибки). Метод бесконечно малых различий нацелен на определение порога ощущения (той минимальной разницы между раздражителями, выше которой человек замечает различие между ними и ниже которой эти раздражители кажутся ему одинаковыми). Изложен в *Элементах психофизики* Фехнера, дополнен Дельбёфом и Плато в их работе *Элементы психофизики*.

с. 74: ...*Плато*...: см. примечание к с. 73.

с. 76: ...*закона, открытого Вебером*...: Вебер Эрнст Генрих (1795—1878) — немецкий анатом и физиолог, один из основоположников экспериментальной психологии; разработал ряд методов для опытного изучения органов чувств.

с. 76: ...*учениками Фехнера*...: Имеются в виду Дельбёф и Плато.

с. 79: ...*Таннери Жюль*...: Таннери Жюль — французский психофизик. Известно, что он был автором писем, опубликованных без подписи в "Revue scientifique", serie II, t. VIII, 13 mars 1875, где подвергался критике ряд положений тогдашней психологии.

с. 81: ...*последователи шотландской школы*...: шотландская школа или школа "здравого смысла" возникла в 60-80 гг. XVIII в. в университетах Шотландии. Основатель школы — Т. Рид, представитель — Дж. Освальд, Дж. Битти, Дж. Кэмпбэлл и др. Выступая против феноменалистической теории восприятий, последователи школы доказывали,

что человек непосредственно воспринимает не ощущения, а сами реально существующие тела с их свойствами. Идеи школы были распространены и в XIX в.

с. 82: ... *софизмы элейской школы*...: Имеются в виду априоры, сформулированные представителем древнегреческой философской школы в Элее (6-5 вв. до н. э.) Зеноном Элейским для доказательства невозможности мыслить чувственное бытие, множественность вещей и их движение. Наиболее известны априоры Зенона, доказывающие, что попытка мыслить движение неизбежно приводит к противоречиям («Дихотомия», «Ахиллес и черепаха», «Стрела», «Стадий»).

с. 82: ...*Ф. Пиллон*...: Пиллон Ф. — французский философ, (конец XIX — нач. XX в.), редактор журнала *L'année philosophique*. Бергсон имеет в виду статью Пиллона *По поводу понятия числа. Ответ на статью Г. Нюзля "Число и пространство"*, опубликованную в *Critique philosophique*, 1883, XII, II; 1884, XIII; 1884, II. Статья Нюзля была опубликована в «*Critique philosophique*», 1883, XII, I.

с. 89: ...*согласно первой гипотезе*...: Речь идет о гипотезе И. Ньютона, изложенной в заключении к *Математическим началам натуральной философии* и развитой С. Кларком в его полемике с Лейбницем (см.: Г. В. Лейбниц. Соч. в 4-х томах. Т. 1. М., 1982, с. 430—529).

с. 90: ...*нативисты или эмпиристы*...: Термином «нативизм» (от лат. *nativus* — врожденный) Гельмгольц обозначал учение о природности пространственного видения. Так, согласно И. Мюллеру, исходящему из трансцендентальной эстетики Канта, сетчатая оболочка глаза непосредственно ощущает себя пространственно. Нативизму противостоит концепция генетизма, или эмпиризма, согласно которой пространственные образы являются продуктами опыта. Сам Гельмгольц в этом вопросе был сторонником эмпиризма. См. М. Г. Ярошевский. История психологии, с. 173—174.

с. 90: ...*Иоганн Мюллер*...: Мюллер Иоганн (1801—1858) — немецкий анатом, физиолог и натурфилософ; автор работ по физиологии центральной нервной системы, сравнительной анатомии. Один из основателей физиологической психологии. В работе *Сравнительная физиология чувств зрения*, (1824) сформулировал учение о «специфических энергиях органов чувств», согласно которому один и тот же орган чувств всегда производит ощущения одного рода, независимо от природы раздражителя. Ощущение является результатом высвобождения энергии под действием физической причины.

с. 90: ...*Лотце*...: Лотце, Рудольф Герман (1817—1881) — немецкий философ и естествоиспытатель. В работе *Медицинская психология* (1852) изложил гипотезу о «локальных знаках», согласно которой ощущение само по себе не содержит пространственных признаков и отличается от иных ощущений лишь качеством и интенсивностью. Но при этом каждый данный пункт ощущающего субстрата (кожи, сетчатой оболочки глаза) имеет свой особый «локальный знак». Бергсон цитирует работу Лотце *Метафизика* (*Metaphysique*. P., 1883, p. 526).

с. 93: ...*английская школа*...: Имеются в виду концепции ассоциативной психологии Дж. Ст. Милля, А. Бэна и Г. Спенсера.

с. 97: ...*эндосмос*...: в биологии — процесс просачивания растворенных веществ из внешней среды внутрь клетки.

с. 112: ...*ученые предсказывали астрономические явления*...: Бергсон приводит известный тезис французского математика и астронома Пьера Симона Лапласа (1749—1827), высказанный им в работе *Опыт философии теории вероятностей* (1814) и ставший классическим выражением принципов механического, т. н. «лапласовского» детерминизма.

с. 113: ...*к которым Огюст Конт относится скептически*...: Конт критикует идею световых вибраций в начале 32-й лекции *Курса позитивной философии*, но более подробно говорит об этом в 33-й лекции, *Общие размышления об оптике*.

с. 113: ...*Уильям Томсон*...: Томсон, Уильям (1824—1907) — английский физик, президент Лондонского королевского общества (1890—1895), автор трудов по различным разделам физики (в том числе термодинамике, теории электрических и магнитных явлений и др.). Предложил одну из формулировок второго начала термодинамики.

с. 113: ...*параллелизм обоих рядов, физического и психического*...: Психофизический параллелизм — один из способов решения психофизической, или (в XIX в.) психофизиологической проблемы соотношения психических и физиологических (нервных) процессов. Идею психофизического параллелизма выдвинул Г. В. Лейбниц: душа и тело независимы друг от друга, но действуют согласованно в силу принципа предустановленной гармонии. В середине XIX в. идея о том, что психическое и физиологическое представляют собой два самостоятельных ряда процессов, неотделимых друг от друга, согласо-

ных, но не связанных отношениями причины и следствия, приобрели большую популярность. Концепцию психофизического параллелизма разделяли В. Вундт, А. Бэн и др.

с. 116: ...*принцип сохранения живой силы*...: В работе *Краткое доказательство примечательной ошибки Декарта* (1686) Лейбниц подверг критике предложенную Декартом трактовку меры движения тела как произведения его массы на скорость (mv). Он утверждал, что такая мера является более сложной и определяется произведением массы тела на квадрат его скорости (mv^2). Эту формулу он назвал мерой “живой силы”, т. е. кинетической энергии. Формула Декарта применима к случаям “мертвой силы”, т. е. энергии потенциальной. См. Г. В. Лейбниц. Соч. т. I, с. 118—125.

с. 112: ...*психологический детерминизм*...: представление о том, что одни психические явления причинно обуславливают другие. Эта теория выступала в разных формах: в учении об особой психической причинности, противостоящей материальной (Вундт); в теориях Гельмгольца и др., показавших, что психические явления, обусловленные воздействием на организм объектов внешнего мира, формируются по законам, отличным от физических и биологических, и являются особого рода регуляторами поведения.

с. 119: ...*Милль*...: Милль, Джон Стюарт (1806—1873) — английский философ, экономист и общественный деятель. Представитель ассоциативной психологии. Строник позитивизма и психологизма, т. е. представления о том, что психология лежит в основе философии. Его философские взгляды изложены в работе *Обзор философии сэра Вильяма Гамильтона* (1865; рус. пер. — СПб., 1869), где он возражает английским априористам с позиций феноменализма.

с. 119: ...*Фуйе*...: Фуйе, Альфред (1838 — 1912) — французский философ, автор работ по широкому кругу вопросов, в том числе философии, истории философии, психологии, социологии, этике.

с. 122: ...*Альцест*...: герой комедии Мольера “Мизантроп”.

с. 122: ...*по выражению Платона*...: “всей душой” (греч.) — см. Платон. Государство, VII, 518 с.: “Но как глазу невозможно повернуться от мрака к свету иначе чем вместе со всем телом, так же нужно отвернуться всей душой от всего становящегося: тогда способность человека к познанию сможет выдержать созерцание бытия и того, что в нем всего ярче, а это, как мы утверждаем, и есть благо” (Платон. Соч. в 3-х томах. Т. 3, ч. I. М., 1971, с. 326. Пер. А. Н. Егунова).

с. 133: ...*злой гений*... *описан Декартом*...: Один из моментов аргументации Декарта, связанной с принципом методологического сомнения, предшествующего выведению самоочевидного принципа познания: “Итак, я предположу, что не всеблагой бог, являющийся верховным источником истины, но какой-нибудь злой гений, настолько же обманчивый и хитрый, насколько могущественный, употребил все искусство для того, чтобы меня обмануть. Я стану думать, что небо, воздух, земля, цветы, формы, звуки и все остальные внешние вещи — лишь иллюзии и грезы, которыми он воспользовался, чтобы расставить сети моему легковерию. Я буду считать себя не имеющим ни рук, ни глаз, ни тела, ни крови, не имеющим никаких чувств, но ошибочно уверенным в обладании всем этим... Я стану тщательно остерегаться, чтобы не верить какой-нибудь лжи, и так хорошо подготовлю свой ум ко всем хитростям этого великого обманщика, что он при всем своем могуществе и хитрости не сможет мне ничего внушить”. (“Метафизические размышления”. В кн. Р. Декарт. Избр. произв. М., 1950, с. 340). Декарт выдвинул эту гипотезу с целью “поколебать свои старые и новые предрассудки”, освободить свой рас-судок от “господства дурных привычек”.

с. 136: ...*petitio principii*...: заключение, основанное на выводе из положения, которое само нуждается в доказательстве (лат).

с. 144: ...*Фарадей*...: Фарадей, Майкл (1791—1867) — английский физик, создатель учения об электромагнитном поле. Утверждал идею о единстве сил природы, раскрыл связи между электричеством и магнетизмом, магнетизмом и светом.

с. 146: ...*Кант*... *отделял время от пространства*...: В учении Канта о времени и пространстве, изложенном в *Трансцендентальной эстетике* — первой части первого раздела *Критики чистого разума*, время является априорной формой внутреннего, а пространство — внешнего созерцания.

с. 153: ...*Ренуве*...: Ренуве, Шарль (1815—1903) — французский философ, представитель французского неокантианства. Бергсон имеет в виду серию статей Ренуве с опровержением взглядов А. Фуйе: *Les arguments psychologiques pour et contre le libre arbitre*. “Critique philosophique”, 1882—1883.

Материя и память.

Полное название книги: *Материя и память. Очерк взаимосвязи тела и духа*, первое издание осуществлено в Париже в 1896 году, под заголовком *Matière et Mémoire. Essai sur relation du corps à l'esprit*, par Henri Bergson, Docteur ès lettres, Professeur de Philosophie au Lycée Henri IV // Paris, Ancienne librairie Germain Baillière et Cie. Felix Alcan, éditeur.

Публикации предшествовало появление трёх статей, которые составили основу трёх первых глав *Материю и память*: *Mémoire et reconnaissance* // *Revue philosophique*, tome XXI, mars 1896, pp.225—248; *Mémoire et reconnaissance (окончание)* // *idem*, avril 1896, pp.380—399; *Perception et matiere* // *Revue de métaphysique et de morale*, tome IV, mai 1896, p.p.257—279.

В седьмом издании, появившемся в 1911 году, *Предисловие* к первому изданию было заменено на новое, более развёрнутое.

На русском языке *Материя и память* издавалась дважды: в 1911 году отдельной книгой (перевод с франц. А.Баулер) и в 1914 — в третьем томе собрания сочинений А.Бергсона (перевод В.Базарова).

При подготовке настоящего издания были использованы оба эти перевода.

с. 160: ...*Предисловие к седьмому изданию*.... Датируется 1911 годом, написано, таким образом, позже исторического обзора, помещённого в четвёртой главе *Творческой эволюции*, и явно несёт на себе его отпечаток. Кроме того, в ответ на ряд замечаний и возражений, выдвинутых различными авторами после первых изданий *Материю и памяти*, здесь дается разъяснение термина “образ”. Вот наиболее существенные из этих замечаний, которые были опубликованы в критических статьях журналов “*Revue de métaphysique et de morale*” и “*Mind*” и которые мог иметь в виду Бергсон.

В.Дельбо (V. Delbos) писал: “Однако нужно как следует уяснить, что г.Бергсон понимает здесь под образами: вначале кажется, что слово “образ” означает наше внутреннее представление о вещах, существующих вне нас... Но в то время как, с философской точки зрения, это тождество вещей и образов делает вещи причастными интериорности, принятой или допущенной с самого начала, для г.Бергсона оно делает образы причастными экстериорности вещей. Следовательно, вещи-образы предшествуют восприятию: они существуют и *представляемы* до того, как становятся предметными. Значит, остается определить, в каких условиях создается *наше* представление о реальности”. (*Revue de métaphysique et de morale*, V, mai 1897, pp. 355—6)

“Образы, которые описывались как независимые от нас, одновременно рассматривались как существенно связанные между собой отношениями взаимной зависимости... Таким образом, с самого начала утверждалась не только внешняя реальность образов, но и их интеллигибельность, не только их чистое и простое существование, но такое *существование, какого требует наука*. По правде говоря, кажется, что у г.Бергсона есть тенденция подчинять их интеллигибельность их реальности, превращая их интеллигибельность в абстрактную форму их реальности. Но не оказывается ли в таком случае та явная интеллигибельность, которую он за ними признает, — несомненно, несовершенная, неадекватная универсальной, — только их интеллигибельность для нас? Но он наделяет их и имплицитной интеллигибельностью, абсолютной и неограниченной, в силу которой они обладают двойным свойством составлять единое целое и быть способными проявляться в сознаниях. В этом смысле их интеллигибельность — это не просто схематическая формула, но ещё и условие их реальности” (*idem*, p.384). Ф.Паух (F.Rauh), касаясь другого аспекта той же проблемы, заметил: “Линию демаркации, которую г.Бергсон прочерчивает между внешним образом и внутренним образом, следует провести между образом вообще и аффектом, субъективным состоянием” (*Revue de métaphysique et de morale*, V, novembre 1897, p.664, в статье *La Conscience du devenir*). С.Александр, также комментировавший *Материю и память*, упоминает определение идеи, данное Локком: “Все существующие вещи описываются как “образы” (что, как мы предполагаем, эквивалентно “идеям” Локка), а в особом рода образе, называемом телом, возникает представление об аспектах вещей, интересующих это тело в его реакциях на мир, причём мозг составляет часть этого мира...” (p.572). Далее Александр возражает на это, отмечая ещё одну сложность: “Вещи описаны как образы; для кого они выступают как образы? Если только для наблюдателя, то как можно отрицать способность мозга к чувственному восприятию на том основании, что мозг, сам будучи образом, не может обладать образами. Такого рода образ не был бы ещё как таковой лишён способности к воображению. Если же вещи — это образы в смысле психических существей, то это допущение оказывается слишком широким. Как бы мы ни понимали, что хотел сказать г. Бергсон своим утверждением, трудно-

сти, связанные с этой альтернативой, сохраняются” (р. 573; *Mind*, New series, VI, 1897, p. 572–3).

П.-Л. Кушу (P.-L. Couchoud) объяснял происхождение этих затруднений: “О теории реальности г.Бергсона можно сказать, что она целиком исходит из фундаментальной подмены понятий. Термин “*репрезентативные ощущения*”, которым Бергсон ещё пользуется в *Опыте*, заменён в *Материи и памяти* понятием “образы”. Из этого можно вывести все... Простота этого рассуждения (об употреблении термина образ”) оставляет в сознании чувство досады. Оно находится в противоречии с общепринятым языком и, быть может, также со всем комплексом современных философских концепций”. Чтобы восстановить смысл этого понятия, П.-Л. Кушу возвращается к докартезианским философам. (*Revue de métaphysique et de morale*, X, mars 1902, pp.225—245). См. также: G.Lechalas, *Matière et memoire d’après le livre de M.Bergson*, *Annales de philosophie chrétienne*, mai 1897, pp.147—164 et juin 1897, pp.314—334.

с. 160:...*Беркли*:...Эти рассуждения о первичных и вторичных качествах материи изложены в работах Беркли *Опыт новой теории зрения* (1709), *Трактат о принципах человеческого знания*, ч.1 (1710) и *Три разговора между Гиласом и Филонусом*, диалог I (1713).

с. 161:...*Декарт*:...*Метафизические размышления*, *Размышление второе*.

с. 161:...*Кантовская критика*:... И.Кант *Критика чистого разума*. *Трансцендентальная эстетика. О пространстве*.

с. 162:...*параллелистская гипотеза*:... тезис, приписываемый Г.Фехнеру.

с. 162:...*психофизиологический паралогизм*:... переиздано в *Духовной энергии* под заголовком *Мозг и мысль: философская иллюзия*.

с. 163:...*локомоции*:... локомоции (от лат. locus — место и motio — движение), движения животных и человека, обеспечивающие активное перемещение в пространстве.

с. 176:...*амбулакральные ножи*:... радиально расположенные органы иглокожих.

с. 188:...*специфическая энергия*:... тезис Р.Лотце (см. выше, прим. к с. 90)

с. 190:...*некоторые философы*:...Декарт. *Метафизические размышления. Размышление шестое*; Ф.Гербарт. *Учебник психологии*, §33.

с. 199:...*достовверные галлюцинации*:...Этот тезис Тэна приобрел важное значение в конце XIX в. Сформулирован в работе *Les Philosophes français au XIX siècle*, 2 éd., 1860, chap. XIII, p.335 следующим образом: “...внешнее восприятие является достоверной галлюцинацией”. См. также работу *Об интеллекте, т. II, гл. I*: “Наше внешнее восприятие — внутренняя грёза, находящаяся в гармонии с внешними вещами; и вместо того, чтобы называть галлюцинацию ложным внешним восприятием, нужно сказать, что внешнее восприятие — это достоверная галлюцинация”... (р.13); “...наше состояние духа во время бодрствования и здоровья можно определить как серию галлюцинаций, которые не кончаются”... (р.25)

с. 202:...*Демокрит*:... См. предисловие Бергсона к *Отрывкам из Лукреция*, 1883. (*Ecrits et Paroles*, t.1, pp.27—28).

с. 211:...*Oppenheim*:... № XIII, p.345—383, соответствует 1887 г.

с. 211:...*W.G.Smit*:...Во всех изданиях указана дата—1894 г.; на самом деле эта статья появилась в январе 1895, p.47—73.

с. 212:...*Кай*:... Точное название: D.Kay, *Memory: what it is and how to improve it*, New York et Londres, 1888. Глава II этой работы носит примечательное название: *Материя и память*.

с. 214:...*Lehmann*:...статья V, стр.96, имеет подзаголовок *Versuch einer experimenteller Bestätigung der Theorie der Vordtellungs-Associationen*, 1889. pp.96—156; статья VII, p.169, — подзаголовок *Kritische und experimentelle studien über das Wiedererkennen*, 1892, pp.167—212. А. Леман полемизирует здесь с Г.Гёфдингом, автором статьи, также процитированной Бергсоном. (с.).

с. 214:...*Brochard*:...статья воспроизведена в *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, 1912; Она почти полностью процитирована Ф.Пиллоном, который критикует её в *Critique philosophique*.

с. 214:...*Рабы*:...также приведено Ф.Пиллоном, который ссылается на страницы, процитированные Бергсоном, Э.Рабы ответил на эти критические замечания в *Critique*, 1885, I, pp.460—6;

с. 216: ...*Kussmaul*:... перевод A.Rueff, Paris, Bailliére, 1884, с издания *Die Störungen der Sprache*, Leipzig, Vogel, 1877.

с. 217:... *Модсли*:... Модсли (Maudsly) Генри (1835—1918)— английский психолог естественного научного направления, физиолог.

с. 221:...*апперцептивное усилие*:... апперцепция (лат. ad — к + percipio — восприя-

тие) — активность сознания, формирующая содержание восприятия. Понятие апперцепции занимает центральное место в психологии В. Вундта (см. примеч. к с. 59) и означает осознанность восприятия, его целостность и зависимость от прежнего опыта.

с. 221:....*Bastian*....: *Revue philosophique*, 1892, p. 353—384.

с. 230:....*явленный эхололии* ...: эхололия (от греч. echo — отражение звука, lalia — речь) — автоматическое повторение чужих слов, наблюдаемое при некоторых психических заболеваниях и у детей на одном из ранних этапов становления речи.

с. 230:....*Spamer*....: точное название: *Über Aphasie und Asymbolie nebst Versuch einer Theorie der Sprachbildung und Nerven. Krankheiten*, 1876, ss. 496—542.

с. 237:....*Bastian*....: *British Medical Journal*, от 29 октября 1887 г., p. 931—6.

с. 237:....*Arch. de Neurologie*....: во всех изданиях приводится дата 1886, на самом деле речь идет о 1887, p. 177—200.

с. 237:....*Skwortzoff*....: Диссертация, опубликованная в Париже в 1881 г., Delabaye-Lescronier.

с. 257:....*Lépine*....: первая статья называется *Théorie mecanique de la paralysie hystérique, du somnambulisme, du sommeil naturel et de la distraction*, p. 85—86; статья сопровождается *Замечаниями (Remarques)* М. Дюваля, p. 86—87.

с. 270:....*интересный анализ*....: статья анонимная, апрель 1896, pp. 284—293.

....*как говорили*....: Имеются в виду две статьи, Г. Бело и Л. Леви-Брюлля, посвященные *Опыту о непосредственных данных*. Леви-Брюль, сделав общий обзор труда, задался вопросом, какой ценой Бергсон спасает свободу. Не ценой ли “исключению всякой мысли в собственном смысле слова”? Не сводит ли он человека к его чувственному сознанию и к чувству протекающей жизни? (*Revue philosophique*, mai 1890, XXIX, pp. 519—538. Более резкой была статья Г. Бело *Новая теория свободы*, которая, без сомнения, и является объектом данной реплики (*Revue philosophique*, octobre 1890, XXX, pp. 361—392): “Таким образом, многого ещё не достаёт, чтобы наша свобода была лишь чувством, которое мы испытываем, или пропорциональна этому чувству...” (p. 369); “вот уж, вправду, более чем странная идея, что мотивы искажают или подавляют свободу...” (p. 371); “Разве быть свободным — значит отвечать на скрытые импульсы?...” (p. 373); “свобода — это не непреодолимое отращение к железию...” (p. 375). Г. Бело видит истоки этой позиции в тройном необоснованном сдвиге — от понятия качества к понятию силы, от понятия силы к понятию индетерминации, а от него к понятию свободы. Его статья заканчивается фразой, которую, очевидно, и имеет здесь в виду Бергсон: “Тогда понадобился бы регресс от интеллектуальной мысли к спонтанности мысли нерелективной, от человечности к животности, от социальной жизни к индивидуальной замкнутости...эта свобода была бы пределом вырождения” (p. 392).

с. 276:....*Кант*....: *Критика чистого разума I. Трансцендентальное учение о началах. Часть I, Отдел I, кн. II, гл. III. О принципе различения всех объектов в целом на феномены и ноумены*.

с. 279:....*доказано решающим образом*....: имеется в виду анализ У. Джемса *Чувство усилия* (*La Critique philosophique*, 1880, t. II); см. письмо в Джемсу от 6 января 1903 г.; *Ecrits et Paroles*, t. I, pp. 192—3.

с. 282:....*Генри Мор*....: Мор (More), Генри (1614—1687) — английский философ-мистик и поэт, один из главных представителей школы кембриджских платоников, профессор философии и теологии Кембриджского университета, известен своей полемикой с картезианством.

с. 289:....*оболочки-хризалиды*....: хризалида — куколка бабочки.

с. 290:....*Экснер*....: *Phlüger's Archiv*, VIII, 1874, s. 256

с. 291:....*в другом месте*....: *Опыт о непосредственных данных сознания*, см. выше, с. 103 и след. настоящего тома.

с. 295:....*Беркли*....: *Опыт новой теории зрения*, §138; *Трактат о принципах человеческого знания*, I, §44.

с. 304:....*по выражению Милля*....: *Рассмотрение философии сэра Вильяма Гамильтона, гл. VIII и IX. О сознании*.

с. 311:....*в одной из философий последнего времени*....: Бергсон имеет в виду работу Э. Бутру: E. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, P., 1974.

СОДЕРЖАНИЕ

ОПЫТ О НЕПОСРЕДСТВЕННЫХ ДАННЫХ СОЗНАНИЯ

Предисловие	50
Об интенсивности психологических состояний	51
Об интенсивности психологических состояний; Интенсивное и экстенсивное; Глубокие чувства; Эстетические чувства; Мышечное усилие; Внимание и напряжение; Бурные эмоции; Аффективные ощущения; Репрезентативные ощущения; Ощущение звука; Ощущение света; Психофизика; Интенсивность и множественность	
О множественности состояний сознания. Идея длительности.	82
Нумерическая множественность и пространство; Пространство и однородное; Однородное время и конкретная длительность; Идея длительности; Измерима ли длительность; Иллюзия элеатов; Скорость и одновременность; Реальная длительность; Два аспекта "я"	
Об организации состояний сознания. Свобода воли.	111
Механизм и динамизм; Физический детерминизм; Психологический детерминизм; Свободный акт; Свобода воли; Реальная длительность и возможность; Реальная длительность и предвидение; Реальная длительность и причинность; Заключение	
МАТЕРИЯ И ПАМЯТЬ	
Предисловие к первому изданию	160
Отношение между духом и материей	
Предисловие к седьмому изданию Отбор образов для представления. — Роль тела.	166
Отбор образов для представления; Действие реальное и действие возможное; Представление; Реализм и идеализм; Роль тела; Отбор образов; Отношение представления к действию; Образ и реальность; Отношение представления к действию; Образ и реальность; Образ и аффективное ощущение; Природа аффективного ощущения; Естественная протяженность образов; Чистое восприятие; Переход к проблеме материи; Переход к проблеме памяти	
Узнавание образов. — Память и мозг.	205
Память и мозг; Две формы памяти; Движения и образы-воспоминания; Образы-воспоминания и движения; Реализация воспоминаний	
О сохранении образов. — Память и дух.	243
Память и дух; Чистое воспоминание; В чем состоит настоящее? О бессознательном; Отношение прошлого к настоящему; Общая идея и память; Ассоциация идей; Срез грезы и срез действия; Различные срезы сознания; Внимание к жизни; Предназначение тела	
О разграничении и фиксации образов. — Восприятие и материя. — Душа и тело.	273
Сознание и материальность; Проблема дуализма; Руководящий метод; Вос-	

приятие и материя; Длительность и напряжение; Протяженность и экстенсивность; Душа и тело;

Краткое изложение итогов и заключение. . 301

Примечания 317

Бергсон А.
Б48 Собрание сочинений в четырех томах. Том 1. Перевод с французского. М.: «Московский Клуб» — 336 с., илл.

Б $\frac{0301030000-001}{А 61 (03-92)}$ подписка

ББК 87.3
Б48

ISBN 5—7642—0003—2
ISBN 5—7642—0005—9

Анри Бергсон

Собрание сочинений, т. 1

Художник *В. Коршунов*
Издательство Московский Клуб

Сдано в набор 12.06.92. Подписано к печати 30.07.92. Формат 60×90¹/₁₆. Бумага офсетная № 1. Печать офсетная. Усл. печ. л. 21 Тираж 30 000 экз. Заказ № 388. Тульская типография, 300600, Тула, пр. Ленина, 109.